LIBRARY OF PRINCETON
FEB 22 1971
THEOLOGICAL SEMINARY
BS1245
.D578

Kurzgefasstes

exegetisches Handbuch

zum

Alten Testament.

Zwölfte Lieferung.

Die Bücher Exodus und Leviticus

von

August Dillmann.

In dritter Auflage herausgegeben

von

Victor Ryssel.

LEIPZIG
VERLAG VON S. HIRZEL
1897.

LIBRARY OF PRINCETON
FEB 22 1971
THEOLOGICAL SEMINARY

DIE BÜCHER

EXODUS UND LEVITICUS

VON

AUGUST DILLMANN.

IN DRITTER AUFLAGE HERAUSGEGEBEN

VON

DR. VICTOR RYSSEL
ORD. PROFESSOR DER THEOLOGIE IN ZÜRICH.

LEIPZIG
VERLAG VON S. HIRZEL
1897.

Das Recht der Uebersetzung ist vorbehalten.

Druck von August Pries in Leipzig

Vorwort

zur 2. Auflage.

Von dem Knobel'schen Commentar zum Exodus und Leviticus die nöthig gewordene neue Auflage besorgen zu wollen, habe ich seinerzeit noch Herrn S. Hirzel selbst, dem inzwischen heimgegangenen Gründer des kurzgefassten exegetischen Handbuches, zugesagt. Die Einlösung meines Versprechens geschieht etwas später, als Anfangs beabsichtigt war. Die Arbeit war an sich sehr schwierig, und ausserdem sind mir, obwohl ich schon vor mehreren Jahren damit angefangen habe, immer wieder andere Geschäfte störend dazwischen gekommen. Ich bedaure das auch nicht sehr: die grossen Wasser der Kritik, welche in den letzten Jahren sich über den Pentateuch ergossen haben, beginnen allmählich sich zu verlaufen; die nüchterne Besinnung und das maassvolle, billige Urtheil, wie sie dem Bibelerklärer und Geschichtsforscher ziemen, können wieder ankommen und man mag sich in Ruhe betrachten, was von dem früher Geltenden den ungestümen Fluthen Widerstand geleistet hat und was weggeschwemmt ist. Im December vorigen Jahres habe ich das Ms. in den Druck gegeben und dieser ist nach Möglichkeit gefördert worden. Was seither auf die beiden Bücher Bezügliches erschienen ist, wie namentlich die Pentateuch-kritischen Studien von Delitzsch in Luthardt's Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben 1880, konnte ich nicht mehr berücksichtigen.

Die Grundsätze, nach denen ich gearbeitet habe, sind dieselben wie die in dem Vorwort zur Erklärung der Genesis 1875 ausgesprochenen. Wie bei jenem Buch, so ist auch in diesem Band meine Bearbeitung eine durchgängige Umarbeitung geworden. Wörtlich aus Knobel's Commentar herübergenommen sind nur etwa zwei Fünftel des Ganzen, namentlich seine archäologischen, geschichtlichen und geographischen Erläuterungen und die von ihm gesammelten Parallelen aus den Gesetzen und Bräuchen der andern alten Völker, welche ihrerseits ganz besonders geeignet sind, gegen die jetzt beliebte Herabdrückung der gesetzlichen Institutionen der Israeliten in so sehr junge Zeiten Verwahrung einzulegen. Die seit den letzten 23 Jahren zum Ex. und Lev. oder zu einzelnen Abschnitten derselben angewachsene exegetische Literartur habe ich, soweit sie mir bekannt geworden ist oder der Beachtung werth schien, berücksichtigt. Alle schwierigen Stellen und Fragen habe ich exegetisch eingehender erörtert, als das bei Knobel geschehen war, weil der Leser eines Handbuchs mit Recht beansprucht, nicht bloss die Ansicht des einen Auslegers kennen zu lernen, sondern über den gegenwärtigen Stand des Problems Aufklärung zu bekommen. Auch dem massoretischen Text selbst, der keineswegs so rein und correct ist, wie man gewöhnlich glaubt, und den andern kritischen Zeugen, besonders Sam. und LXX, welche Knobel ganz bei Seite liess, habe ich gebührende Aufmerksamkeit gewidmet. Im Übrigen habe ich viele der landläufigen Meinungen und Erklärungen, die auch Knobel noch theilte, beseitigt und durch neue ersetzt. Um die kritische Frage habe ich selbstverständlich mich ganz besonders bemüht und hatte hier auch nach den verdienstlichen Arbeiten der Vorgänger noch genug zu thun. Den Gedankengang und die Gliederung der beiden Bücher habe ich in der Erklärung selbst durch die Unterscheidung der Abschnitte und Unterabtheilungen deutlich gemacht, und konnte deshalb die Vorbemerkungen Knobel's zu denselben (S. VII—XXIV des alten Drucks) als entbehrlich weglassen. Dadurch sowie durch Zusammenziehung der oft zu weitschweifigen Ausführungen Knobel's und durch eine compendiösere Citirweise habe ich mir für den mannigfaltigen neueingearbeiteten Stoff Raum geschafft, ohne den bisherigen Umfang des Commentars um mehr als 2 Bogen überschreiten zu müssen.

Eine kritische Einleitung zu geben hielt ich nicht für nöthig, da die Schlussabhandlung in der 13. Lieferung des Handbuchs eine solche zum ganzen Hexateuch bringen muss. Ich bemerke nur, dass die Gegenschriften des letzten Decenniums an der Richtigkeit der von mir in der Genesis befolgten kritischen Principien mich so wenig irre gemacht haben, als es die Graf'schen Schriften schon früher zu thun vermochten. Also zunächst meine Bezeichnung A B C D für die 4 Hauptquellen behalte ich trotz Wellhausen's Einrede getrost bei. Einen Q statt A kenne ich nicht, weil ich kein Vierbundesbuch, sondern nur ein Buch, in welchem von 3 Bündnissen die Rede ist, kenne, und A nannte und nenne ich die sog. Priesterschrift im selben Sinn, in welchem sie früher die Grundschrift genannt wurde: ihre Stücke sind der leitende Faden in dem grossen Sammelwerk; über ihr Alter ist damit noch nichts ausgesagt. Der Meinung Wellhausen's, dass C (bei ihm J) älter sei als B (bei ihm E), muss ich mit aller Entschiedenheit widersprechen; C ruht durchaus auf B und steht in Zeit und Geist dem D schon viel näher. Ich bestreite auch, dass zuerst BC zusammengearbeitet und dann A in sie eingearbeitet sei, ebenso dass A vollständig und ganz in seiner ursprünglichen Ordnung erhalten sei, und ich muss darauf dringen, dass B und C reinlicher und richtiger als bisher geschieden werden (s. beispielsweise zu Ex. 19—24 und 32—34), ehe man an eine Reconstruction des Hergangs der Sammlung denken kann. Mit einem Q^1 Q^2 Q^3, J^1 J^2 J^3, E^1 E^2 E^3 vermag ich nichts anzufangen und kann darin nur Verlegenheitshypothesen sehen. Ich gebe zu, dass jede dieser Quellenschriften, so lange sie für sich in Umlauf war, fremde Zusätze erhalten haben kann, aber um diese als solche zu erweisen, müssen sachliche und literarische Gründe zusammentreffen. Erklärt man etwas gegen das sprachliche und literarische Zeugniss aus sachlichen (oft genug bloss apriorischen) Gründen für einen fremden Zusatz, so muss man auch zugeben, dass der Verfertiger den Sachverhalt verdecken d. h. fälschen wollte. Die literarische Kritik darf nicht so gering geschätzt werden, als es von dieser Seite zum Theil geschehen ist. Die Kritik der Gesetze ist ohnedem aus begreiflichen Gründen sehr viel schwieriger als die der Erzählungen, um so mehr ist hier die äusserste Vorsicht und Benutzung aller vorhandenen Hilfsmittel geboten. Auch die jetzt beliebte Annahme der Zeitfolge der Gesetzesschriften, nämlich C D Ez. A, muss ich nach meinen kritischen Ergebnissen durchaus verwerfen. Ich finde die ältesten und sehr alte Gesetze in B und S (s. S. 583 f); aus ihnen, namentlich aus S haben A C D geschöpft, C D wörtlicher, A in freierer Bearbeitung, aber fortgebildet haben die älteren Gesetze alle drei. D namentlich ist nichts weniger als ein originales Gesetzbuch, sondern eine paränetische Neuempfehlung und Neuerklärung der alten Laiengesetze; mit der Ausscheidung von Dt. 12—26 ist nichts gewonnen, denn auch hier zeigt sich derselbe Geist, dieselbe Sprache, dieselbe Abzweckung wie im übrigen Buch. Dass auch die Priesterschaft des Centralheiligthums schon in alter Zeit ihre Thoroth aufschrieb, ist die natürlichste Annahme von der Welt, und ist aus A C D noch zu erweisen; dass man erst im Exil und in Babylonien, wo man gar keinen Gottesdienst hatte, die priesterlichen und gottesdienstlichen Gesetze aufgeschrieben oder sogar erst gemacht habe, ist widersinnig. Es wird nicht geläugnet, dass das Gesetzbuch erst nach dem Exil und zu Esra's Zeit seine letzte Gestaltung und Ordnung bekommen habe, und ich habe selbst auf verschiedene Abschnitte hingewiesen, welche auf eine letzte Redaktionsthätigkeit zurückzuführen sind. Aber dass A erst in dem Jahrhundert nach dem Exil geschrieben sei, dafür fehlt aller und jeder Beweis; Ezechiel zeugt dagegen; viele Gesetze des A selbst zeugen dagegen; die Praxis der nachexilischen Zeit zeugt dagegen. Wahr ist nur, dass die priesterlichen Tendenzen in dem nachexilischen Priesterstaat zu allgemeiner Geltung durchdrangen, aber daraus folgt nicht, dass sie nicht schon früher da waren, nur damals noch eingeschränkt oder niedergehalten durch das Königthum und das Prophetenthum. So viel möge hier genügen. Für das Einzelne verweise ich auf meine Ausführungen zu den einzelnen Abschnitten des Ex. und Lev., in welchen beiden Büchern fast alle die constitutiven Gesetze schon behandelt sind.

Berlin, im Juli 1880.

Der Verfasser.

Vorwort

zur 3. Auflage.

Bei der Neubearbeitung des Commentars zu Exodus und Leviticus von Dillmann, die mir nach dem am 4. Juli 1894 erfolgten Hinscheiden des hochverdienten Altmeisters der alttestamentlichen Wissenschaft von der Verlagsbuchhandlung übertragen wurde, habe ich meine Aufgabe vor allem darin gesehen, dass ich alles das für die Auslegung verwerthete, was der verewigte Verfasser in seiner Bearbeitung des Knobelschen Commentars zu Numeri, Deuteronomium und Josua und in der letzten, 6. Auflage des Genesis-Commentars, sowie in dem aus seinem Nachlasse von Kittel herausgegebenen Handbuche der alttestamentlichen Theologie Neues und Abweichendes vorgetragen hatte. In dem Bestreben, meine Bearbeitung möglichst in seinem Sinne vorzunehmen, war es mir eine grosse Hülfe, dass ich in den Stand gesetzt wurde auch die Randbemerkungen zu verwerthen, die er in seinem Handexemplare eingezeichnet hatte, indem mir dieses durch die Güte der Hinterlassenen für meine Arbeit bereitwilligst zur Verfügung gestellt wurde, wofür ich ihnen auch an dieser Stelle meinen wärmsten Dank aussprechen möchte.

Die Bereicherung und Berichtigung der Ausführungen des neuzubearbeitenden Commentars durch dieses reiche Material kam zum Theil der Einzelauslegung und der Behandlung archäologischer und biblisch-theologischer Fragen zu gute, insbesondere aber der Quellenscheidung, über welche sich der Verfasser endgültig in der Schlussabhandlung über die Composition des Hexateuchs am Ende des Commentars zu Numeri-Deuteronomium-Josua geäussert hat, zumal da er im Vorwort zu diesem 1886 erschienenen Commentare ausdrücklich erklärte, dass er, „was etwa in der Erklärung des Exodus und Leviticus zu jener Abhandlung nicht stimme, nach dieser verbessert wünsche.“ In dieser Hinsicht ist besonders bedeutungsvoll die Zurücknahme der früher von ihm vertretenen Ansicht, dass die Quellenschrift des Jahvisten auch eine Reihe von Gesetzen, nämlich das Heiligkeitsgesetz in eigenthümlicher Bearbeitung, enthalten habe (s. S. 584).

Da die Quellenscheidung Dillmanns ein in sich abgeschlossenes, wohlgefügtes Ganzes bildet, so musste ich mich darauf beschränken abweichende Ansichten, die aus irgend einem Grunde wichtig schienen, am geeigneten Orte einfach referirend mitzutheilen. Alle diese Einschaltungen sind durch eckige Klammern kenntlich gemacht worden. Dasselbe gilt von den Hinzufügungen zu den längeren Ausführungen kultgeschichtlicher Art, wo auch ich, nach dem Vorgange Dillmanns, die von Knobel gesammelten Parallelen aus den Gesetzen und Bräuchen der anderen alten Völker beibehalten habe und mich deshalb begnügen musste, von dem neuen Materiale, das besonders von Robertson Smith und Wellhausen betreffs der Kultsitte der Araber und anderer semitischer Völker gesammelt worden ist, nur das Wichtigste in kürzester Fassung in die Darlegung einzufügen oder auch nur auf die ausführliche Darlegung der genannten Forscher zu verweisen.

Dagegen habe ich die Zusätze, die sich auf Lexikalisches und Grammatisches beziehen und sonstige Angaben, die auf die Einzelauslegung Bezug haben, einfach dem Texte einverleibt, ohne sie durch besondere Bezeichnung kenntlich zu machen.

Es wären sonst, wenn ich wie bei den längeren Ausführungen über die Quellenscheidung und die Kultgeschichte das Neue neben das Alte gesetzt hätte, Wiederholungen kaum zu vermeiden gewesen; hätte ich aber bei Einarbeitung des Neuen in den fortlaufenden Text die Einschaltungen durch besondere Zeichen kenntlich machen wollen, so würde der Text, da ich die Zeichen zur Kenntlichmachung der aus Knobels Commentar herübergenommenen Stücke glaubte beibehalten zu müssen, infolge der vielen verschiedenartigen Zeichen die Uebersichtlichkeit verloren haben. Aber obwohl dieses mein Verfahren der Consequenz entbehrt, so hielt ich es doch für ganz unbedenklich, da meine Zusätze ohnehin, theils durch die Nennung des Autors der mitgetheilten Aeusserung, theils sonstwie durch den Inhalt, kenntlich sind und es sich überdies zum Theil um Thatsachen, nicht um Meinungen handelt.

Da ich mich bemühte alles das für die Wort- und Sacherklärung nutzbar zu machen, was in der seit 1880 erschienenen Literatur auf die beiden behandelten Bücher Bezug hat, so ist der Commentar abermals um 3½ Bogen gewachsen, obwohl ich durch eine noch compendiösere Citirweise nicht unbeträchtlichen Raum sparen konnte. Ich gebe im Folgenden eine Zusammenstellung der für die Auslegung von Exodus und Leviticus in Betracht kommenden Literatur, wobei ich aber die Literatur bis zum Jahre 1892 ausgeschlossen habe, soweit diese bereits Dillmann am Schlusse der Einleitung zu seinem 1892 erschienenen Genesis-Commentar zusammengestellt hat. Noch darf ich nicht unerwähnt lassen, dass die Grammatik von Gesenius-Kautzsch bis zum 17. Bogen nach der 1889 erschienenen 25. Auflage, dagegen vom 18. Bogen an nach der neuen 26. Auflage, die während der Drucklegung meiner Neubearbeitung erschien, citirt wird.

Nur wenige Ausführungen, wie den Excurs über das muthmassliche Zeitalter des Auszugs der Israeliten aus Aegypten zu Ex 1, 8 und den über die Lage der Städte Pithom und Ramses zu Ex 1, 11, hatte ich völlig neu zu schreiben, da die seit 1880 hierüber erschienene umfangreiche Literatur ganz neue Gesichtspunkte zu Tage gefördert hatte. Für ähnliche Partien, wie für die Erörterung über die Stelle des Durchzugs der Israeliten durch das rothe Meer (zu Ex 14, 2) und über die Oertlichkeit des Berges Sinai (zu Ex 19, 1 f) sowie über die Bedeutung des Namens Jahve (zu Ex 3, 14 f), genügte es das neue Material in die Darlegung einzuschalten. Neben dieser eingehenden Berücksichtigung der neuen Literatur hoffe ich hier und da die Auslegung auch durch eigene Forschungsergebnisse bereichert zu haben; so z. B. durch die, wie ich hoffe, richtigere Erfassung des Sinnes der Wörter אבנים und אגרף (s. S. 15 f und S. 256).

Eine Liste der zur Verwendung gebrachten Abkürzungen folgt. Die blosse Nennung des Namens *Furrer* bezieht sich auf briefliche Mitteilungen Furrers an den verewigten Verfasser. Mit den Zeichen ‘ ’ habe ich eigenhändige Randbemerkungen Dillmanns gekennzeichnet, wo mir dies wünschenswerth erschien, zumeist wegen der Fassung, einige Male aber auch deshalb, weil ich die Angabe nicht controlliren konnte, indem das citirte Buch mir nicht zur Verfügung stand.

Zum Schlusse möchte ich noch darauf hinweisen, dass ich die Zeichen A B C für die drei Hauptquellenschriften und das Zeichen S für den jetzt allgemein als Heiligkeitsgesetz bezeichneten Codex durch die Zeichen P E J und H ersetzt habe.

Zürich, im Juli 1897. **V. Ryssel.**

Literatur.

(Mit Ausschluss der in Gen.[6] XX ff mitgetheilten Literatur zum Hexateuch.)

Zum Hexateuch: *HLStrack* die Bücher Genesis, Ex., Lev. u. Num. (Kurzgef. Kommentar zu den heil. Schriften A. u. N. T.; A. T[s]. 1. Abtheil.), München 1894.

Zum Exodus und Leviticus im Besonderen: *Spence* and *Exell* the Pulpit Commentary: *Rawlinson* Exodus[2] und *Meyrick* Leviticus[2], London 1882. — *ChDGinsburg* the third Book of Moses, called Leviticus. London 1884.

Zur Textkritik: *SRDriver* and *HAWhite* the book of Leviticus, critical edition of the Hebrew Text. Leipz. 1894 (vgl. die Recension von *KMarti* im Literar. Centralblatt, Jahrg. 1895, Spalte 1114, der dort noch folgende Textverbesserungen vorschlägt: Le 7, 16 והנותר ממנו יאכל nach LXX u. 19, 6 als Glosse zu tilgen, ebenso 11, 1 אלהם u. 26, 39 אתם; ferner 16, 1 אש זרה aus LXX in den Text aufzunehmen, und von *Paton* in JBL. XIV. 48/56). — *HGraetz* Emendationes in plerosque sacrae scripturae V[is] T[i] libros; fasc. 3: Pentateuchus et priores prophetae. Breslau 1894. — *GKerber* Gregorii Abulfaragii Bar-Hebraei Scholia in Leviticum. Lips. 1895, und Syrohexaplarische Fragmente zu Leviticus und Deuteronomium aus Bar-Hebräus gesammelt, in ZAW. XVI (1896). 249—264. S. auch S. 524, sowie S. 252 ff u. 262.

Zu den kritischen Fragen: *BrBaentsch* das Bundesbuch Ex. XX 23—XXIII 33, Halle 1892, und Das Heiligkeitsgesetz Lev. XVII—XXVI, Erfurt 1893. — *HHolzinger* Einleitung in den Hexateuch. Freiburg u. Leipz. 1893 (mit einer tabellarischen Uebersicht über die Quellenscheidung, zu welcher jetzt noch *EKautzsch* Abriss der Gesch. des alttest. Schrifttums. 1897, S. 206 f, zu vergleichen ist). — *EdKönig* Einleitung in das A. T., Bonn 1893. — *AKlostermann* der Pentateuch, Leipz. 1893 (z.Th. = Neue kirchl. Zeitschr. 1892. S. 412 ff. 589 ff. 763 ff. 913 ff). — *BWBacon* the triple tradition of the Exodus, Hartford 1894 (vgl. hierzu seine Analyse von Ex 1—7. 7—12 u. 12, 36—17, 16 in JBL. X [1891]. 107—130. IX [1890]. 161—200 u. XI [1892]. 177—200). — *RSmith* das Alte Testament Seine Entstehung und Ueberlieferung, deutsch von *Rothstein*, Freiburg u. Leipz. 1894. — *SRDriver* an Introduction to the Litterature of the Old Test.[5], Edinb. 1894; deutsch von Rothstein, Berlin 1896. — *JWellhausen* Prolegomena zur Geschichte Israels.[4] Berlin 1895. — *CHCornill* Einleitung in das A. T.[3. 4], Freiburg 1896. — Vgl. noch die S. 169 f. 195. 207. 221. 242. 245. 301. 303. 383. 427. 519. 572. 583 ff. 613. 674 citierten Abhandlungen von Benzinger, Bruston, Budde, Cornill, Delitzsch, Jülicher, van Hoonacker, Meisner, Paton, Rothstein, Vuilleumier, Wurster u. a.

Zur Archäologie: *WNowack* Lehrbuch der hebräischen Archäologie. 2 Bde. Freiburg u. Leipz. 1894. — *JBenzinger* hebräische Archäologie. Freiburg u. Leipz. 1894. — Handwörterbuch des bibl. Alterthums von *Riehm*, 2. Aufl. von *Baethgen*, Bielef. 1893/94. — *HFlesch* die Barajtha von der Herstellung der Stiftshütte (Zürcher Dissert.), 1893. — Vgl. noch *AErman* Aegypten und ägyptisches Leben im Altertum, Tübingen [1885] und *Snouck Hurgronje* Mekka. 2 Bde. Leiden 1890. Ausserdem s. S. 112. 123. 139. 144. 234 f. 249. 312. 342. 346. 428. 505. 524. 554. 574 f. 639. 659. 664 f und 692.

Zur biblischen Theologie: *RSmend* Lehrbuch der alttest. Religionsgeschichte, Freiburg u. Leipz. 1893. — *AKaysers* Theologie des AT.[2] von *KMarti* Strassb. 1894 [3. Aufl. u. d. T. Geschichte der israelit. Religion, 1897]. — *ADillmann* Handbuch der alttestam. Theologie, herausgeg. von *RKittel*, Leipz. 1895. — *HSchultz* Alttest. Theologie. 5. Aufl. Gött. 1896. — Ausserdem *James Robertson* the early Religion of Israel[3] Edinb. 1892; deutsch von *C. von Orelli* Stuttgart 1896 (vgl. *Dillmann* AtTh. S. 59). — *RSmith* Lectures on the religion on the Semites. I.[2] Lond. 1894. — *JWellhausen* Reste arabischen Heidentums (Skizzen und Vorarbeiten. 3. Heft). Berlin 1887 [[2] 1897]. — Dazu die S. 44. 221. 288. 373 f. 578. 588. 592 f. 610 f. 619 und 655 f citierten Monographieen; vgl. überdies *ThNaville* les sacrifices lévitiques et l'expiation, Lausanne 1891.

Zur Geschichte: *AKöhler* Lehrbuch der bibl. Geschichte A. Ts. Erlangen 1875, 1884 und 1893 (NB. II. 1 u. II. 2 als II u. III citiert). — *RKittel* Geschichte der Hebräer, 2 Halbbände. Gotha 1888 u. 1892. — *JWellhausen* israelitische und jüdische Geschichte.[2] Berlin 1895. Vgl. noch die S. 3 ff. 10 ff. 153 ff und 212 citierten Monographieen.

Abkürzungen.

AtRG. Alttestam. Religionsgeschichte.
AtTh. Alttestam. Theologie (ohne Beifügung des Autors die von Dillmann).
BÄgZ. Berliner Zeitschrift für Ägyptische Sprache.
BL. Bibellexikon.
CIS. Corpus Inscriptionum Semiticarum.
DrWh. *Driver* and *White* the Book of Leviticus.
DWAW. Denkschriften der Wiener Akademie der Wissenschaften.
Einl. Einleitung in das A. T. (mit „*Kuen.* Einl." ist das 1. Stück des 1. Theiles der deutschen Ausgabe von *Kuenen*'s Onderz.[2] gemeint).
EL.[2] Comm. zu Exodus und Leviticus von Dillmann.
GGA. Göttinger Gelehrte Anzeigen.
GGN. Nachrichten der k. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen.
HWB. Handwörterbuch.
JA. Journal Asiatique.
JBL. Journal of Biblical Literature (Amerika).
JBW. Jahrbücher der biblischen Wissenschaft.
IEs. Ibn Esra.
JJ. Jobeljahr.
JPh. Journal of Philology.
JPrTh. Jahrbücher für protestantische Theologie.
JRAS. Journal of the Royal Asiatic Society.
KAT. Die Keilschriften und das A.T. (von Schrader).
Kön.I.II. *König* historisch-kritisches Lehrgebäude d. hebräischen Sprache.
KS. *Kautzsch-Socin*, Uebersetzung von Exod. und Levit. (Ex 1—24. 32—34 von Socin, Ex. 25—31. 35—40 u. Lev. von Kautzsch) in *Kautzsch* die heil. Schrift des A.T.[2] 1896.
LZ. Zeitschrift für lutherische Theologie und Kirche.
MBAW. Monatsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften.
MT. Masoretischer Text.
MWJ. Magazin für die Wissenschaft des Judenthums.
NDJ. Comm. zu Num. Deut. u. Josua von Dillmann.
NhWB. *Levy* neuhebräisches [und chaldäisches] Wörterbuch.
NJDTh. Neue Jahrbücher für deutsche Theologie.
Nom. *de Lagarde* Uebersicht über die im Aram. übliche Bildung der Nomina. 1889.
PrRE. Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche.
REJ. Revue des Études Juives.
RTh. Revue de Théologie et de Philosophie (Lausanne).
SBAP. Proceedings of the Society of Biblical Archaeology.
SBAW. Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften.
SMAW. Sitzungsberichte der Münchener Akademie der Wissenschaften.
SWAW. Sitzungsberichte der Wiener Akademie der Wissenschaften.
Targg. Targumim (d. i. Onkelos und TgJer. I. resp. II.).
ThJB. Theologische Jahrbücher.
ThStW. Theolog. Studien aus Würtemberg.
ThT. Theologisch Tijdschrift (Leiden).
ZA. Zeitschrift für Assyriologie (Bezold).
ZATW. (ZAW.) Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft.
ZDMG. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.
ZDPV. Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins.
ZKSF. Zeitschrift f. Keilschriftforschung (Bezold u. Hommel).
ZKW. Luthards Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft.
ZWTh. Hilgenfelds Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie.

Die Abkürzungen der Namen der biblischen Bücher sind (im Anschluss an die in PrRE.[3] verwendeten) folgende:

Gen Ex Le Nu Dt Jos Ri Sa Kg; — Jes Jer Ez Hos (Joel) Am Ob (Jona) Mi Nah Hab Zeph Hagg Sach Mal; — Ps Pr Hi HL (Ruth) Klag Prd Esth Esr Neh Chr; — Makk.

Mt Mc Lc Jo AG Rö Ko Ga Eph Phi Kol Th Ti Tit Hebr Jak Pt Apk.

Nachträge.

Zu S. 7, Z. 10 ff: Die durch die Erwähnung der im Süden Palästinas die ägyptischen Vasallen bedrängenden „Chabiri-Leute“ in den Tel-Amarna-Briefen nahegelegte Annahme, dass die Invasion der Israeliten in das Westjordanland bereits um 1400 v. Chr. begonnen habe, der Auszug aus Aegypten also um die Mitte des 15. Jahrhunderts anzusetzen sei, so dass er weit früher als in den unruhigen Zeiten nach dem Tode Merenptaḥ's II., des Sohnes und Nachfolgers Ramses' II. (s. S. 6), stattgefunden haben würde, hat durch die von *Flinders Petrie* bei den Ausgrabungen auf dem westlichen Nilufer bei Theben im Januar 1896 gefundene Gedenktafel Merenptaḥ's, in welcher altägyptischen Inschrift zuerst das *Volk* Israel erwähnt ist, eine neue Stütze erhalten. In dieser Inschrift, deren Text zuerst von *Petrie* (in The Contemporary Review, Mai 1896, S. 617—627), sodann von *W Spiegelberg* (SBAW. 1896, S. 599 ff, vgl. BÄgZ. XXXIV, S. 1—25) veröffentlicht wurde, heisst es, dass Y-si-r-'l ebenso wie andere Völker und Städte Palästinas „verwüstet und seine Saaten vernichtet worden“ seien. Wenn nun auch manche Frage offen bleibt, so geht doch aus dieser Angabe dies hervor, dass die kriegerischen Stämme von Israel zur Zeit des Merenptaḥ, also gegen Ende des 13. Jahrhunderts in Palästina (wohl kaum, wie *Marti* Gesch. der isr. Theol. S. 53 meint, eventuell nicht in Pal. selber, sondern im Süden davon) mit den Aegyptern in feindliche Berührung gekommen waren und dass somit die Okkupation des Westjordanlandes durch diese Nomaden damals, wenn auch nicht vollzogen, so doch im Werke war (*G Steindorff* ZAW. XVI. 330/3 u. Mittheilungen und Nachrichten des DPV. 1896 Nr. 3, S. 45 f; *H Strack* in Luthardts Evang.-luth. Kirchenzeit. 1897. S. 342 ff). Ausserdem wird durch diese neuentdeckte Inschrift besonders nahe gelegt, dass die Chabiri-Leute der Tel-Amarna-Briefe, welchen Namen *Sayce* durch „Alliierte“ deutete und *Jastrow* auf Grund von Gen 46, 17 als den Namen eines Clans der bene Ašer ansah (s. noch Gen.[6] S. 436), wirklich mit den Hebräern identisch sind (so nach dem Vorgange *Conder's* zuerst *Zimmern* in ZDPV. XIII [1890]. 137 ff u. ZA. VI [1891]. 245 ff, neuerdings auch *H Winckler* in Semitic Studies, herausgeg. von *GAKohut* Berl. 1897). In diesem Falle wird aber weiter anzunehmen sein, dass die Hebräer um 1400 ihre Angriffe gegen das Westjordanland begannen und um 1200 im Besitze eines Teiles von Palästina waren, indem die Okkupation wohl zur Zeit Amenophis IV., als das ägyptische Reich durch innere Wirren zerrüttet war, erfolgte (*G Steindorff* ZAW. XVI. 330 ff). — Mit dieser letzteren Annahme treffen *Haynes* und *Conder* (PGFQSt. Juli 1896, S. 245—255 u. S. 255—258) zusammen, die beide die Besetzung des südlichen Kanaans gleichfalls in die Zeit des Amenophis IV. verlegen, nur dass *Haynes* diesen mit Khu-en-aṭn identificiert und (nach *Mahler* und *Petrie*) 1383—1365 bezw. 1360 ansetzt, *Conder* dagegen als Zeitgenossen des Burnaburias von Babylon um 1450 (was zu *Brugsch'* Chronologie passt). Dementsprechend fand der Auszug aus Aegypten nach *Haynes* (auf Grund von 1 Kö 6, 1; s. S. 7) im Jahre 1440 unter Amenhotep II. statt, nach *Conder* dagegen unter Thothmes IV., den er nach *Brugsch* ins 16. Jahrh. ansetzt.

Zu S. 9, Z. 9: Mit *Sam.* sind die von *H Petermann* im 5. Bande der Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes (1868, Heft 1, S. 242 ff) mitgeteilten Varianten des Pentateuchtextes der heutigen Samaritaner gemeint. Wo nicht der Text, sondern nur die Varianten der (von *Petermann* und *Vollers* herausgegebenen) samaritanischen Pentateuch*übersetzung* mit den Abweichungen des samar. *Textes* übereinstimmen, ist dies in wichtigeren Fällen angemerkt worden.

Zu S. 40 ff: Vgl. noch *Jastrow* in ZAW. XVI. 1—16: The origin of the form יהּ of the divine Name (s. auch JBL. XIII. 101 ff), und in ZA. X. 222—225: Ilubĭ'di and the supposed Jaubĭ'di; *G Hoffmann* in ZA. XI. 249 f: Ueber den Jâhû von Hamât; *H Grimme* in Collectanea Friburgensia, fasc. V. 1896, p. 343 ff: Ueber die Form des Namens Jahwae (nach ihm soll יַהֲוֶה Plural- resp. Kollektivform von יָהוּ sein,

womit „alle bisherigen Deutungen des Sinnes von יהוה, aus der Wurzel הוה, ins Nichts zusammenfallen"). Nach *Margoliouth* in SBAP. XVII. 57 ff wäre יהוה das hebräische Aequivalent für das aram. שדי.

Zu S. 136, Z. 17 v. u.: בְּ partit. auch Ex 22, 4.

Zu S. 156, Z. 14 v. u.: Vgl. jetzt auch ZDPV. VII. S. 229, Z. 24.

Zu S. 201, Z. 18 v. u.: Nach *Derenbourg* im JA. 1867. nov.-déc. p. 485 ff würde hier die von den Masoreten verkannte Nominalform כִּסְיָה = כִּסֵּא (gebildet wie קִרְיָה, von der Wurzel כסי) vorliegen. Vgl. auch *P Schröder* die phönizische Sprache. S. 176 Anm. 2.

Zu S. 226, Z. 20: Vgl. noch *Erman* Aeg. S. 237 f u. 347 f.

Zu S. 242, Z. 5 ff: Aehnlich wie *Rothstein* hat *Naumann* in ZKW. IX (1888). 551—571 das Verhältnis des Bundesbuchs zum Dekalog bestimmt.

Zu S. 247, Z. 13 v. u.: Vgl. NDJ. 295 u. zu S. 248 Z. 8 NDJ. 294.

Zu S. 250, Z. 7 v. u.: Dass Ex 21, 6 mit אלהים ein im Hause selbst (an der Thür?) aufgestelltes Gottesbild gemeint sein könne, nimmt jetzt auch *Kautzsch* (Abriss der Geschichte des a. t. Schrifttums, Freiburg u. Leipz. 1897, S. 26 Anm.) an; überhaupt stamme dieser Ausdruck im Bundesbuche wohl aus einer Zeit, wo Gott noch an jedem Heiligtume durch ein Bild, das mit dem Orakelwesen in Verbindung stand, repräsentiert war. Vgl. noch *BDEerdmans* de beteekenis van Elohim in het Bondsboek, in ThT. XXVIII. 272 ff.

Zu S. 266, Z. 30 ff: Vgl. jetzt *ABertholet* die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden. Freiburg u. Leipz. 1896.

Zu S. 304, Z. 2: Vgl. jetzt auch *CSchick* die Stiftshütte, der Tempel in Jerusalem und der Tempelplatz der Jetztzeit. Berlin 1896.

Zu S. 336, Z. 19: Vgl. noch *WBacher* une ancienne liste des noms grecs des pierres précieuses relatées dans Ex. 28, 17—20 (fragment de Midrasch de l'École d'Ismael sur le Lévitique), in REJ. XXIX. 179 ff.

Zu S. 345, Z. 4 v. u.: *Erman* in ZDMG. XLVI. 110 stellt nach *Brugsch* אבנט mit ägypt. bnêd, vgl. bnd *Binde*, zusammen.

Zu S. 532, Z. 24 f: Der von *Naville* in den Études archéologiques, linguistiques et historiques dédiées à Leemans (Leiden 1885), S. 75 f, mitgeteilte Text gibt die Erklärung der Antipathie, die die Aegypter gegen das Schwein hatten und die so allgemein war, dass sie es nie abbildeten: es war ihnen ein typhonisches Thier, das als eines der Embleme des Set betrachtet wurde.

Zu S. 572 ff: Vgl. jetzt auch *Cheyne* the Date and Origin of the Ritual of the „Scapegoat" in ZAW. XV. 153—156. Nach ihm hatte das Ritual ein zweifaches Object: 1) das unwissende Volk mit einem sichtbaren Zeichen und Beweis der Entfernung der Sünden des Jahres zu versehen, und 2) den Cultus der Seʿirim abzuschaffen; dies ward erreicht durch Substituierung eines persönlichen Engels Azazel an Stelle des Glaubens an unpersönliche und gefährliche Seʿirim. Da nach dem B. Henoch Azazel der Führer der gefallenen Engel (also kein Dämon mehr; vgl. S. 577, wie *Marti* auch *Duhm* zu Jes 13, 21) war, diese Engelnamen aber lange vor den BB. Henoch und Daniel bei den Juden existierten, so könne man das Ritual (d. i. das jüngere Gesetz, s. S. 572 Z. 7) in das 4. Jahrh. v. Chr. setzen als einen der spätesten Zusätze zu P².

Zu S. 583, Z. 4 ff: Vgl. auch 'die gelungene Widerlegung der Stellung, die man in der Graf'schen Theorie dem Ezechiel zuweist', bei *WHGreen* in New York Presbyterian Review. Vol. III. Nr. IX (1882), S. 149. 155.

Zu S. 639, Z. 2 f: Auch deutsch von *OBecher* u. d. T. Die Feste der Hebräer in ihrer Beziehung auf die modernen kritischen Hypothesen über den Pentateuch. Gütersl. 1894.

Zu S. 671, Z. 20 ff: Die in *Peš.* zu Le 25, 36 gebrauchten Ausdrücke sind nach Baba mez. 61b so zu unterscheiden: ܩܨܨܐ sind von vornherein bestimmte Wucherzinsen und ܪܒܝܬܐ solche, die sich von selbst herausstellen. Vgl. ZAW. XVI. 315 f.

DER EXODUS.

I. Die Befreiung Israel's aus Aegypten, Ex 1—15, 21.

1. Israel's Elend und Mose's Jugend. Cap. 1—2.

Die in Aegypten eingewanderten Israelsöhne vermehren sich dort nach Josef's Tod sehr stark 1, 1—7. Bange vor ihrer zunehmenden Menge und Macht sucht der ägyptische König sie in ein dienstbares Verhältniss zu bringen und durch schwere Arbeiten niederzuhalten und ihre Vermehrung zu hindern 1, 8—14, erreicht aber diesen Zweck nicht, auch nicht durch den Befehl an die hebräischen Hebammen, die hebräischen Knaben bei der Geburt umzubringen, so dass er schliesslich seinem eigenen Volk gebietet, alle neugebornen Knaben der Hebräer in den Nil zu werfen 1, 15—22. Unter diesen Umständen wird von levitischen Aeltern Mose geboren, auf dem Nil ausgesetzt und dort von des Königs Tochter gefunden, welche ihn durch seine Mutter säugen lässt und später als Sohn annimmt 2, 1—10. Herangewachsen erschlägt Mose einst einen Aegypter, der einen Hebräer misshandelte, und muss vor des Königs Zorn fliehen; er begibt sich nach Midian, findet bei dem dortigen Priester Reguel Aufnahme und heirathet dessen Tochter Ṣippora, von welcher er einen Sohn Gerschom bekommt 2, 11—22. Der König stirbt inzwischen. Der Israeliten Klaggeschrei über ihren schweren Dienst hört Gott und gedenkt seines Bundes mit den Erzvätern 2, 23—25. — Für diese Erzählung hat R zunächst in 1, 1—5. 7. 13 f. 2, 23 (von וירא אנחו an) — 25 den Bericht von P benutzt, welcher in seinem Werk den neuen Abschnitt mit einer wiederholten Uebersicht über die Namen der 12 Stämme und einigen Worten über ihre grosse Vermehrung in Aegypten begann und dann, wie es scheint, ohne weitere Begründung sofort ihre harte Bedrückung durch die Aegypter und ihren erfolgreichen Hülferuf zu Gott gemeldet hatte, um so zu der Offenbarung Gottes an Mose 6, 2 ff. hinüberzuleiten. Theils durch Rückbeziehungen auf frühere Stücke (1, 5 auf Gen 46, 27; 2, 24 auf Gen 17 und 35, 9 ff), theils durch die Stammtafel und die umständliche Redeweise z. B. 1, 1, theils durch die Ausdrücke z. B. אֱלֹהִים 2, 23—25, נֶפֶשׁ und יֹצְאֵי יֶרֶךְ 1, 5, בְּמִצְרַיִם, פָּרָה, שָׁרַץ 7, פֶּרֶךְ 13 f, עֲבֹדָה קָשָׁה 14, זָכַר, נָאָקָה 2, 24 sind diese Stellen für P gesichert, doch s. zu 1, 7. 14. — Alles Uebrige, in sich wohl fortschreitend, ist aus einer andern Quelle geschöpft, denn 2, 1 ff mit 1, 15—22 zusammenhängend kann schon wegen 6, 20 und Nu 26, 58 ff nicht aus P stammen, und durch den Gottesnamen אֱלֹהִים 1, 17. 20, durch die Ausdrücke יֶלֶד 1, 17 f. 2, 3. 6—10, הָעָה 2, 4, אָמָה 5, פֹּה *hier* 12 wird vielmehr E als

der Verfasser erwiesen, wie dieser auch in der Gen. mit den ägyptischen Dingen die meiste Bekanntschaft zeigt und sonst viele lebensvolle, stoffreiche Einzelschilderungen entworfen hat. Aus dem letzteren Grund wird auch 1, 8—12 mit den eigenthümlichen und werthvollen Notizen 8. 10 f, zugleich wegen der Bezugnahme auf Josef V 8 (zu סִבְלֹתָם V. 11 vgl. 2, 11), zuletzt auf E zurückzuführen sein, wogegen P schon durch den Parallelbericht 1, 13 f ausgeschlossen ist. Möglich ist und bei der bekannten Art des J seine Stoffe aus E zu schöpfen, sogar wahrscheinlich, dass auch J das Wesentliche dieser Erzählungen in sein Werk aufgenommen hatte: einige ihm sonst geläufige Ausdrücke (חֻקָּה 1, 10, פָּרַץ 12, חִיּוּת לְ 20, אָבִן 2, 14) darin werden (*Kn. Schr.*) aus seiner Darstellung durch R hereingekommen sein (über בָּשֶׂרֶם 1, 19 s. Gen.[6] 327); ebenso 1, 21 und ein Theil von 2, 6 (s. d.). Etwas anders aber als mit 1, 8—12. 15—2, 14 steht es mit 2, 15—23$^{a\alpha}$. Denn obgleich auch E Mose's Flucht nach Midian und seine Ehe mit der dortigen Priestertochter erzählt haben muss (nach 3, 1ff. 4, 18. 18, 1 ff), so ist doch hier von R nicht seine Darstellung, sondern die des J zu Grund gelegt. Dafür zeugt weniger die Abweichung im Motiv der Flucht zwischen V. 14 und 15 (*Schr.*), auch nicht der Ausdruck גֵּרַשׁ 17 (s. Gen 21, 10), wohl aber entschieden die zu V. 18 besprochene sachliche Differenz in Beziehung auf den Namen des Schwähers Mose's, wogegen die Uebereinstimmung zwischen 2, 22 und 18, 3 bezüglich Gerschom's bloss beweist, dass J (oder R) auch hier seine Stoffe hauptsächlich aus E genommen hat, wie er auch רְהָטִים 16 dorther beibehalten haben wird. Auf 2, 11—23$^{a\alpha}$ nimmt J in Cap. 4, 19 Rückbezug.

Cap. 1, 1—7. Was den Vätern (Gen 17, 4ff. 16. 35, 11) wiederholt verheissen war, die Mehrung Israels zu einem grossen Volk, erfüllt sich. — Den neuen Abschnitt mit einem nochmaligen Verzeichniss der 12 Söhne Jacobs zu beginnen, war passend, weil sie in der hier sich eröffnenden Mosegeschichte oft genug, nun freilich als die 12 Stämme, zu erwähnen sein werden. *mit Jacob* (ihrem Vater LXX) *sind sie, jeder und sein Haus, gekommen*, „mit dem Stammhaupt sind sie und ihre Familien in Aegypten eingewandert Gen 46, 8—27". וְאֵלֶּה] LXX. — V. 2—4. „Bei der Aufzählung wird, wie Gen 35, 23—26, die Ordnung der Weiber Jacobs befolgt: Lea, Rahel, Bilha, Silpa; Josef wird weggelassen, weil er schon vor Jacob nach Aegypten gekommen war (V. 5)." — V. 5. In der Siebenzigzahl, wofür die LXX hier (wie Gen 46, 27) 75 (dagg. V. 26 wie MT 66) haben, sind nach der ursprünglichen Rechnung von P Josef nebst Efraim und Manasse, aber nicht Jakob mitenthalten, während die Rechnung in Gen. 46, 27 (s. z. St.), wonach Jakob selbst mitgezählt ist, auf eine Korrektur des Bearbeiters zurückgeht. *„und Josef war in Aegypten*] nämlich zur Zeit jener Einwanderung. יצאי ירך] wie Gen 46, 26", vgl. 35, 11. — V. 6: weil auf V. 8 vorbereitend, wahrscheinlich dem P abzusprechen (*Nöld. Kay. Wl.*). *und jenes ganze Geschlecht*] Ri 2, 10 (sonst s. Gen 6, 9. 7, 1). Sonst vgl. Gen 50, 26. — V. 7. Aus der langen Zeit nach der Einwanderung (und dem Hingang des ersten Geschlechts) meldet P nichts weiter als die grosse Vermehrung der Israelsöhne. וישרצו]

Gen 8, 17. 9, 7 bei P. וישצמו] *wurden gewaltig* an Zahl und Macht. Da P das עָצַם sonst nicht hat, wohl aber die andern Erzähler (V. 9. 20. Gen 18, 18. 26, 16. Nu 22, 6), so ist dieses Wort, vielleicht mit וַיִּרְבּוּ, wohl erst durch R eingesetzt (*Nöld. Schr. Wl.*), wie Nu 32, 1 (wahrsch. aus E) עצום מאד. ותמלא] Gen 6, 11. הארץ] „doch wohl zumeist das *Land Ramses* (P) oder *Gosen* (J) Gen 47, 11. 45, 10 (Gen. [6] 431), wo die Hebräer ihren Hauptsitz hatten (Ex 8, 18. 9, 25 f). Nach den Alten waren die Bewohner Aegyptens sehr fruchtbar (Aristot. h. anim. 7, 4, 5; Colum. 3, 8), und man erklärte dies durch das fruchtbar machende Nilwasser (Strabo 15, 1, 22; Aelian h. an. 3, 33; Plin. 7, 3; Seneca quae. nat. 3, 25). Daran kann auch der Erzähler mitgedacht haben. Trotz dessen aber lehrt seine Angabe doch, dass über der Vermehrung Israels ein sehr langer Zeitraum verging. Die Ausdrücke von dieser Vermehrung würden nicht so gehäuft sein, wenn nur eine kurze Zeit gemeint wäre". Sonst s. 12, 37. — V. 8—11. Die Wendung der Geschicke Israels nach J. V. 8. Ganz schlicht wird sie zunächst daraus erklärt, dass ein neuer König über Aegypten aufstand, *welcher Josef nicht kannte,* nichts von ihm, seinen Verdiensten und Festsetzungen, wusste (vgl. Ri 2, 10); ידע hier als *sich kümmern um* (Gen 39, 6; 1 Sa 2, 12 u. ö.) oder *anerkennen* sc. seine Festsetzungen zu nehmen (*Onk.*; *Ke.*), liegt kein Grund vor, obgleich natürlich von einem, der Josef nicht kannte, auch eine Rücksichtnahme auf jene nicht zu erwarten war. In der Wendung *ein neuer König* liegt jedenfalls, dass dieser König nicht als unmittelbarer Nachfolger des Königs zu Josef's Zeit zu denken, vielmehr eine längere, dem Verfasser aber nicht näher bekannte Zeit dazwischen verstrichen sei. Freilich kommt der Ausdruck מֶלֶךְ חָדָשׁ sonst nicht vor; er hat aber nichts Anstössiges, und mag für מִי אַחֵר, was allein noch zu Gebot stand, gewählt sein, um zugleich die neue Ordnung der Dinge, die mit ihm begann (Targ. Jerus. I u. II, vgl. Exod. rabba), anzudeuten (s. übrigens Ri 5, 8). Als beabsichtigte Hinweisung auf den Beginn eines neuen Herrscherhauses (*Kn.* nach Jos. ant. 2, 9, 1: *τῆς βασιλείας εἰς ἄλλον οἶκον μετελήλυθυίας*) sind die Worte schwerlich zu fassen: der Verfasser verräth nirgends so genaue Kenntniss der damaligen ägyptischen Geschichte und auch das übrige AT. weiss nichts von der Eintheilung der ägyptischen Könige in Dynastien. Wenn man aber aus den Gen. [6] 604 (zu Gen 39) angegebenen Gründen das Emporkommen Josef's in die spätere Zeit der Herrschaft der Hyksos, als diese bereits ägyptisirt waren und ihre Könige ganz in der Weise der einheimischen Pharaonen lebten, verlegt, so muss man die Bedrückung der Israeliten in die Zeit nach der Vertreibung der Hyksos setzen. Der Hauptgrund dieser zeitlichen Ansetzung, dass bei dem Fremdenhasse der Aegypter Josef sich unter einem einheimischen Könige nicht zu seiner Stellung hätte emporschwingen können, behält seine Gültigkeit übrigens auch dann, wenn die Hyksos, wie man neuerdings angenommen hat, gar keine Semiten gewesen sein sollten, indem sie von *Lepsius* und *Maspero* für Kuschiten, von *Virchow* für Turanier, von *Lenormant* für Angehörige der nichtsemitischen Urbevölkerung der babylonischen Tiefebene und von *J. Tailor* (Academy,

10. März 1888) für asiatische Mongolen, worauf die Benennung der Inschriften Men, Menti hinweise, gehalten werden (betr. ihres Typus vgl. die Abbildung in *Riehms* HWB. [2] 55). Aber schon *Naville* (The historical Results of the Excavations in Bubastis, 1889, S. 10 ff u. Bubastis, 1891, S. 16—28), der Mesopotamien als das Heimatland der Hyksos ansieht, von wo sie infolge der Einfälle von Elamiten in das Thal des Tigris und Euphrat auswanderten, nimmt an, dass zwar die Könige der Hyksos keine Semiten, sondern Turanier waren, dass aber in der von ihnen beherrschten Bevölkerung gemischten Ursprungs das semitische Element prävalirte, wie ihre Sprache und Religion beweise; und auch *Steindorff* (Kleinere Beiträge zur Geschichte von Docenten der Leipziger Hochschule, [Festschrift zum Deutschen Historikertag in L.], 1894, S. 1—9) vertritt die Ansicht, dass sie asiatische, genauer im südlichen Syrien heimische, semitische Nomadenstämme gewesen seien, welche die allgemeinen politischen Verhältnisse Vorderasiens (wobei man eben mit *Naville* und *Ed. Meyer*, der [Gesch. des Altert. 167] die Hyksos mit den elamitischen Eroberern identificiert, an die elamitische Invasion denken kann) veranlassten in Aegypten in grösseren Massen einzufallen und welche wahrscheinlich bei den stammverwandten Fürsten Syriens, das zeitweilig durch Babylonien (nach *Winckler* Altorient. Forschungen II gegen Ende des 3. vorchristlichen Jahrhunderts, unter Hammurabi und seinem Enkel Ammisatuna) okkupiert war, einen Rückhalt hatten. Dies beweise schon ihr Name, der ursprünglich das Volk der Schasu d. h. der südsemitischen Beduinen (und erst sekundär, wie im Koptischen, als Appellativum den „Hirten") bedeutet (die Zusammensetzung *hyk-sos* resp. *haq' Schas* bezeichnet sonach nicht nach *Josephus*, dem *Krall* u. a. folgen, die *Shasu-Gefangenen*, als spätere verächtliche Bezeichnung für die einstigen fremden Zwingherrn, sondern *Häuptlinge* der *Shasu*). Ist aber die Wirksamkeit Josef's und die freundliche Aufnahme des hebräischen Hirtenstammes in Aegypten in der Hyksoszeit anzusetzen, so wird die beginnende Bedrückung der Israeliten in die Zeit nach der Vertreibung der Hyksos fallen, wo wieder einheimische Herrscher an Stelle der Hyksoskönige über die Aegypter herrschten und der Fremdenhass sich jedenfalls besonders stark geltend machte. Die weitere Frage ist nun, welcher der Könige nach der Vertreibung der Hyksos als der Pharao der Bedrückung anzusehen ist. Nun ist schon an und für sich klar, dass nicht gerade der Druck sogleich unter Ahmes, dem ersten der einheimischen Könige (*Bertheau* zur Gesch. der Isr. S. 241, *Winer*, RW. I. 607, *Knobel* EL. z. St. und noch *E. von Bunsen*, SBAP XII, 157—166, wonach der Pharao des Auszugs Amenophis I sei) begonnen zu haben braucht, weshalb *Dillm.* (EL [2] S. 4f) mit Recht die Gleichsetzung des Pharao der Bedrückung mit Ahmes zurückweist. Dazu kommt, dass die Vertreibung der Hyksos nicht mit der Eroberung ihres Hauptbollwerkes, der Stadt Avaris (im östl. Delta, unweit Tanis), durch Ahmes abgeschlossen war. Vielmehr hat dieser nur den Befreiungskampf gegen die Hyksos begonnen und erst Thutmosis dem III. (vgl. Thummosis oder Thetmosis nach *Manetho* bei *Jos.* c. Ap. 1, 14) gelang die endgültige Vertreibung der syrischen und asiatischen Nomaden, so dass seitdem

Aegypten vor den Einfällen der aus dem Lande Vertriebenen sicher war, während ein Theil des Volkes im Lande blieb und die Herrschaft der Pharaonen acceptierte. (Hiermit erweist sich auch die frühere Gleichsetzung von Amosis mit Thummosis [EL ^{2} 4], die auf die Tendenz zurückgeht beide Hyksosvertreibungen, die des Ahmes = Amosis und die des Thotmes III., als eine zu erweisen, als hinfällig.) Diese Thatsache wird bestätigt durch eine verderbte Stelle des *Manetho* bei *Jos.* (*Müller* Fragmente II, S. 567), nach der der König Misphragmuthosis die Hirten vertrieben hat; denn dieser Name besteht aus zwei: aus Misaphris oder Mesephres, einer griechischen Transkription von Menkheperra, dem Krönungsnamen Thotmes' III. und der Gräcisierung dieses Namens selber, so dass jener bei *Jos.* und *Eusebius* citirte Name sich nur als die Combinirung der zwei Kartouchen Thotmes' III. in ein Wort erweist (*Naville* Bubastis, 1891, S. 30). Da somit verschiedene Phasen der Hyksosvertreibung zu unterscheiden sind, so würde schon aus diesem Grunde eine nähere Bestimmung des Pharao der Bedrückung ebensowenig möglich sein, wie die des Pharao Josef's, wenn nicht auf anderem Wege die zeitliche Fixirung der Bedrückung der Israeliten möglich wäre. Diesen Dienst leistet der durch *Naville's* Ausgrabungen gewonnene Nachweis, dass die nach Ex 1, 11 von dem Pharao der Bedrückung unter Verwendung der Hebräer erbaute Stadt Pithom identisch ist mit dem heutigen Tell-el-Maskhûta und dass diese alte Stadt von König Ramses II. gebaut wurde (s. u. S. 10 zu 1,11). Darnach haben sich jetzt die meisten Gelehrten für Ramses II. als den Pharao der Bedrückung entschieden. Auf ihn würde auch die Angabe 2, 23, dass der Pharao der Bedrückung lange regiert hat (doch s. u. S. 28 zur St.), passen; denn er regierte nach der astronomischen Zeitbestimmung *E. Mahler's* (Zeitschrift für ägypt. Sprache u. Altertumskunde 1890, S. 32—35) von 1348—1281, also 67 Jahre lang. Als der Pharao des Auszugs hat darnach, wenn nicht Ramses II. selber, so doch einer seiner nächsten Nachfolger zu gelten. Zunächst hat man an seinen Sohn und Nachfolger Merenptaḥ gedacht und zur Bestätigung dieser Ansicht auf die Erzählung des *Manetho* bei *Jos.* c. Apion. I, 26 f (betreffs der übrigen Gewährsmänner s. *Kittel* Gesch. I 234 Anm. 2—7, vgl. S. 235 A. 4 u. 236 A. 2) von der Vertreibung der Aussätzigen, die unter der Anführung des ehemaligen Priesters Osarsiph (d. i. Osiris-Sep, eine Form des Gottes Osiris) die Aegypter bedrohten, aus Aegypten hingewiesen. Nach dieser hat der „Sohn des Ramses" Amenophis (wofür *Jul. Afric.* und *Syncellus* geradezu [A]-menephthes bieten, wodurch Amenophis als Missverständnis des Josephus oder als alter Schreibfehler in seinem Exemplar des Manetho erwiesen wäre) zunächst vor ihnen seinen Sohn Sethos und nachher sich selbst in Aethiopien in Sicherheit gebracht; endlich nach einem Aufenthalte von 13 Jahren zurückgekehrt, hat er die Aussätzigen besiegt und bis an die syrische Grenze verfolgt, was am ehesten zu den Königen Ramses II., Merenptaḥ und Seti II. passt, welche ebenfalls im Verhältniss von Vater, Sohn und Enkel zu einander stehen, während die Abweichungen auf die ägyptische Nationaleitelkeit, zugleich aber auch auf Verwechselungen zurückzuführen sind (*Lepsius, Brugsch, Ebers* [HWB. ^{2} 57], *Naville* u. a.,

s. die Literatur bei *Kittel* Gesch. I 236 A. 1). Aber gegen die Annahme, dass Merenptaḥ der Pharao des Auszugs gewesen sei, spricht nicht nur dies, dass keine Angabe der ägyptischen Monumente auf einen Kampf des Merenptaḥ gegen Auswärtige und auf seinen Tod während dieses Kampfes oder bei ihrer Verfolgung oder überhaupt gelegentlich irgend welcher Kämpfe und Unruhen hinweist, sondern auch dies, dass die äusseren Verhältnisse unter diesem Könige für das Unternehmen Mose's und der Hebräer äusserst ungünstig lagen und dass dieser siegreiche Fürst das Unternehmen mühelos hätte verhindern können. Dagegen lagen die Verhältnisse für ein solches Unternehmen und ebenso für die sich daran anschliessende Einwanderung in Palästina zur Zeit der auf Merenptaḥ des II. Tod folgenden Thronstreitigkeiten und inneren Wirren äusserst günstig. Nach dem Tode Ramses' II. hatten die Ausländer im Nilthale so grosse Macht gewonnen, dass einige Zeit später einer aus ihrem Kreise, ein Syrer namens Arsu, sich zum Könige aufschwingen konnte. Auch war in Asien damals die ägyptische Macht gebrochen und zugleich war die Kraft der Cheta d. i. der Hethiter kurz nach ihren Erfolgen über Ramses II. erlahmt und ihr Reich durch einen Einfall fremder Stämme am Anfange der Regierung Ramses' III. (um 1250), der jedenfalls Vorläufer gehabt haben wird, vernichtet worden, so dass die Hebräer in Palästina nur noch zerstreute Stämme der Hethiter vorfanden und darum leicht sich in den Besitz Palästina's, wenn auch vorläufig nur des offenen Landes, setzen konnten. Aus den angegebenen Gründen sind jetzt die Meisten in der Ansetzung des Auszugs nach Merenptaḥ und in den unruhigen Zeiten des Ueberganges von der 19. zu der 20. Dynastie einig; nur dass die einen für den Pharao des Auszugs einen der letzten Herrscher der 19. Dynastie, der Nachfolger Seti des II., des Sohnes Merenptaḥ's, Amenmeses oder Sa-Ptaḥ halten, andere an die unmittelbar folgenden Zeiten vor der Thronbesteigung des Set-Necht, des ersten Herrschers der 20. Dynastie denken, während deren der Syrer Arsu sich vorübergehend der Herrschaft über Aegypten bemächtigte (so *Wiedemann*, Aeg. Gesch. 493, und jetzt auch Nath. *Schmidt*, The external evidence of the exodus, Hebraica X, 1894, 159—174, der den Auszug geradezu in die Zeit nicht lange vor der Invasion des Arsu setzt; vgl. *Kittel* Gesch. I 236 u. A. 6). (*de Moor*, Enchaînements etc. II, 70ff. und 77 unterscheidet von dem „neuen Könige" Ex 1, 8, den er mit Hor-em-heb, den Anfänger der 19. Dynastie identificirt, den 2, 23 genannten König, dem er den Sa-Ptaḥ = Merenptaḥ II gleichsetzt, und sieht den König des Auszugs in Seti II., den Nachfolger des Sa-Ptaḥ'.) — Infolge dieser von den meisten Gelehrten aus durchschlagenden Gründen angenommenen Gleichsetzung des Pharao der Bedrückung mit Ramses II., dem Sohne Seti des I., des Begründers der 19. um 1400 beginnenden Dynastie, sind alle Hypothesen hinfällig geworden, welche die Zeit der Bedrückung früher oder später ansetzen. So hat *A. L. Lewis* (Note on the Pharao of the Exodus, SBAP XV, 1893, S. 423 f., vgl. B. XII u. XIII) die Hypothese aufgestellt, dass die Bedrückung der Israeliten während der 19. Dynastie (ca. 1600—1400) stattfand und dass die Worte „im Lande Raamses" Gen 47, 11 und „Pithom und Raamses Ex 1, 11", die in die Zeit Ramses des II.

weisen, Zusätze von alexandrinischen Juden nach der Zeit des Josephus seien; danach sieht er den ersten Bedrücker der Juden in Chuenaten, dessen älteste Tochter Meri Aten den Mose adoptierte und durch Tia, das Weib des Ai (d. i. die Thermuthis des *Josephus*) habe grosziehen lassen, und als den Pharao des Auszugs sieht er neuerdings Ramses II. an (da Chuenaten statt 37 nur 17 Jahre regiert habe, während er früher Ramses I. dafür hielt); noch früher sah er in Ramses II. oder Thotmes III. (den wiederum *A. H. Kellogg* Abraham, Joseph and Mose in Egypt, 1887, als den Pharao Josef's ansah) den Pharao der Geburtszeit des Mose und in Amentohep V. den des Auszugs. Weiter hat man neuerdings den Auszug der Israeliten und die Eroberung Palästinas durch sie mit den aus den Tel-Amarna-Briefen bekannt gewordenen Verhältnissen in Palästina um das Jahr 1400 (vgl. z. B. *Zimmern* Palästina um das Jahr 1400 v. Chr. nach neuen Quellen ZDPV XIII, 133—147) combiniert, sei es dass man die dort genannten Chabiri-Leute, die im Süden Palästina's die dem Pharao noch treu ergebenen Vasallen bedrängten und den Eingang ins Land erzwingen wollten, direct mit den ʿIbrim, den Hebräern, identificiert hat, sei es dass man in ihnen und ihren Genossen Stämme sieht, die später Glieder der „Israeliten" bildeten, und annimmt, dass diese schon ein Jahrhundert vor dem Exodus dieser in Palästina einzudringen versuchten (*Nath. Schmidt* a. a. O.; vgl. Gen.[6] 436 zu 46, 17). Für die erstere Annahme hat man auch dies geltend gemacht, dass nach der chronologischen Angabe 1 Kö 6, 1, welche das Jahr des Tempelbaues, das 4. Jahr Salomos (= 974 v. Chr.), als das 480. Jahr nach dem Auszuge bezeichnet, der Auszug in die Mitte des 15. und darnach der Anfang der Invasion der Israeliten in das Westjordanland gerade in die letzten Jahre dieses Jahrhunderts fallen würde (vgl. bei *Strack*, Kurzg. Comm. zu Gen.-Nu. S. 204). ʿEbenso hat auch *Halévy* (Rech. bibl. XX, S. 54) den Auszug der Hebräer aus Aegypten in Anknüpfung an den Kampf der Hethiter gegen die ägyptische Oberherrschaft in Syrien [um 1400] in den Gang der Ereignisse jener früheren Zeit einzureihen gesucht.' Andererseits sucht *de Moor* (Revue biblique I, 1892, S. 388/415 und II, 1893, S. 148/50) den Schwierigkeiten, die sich durch diese sich widersprechenden Zeitbestimmungen ergeben, dadurch zu entgehen, dass er einen dreifachen (!) Exodus der Hebräer annimmt, deren erster ins Jahr 1885 v. Chr. fallen soll. — Schliesslich haben einzelne Gelehrte überhaupt für unmöglich erklärt, auf Grund der biblischen Angaben die Zeit des Auszuges näher zu fixieren. Theils hat man (*Le Page Renouf*, SBLP XV, 60/62) auf die geringe Glaubwürdigkeit der Berichte hingewiesen, da doch u. a. der Name Amenophis bei *Manetho* und *Jos.* als Sohn des Rampses und Vater des Sethos, die der 19. Dynastie angehören, bezeichnet sei, während der Name Amenophis in Wirklichkeit nach der 18. Dynastie nicht mehr vorkomme (s. jedoch o. S. 5); auch dürfe aus der Thatsache, dass der Name Rameses nicht vor der 19. Dynastie vorkomme, nicht geschlossen werden, der Auszug habe nicht vor der 19. Dynastie stattfinden können, da der Name Rameses im Buche Exodus „durch Anticipation" gebraucht sein könne. Andererseits hat man darauf hingewiesen, dass sich aus der Genauigkeit der Angaben der hebräischen

Exodus-Tradition über die lokalen ägyptischen Verhältnisse nicht der Schluss ziehen lasse, als ob sie bis auf die Ereignisse selber zurückreiche (vgl. hierüber *Kittel*, Gesch. I S. 230 ff); ja man hat in Consequenz dessen behauptet, dass wir auf Grund „der bislang gefundenen Nachrichten der Aegypter" nicht das Mindeste über die Geschichte der Hebräer in Aegypten und ihre Wiederauswanderung erfahren könnten (*Stade*, Gesch. Isr. I. 127 ff, *Ed. Meyer*, Gesch. des Altert. I, 349). Unter Heranziehung der Nachrichten über die phönizischen Coloniengründungen, die mit dem Eindringen der Hebräer unter Josua in Palästina in Zusammenhang gebracht werden, hat *Büdinger* SWAW CXXV, 1891 (X. De coloniarum quarundam Phoeniciarum primordiis etc.) die Geschichtlichkeit des Auszugs der letzteren zu beweisen gesucht (s. jedoch betreffs der „phönizischen Inschrift" in Numidien auch *Kittel*, Gesch. Isr. I 264, A. 1). Mehr über diese Fragen s. bei *Ew.* Gesch. II. 110 ff, *Köhler*, bibl. Gesch. I (1875) 217 ff (wo die Literatur darüber ebenso wie bei *Kittel* ausführlich angegeben ist), *Kittel* Gesch. Isr. I. 1888, 228 ff, *Riehm's* HWB. [2] S. 1033 ff (im Artikel „Moses"); ausserdem bei *Ebers* durch Gosen zum Sinai [2] 78 ff, *Brugsch* Gesch. Aeg. 582 ff, *Maspero* Gesch. der morgenl. Völker (deutsch von Pietschmann 1877) 257 ff, *Wiedemann*, Aeg. Gesch. 491 ff und Gesch. v. Altäg. 135 ff, u. a. — V. 9 f. Der König erklärt: *siehe da das Volk der Israelsöhne zahlreicher und gewaltiger als wir*, d. h. für uns zu zahlreich und gewaltig! Die Auffassung des עַם als st. abs. (ein Volk, die Israelsöhne, *IEs. Ros. Ke.* nach *Onk.*) wird durch den Jethibh nicht nothwendig (z. B. V. 14. 4, 30. Jes 5, 24 bei אֵת, 30, 32 bei כֹּל). Ein Volk von solcher Grösse an den Grenzen kann gefährlich werden. Er will also Maassregeln ergreifen, nicht etwa mit offener Gewalt vorgehen oder gar sie austreiben, denn auf den Besitz derselben als seiner Unterthanen möchte er nicht verzichten, sondern mittelbar, auf Umwegen, ihrem weiteren Wachsthum und Aufstreben entgegenarbeiten. נְחַכְּמָה] Gen 11, 3 bei J. *wir wollen uns klug gegen es zeigen*] mit Vorsicht, kluger Berechnung und List gegen es verfahren (Prd 7, 16, vgl. Ps 105, 25), *damit es nicht* weiter *sich mehre* und dann bei einem Kriegsfall etwa gar durch offenen Anschluss an den Feind seinen Abzug aus dem Land ermögliche. Nicht um Austreibung, sondern um sichere Beherrschung dieser Fremden im Land ist es ihm zu thun. Wie ungern die Pharaonen Auswanderung ihrer Unterthanen sahen, zeigt z. B. der Friedensvertrag zwischen Ramses Miamun und dem syrischen König Chita-sir (*Brugsch* Gesch. 522 ff), worin die gegenseitige Auslieferung der Flüchtlinge ausdrücklich stipulirt wurde. Aber auch die Furcht vor Anschluss an die Feinde, zumal stammverwandte, passt ganz in diese Zeit der häufigen Shasu-Kriege (s. oben), vgl. auch die Erzählung *Jos.* c. Ap. 1, 26 über die Verbindung des Osarsiph mit den früheren Hyksos (s. S. 5). תִּקְרָאנָה] ist als 3 p. Pl. fem. vokalisirt, indem מִלְחָמָה als Collectivum *Kriege* resp. *Kriegsereignisse* (vgl. 1 Kg 5, 17) gedacht ist, ebenso wie auch Jes 27, 11. 28, 3. Hi 17, 16 vgl. Pr 1, 20. 8, 3 die Erklärung als Plural zulässig ist (*Kö.* I 607 f, vgl. 323 f), während die Fassung als Sing. unter Annahme einer emphatischen Imperfektbildung (*Ew.* § 191 c) hier wie

Ri 5, 26 und Ob 13, wo es die 2. p. Sing. m. wäre, schon darum ausser Betracht fällt, weil sich sonst mehr Beispiele dieser Bildung finden müssten, zumal da auch Ri 5, 26. Ob 13 (nach Olsh. § 226 c) anders zu lesen sein wird (Ges. § 47 A. 3); ausserdem wäre hier, in reiner Prosa, keine emphatische Form am Platz. Da nun weiter ein תִּקְרֶה מ׳ für תִּהְיֶה ungewöhnlich wäre und eine Andeutung, dass ein die Aegypter treffender Krieg in Frage stehe, kaum entbehrlich ist, so hat man (da auch an ein aram. Suff. 1 p. Pl. נָה = נָא im Pent. nicht zu denken ist) mit *Sam.* und sämmtlichen Verss. תִּקְרֶאינוּ *wird uns treffen* herzustellen (vgl. einen ähnlichen Schreibfehler Le 21, 5). Zu קרא = קָרָה vgl. Gen 42, 4. 38. 49, 1; Nif. Ex 5, 3. נִקָּרֶנוּ] Gen 24, 60; zur Sache vergleicht *Strack* die Einfälle der Hethiter in Palästina, das damals unter ägyptischer Oberherrschaft stand, seit der 2. Hälfte des 15. Jahrh., wodurch, direct oder indirect, auch Aegypten selbst bedroht wurde (s. o. S. 7). עלה] sofern es von Aegypten aus überallhin aufwärts geht, vgl. Gen 13, 1. — V. 11. Die neue ägyptische Politik gegenüber von Israel. „Der König und sein Volk *setzten über es Oberste der Frohnen*, d. h. bestellten Frohnvögte für Israel, nöthigten es also ihnen Frohnarbeiten zu thun und brachten es in ein dienstbares Verhältniss". פַּרְעֹה] s. Gen 12, 15 und KAT ² 153; im Hebr. an [פַּרְעֹה, st. c. pl.] פַּרְעוֹת Dt 32, 42 vgl. Ri 5, 2 angelautet, aber nicht umgekehrt ein ins Egyptische übergegangenes rein semitisches Wort (so *le Page Renouf* SBLPXV, 421 f). מַס, etymologisch noch immer unklar, wird hier wenigstens von LXX Vulg. *τὰ ἔργα* übersetzt; an andern Stellen (z. B. 1 Kg 5, 27) bedeutet es freilich in kollektivem Sinne die Frohnarbeiter. (Mit einem angeblichen hieroglyphischen *mās* = tributum wird es in Speaker's Bible I 484 zusammengebracht; nach *Hitzig* zu Hi 6, 14 wäre es von מסס = מששׁ, ar. مشّ *kleinweise wegnehmen* abzuleiten.) *„um es zu demüthigen durch ihre Lastarbeiten*] um es herabzudrücken und niederzuhalten, damit es nicht auf hohe Gedanken und gefährliche Pläne käme (5, 5. 9). Aristot. pol. 8, 11 (p. 224, 27 ff. Bekk.) erwähnt dies als eine Massregel der Tyrannen und führt als Beispiel die ägyptischen Pyramiden an. Zugleich wollte man damit die Vermehrung schwächen. Denn in gedrückten und elenden Zuständen nimmt die Population nicht so zu wie in glücklichen (Sach 9, 17. Ps 72, 16)." עָרֵי מִסְכְּנוֹת] sind jedenfalls *Städte mit Vorrathshäusern* (eig. nach *Del.* Proll. 186 *Verpflegungsstätten*, von סָכַן, vgl. 1 Kg 1, 2. 4; wenn nicht nach *Str.* transponirt aus מכונות von כון, wogegen aber spricht, dass כון nur späthebräisch ist) oder *Magazinen* (*Targ.*, *Peš.*, *Saad.*, *Gr. Ven.*), „die man aber befestigte, wonach die LXX durch *πόλεις ὀχυραί* erklären". Sie erscheinen sonst theils zur Aufhewahrung des Erndteertrags (2 Chr 32, 28), theils auch für Handelszwecke (1 Kg 9, 19. 2 Chr 8, 4. 6. 17, 12, s. *Ew.* Gesch. II. 20 f), und waren in Kriegszeiten Gegenstände der Zerstörung der Feinde (2 Chr 16, 4). Hier in dem Grenzlande dienten sie als Proviant- und Waaren-Niederlagen für den auswärtigen Handel und für Kriegszwecke. „Man hat nämlich die beiden genannten Städte in Gosen vorauszusetzen, wo die Hebräer wohnten"; dass es in Pithom solche Magazine gab, ist jetzt

durch die Ausgrabungen *Naville's* (s. u.) bestätigt worden. Eine Abbildung der Füllung eines solchen Vorrathsraumes in *Riehm's* HWB 2 51 und des Speichers selber bei *Wiedemann*, Gesch. von Alt-Äg. Calw 1891, S. 127. An *Tempelstädte* (wie *Brugsch* Gesch. 549 פי־תם deuten möchte, mit Beziehung auf ägyptisches *mesket*, *meskenet* Heiligthum) oder an *Residenzstädte* (so nach arab. سكن *Lansing*, Pithom the treasure city, Monthly Interpreter, Nov. 1885, p. 32—50) zu denken, erlaubt der hebräische Sprachgebrauch nicht. *Pithom*] oder *Pathum*, jedoch nach *Mommsen* SBAW 1887, S. 363 nicht identisch mit *Πάτουμος* bei Herod. 2, 158, weil die dort bezeichnete Lokalität in der Nähe von Bubastis auf Thou oder Arabia, von welcher der *νόμος Ἀραβίας* (s. u.) den Namen hatte, zutrifft, weshalb die bisher allgemein angenommene Identifikation von Patumos und Pithom, wie so manche ähnliche auf Gleichklang gebaute aufzugeben ist; im AT. nur hier (jedoch viell. nach *Halévy* JA VIII, 19, 370 f auch Jer 44, 1. 15 zu lesen). Bis auf die von *E. Naville* im Frühjahr 1883 für den Egypt Exploration Fund in Tell el-Maskhuta gemachten Ausgrabungen (s. bes. N., The Store-City of Pithom etc. London 1885, S. 5 ff; weitere Literatur hierüber s. ZDPV VII 262, VIII 325, X 125 f, XI 130, XII 122) war die 1849 von *Lepsius* Chronol. S. 348 f aufgestellte und noch 1883 (BÄgZ. S. 41—53) gegen *Naville* wiederholte Annahme über die Lage von Pithom und Ramses in unbestrittener Geltung. Nach ihr lagen die beiden Städte an dem alten Pharaonenkanale, der von Bubastis (j. Zagazig) durch das Wadi Tumilat gegen den h. Timsah-See hinlief: Pithom bei Tell el-Kebîr, etwa 33 Km westlich von dem mit Ramses identificierten Abu Keischib (j. Tell el-Makshuta, weshalb die dortige Bahnstation „Ramses" benannt wurde). Für die westlichere Lage von P. machte man Herod. II. 158 (wo es heisst, dass bei Patumos das Nilwasser in den Kanal eintrat) und eine Angabe des Itinerarium Antonini edd. *Wesseling* p. 162 f über Thou (das man mit Pithom identificirte, wogegen schon *Naville* die Identificirung von Thou mit P. für unwahrscheinlich erklärte) geltend [doch beziehen sich beide Stellen nach *Mommsen* a. a. O. S. 363 nicht auf Pithom, sondern auf Thou = *Ἀραβία*; s. o.]; und zum Erweise der östlicheren Lage von Ramses verwies man auf die Angabe Ex 12, 37 (Nu 33, 5) und schloss hieraus, dass Ramses an der Grenze gelegen habe, zumal da eine befestigte Magazinstadt zur Verproviantirung nach Asien ziehender Heere an dem Ausgange des Kanales an der Ostgrenze des Landes erwartet werden müsse. Aber Pithom lag umgekehrt gerade an der Stelle des j. Tell el-Maskhuta (*Bäd.* Unteräg. 441), wie sich durch die Ausgrabungen aus folgenden Gründen ergeben hat (von *L. Dickermann* SBAP Mai 1883, S. V ff für noch zweifelhaft erklärt, während *Stanley Lane-Poole*, *Ebers*, *Pierret*, *Maspero* u. a. es sogleich unumwunden anerkannten): die von *Nav.* aufgedeckte Stadt war eine Gründung Ramses' II., weil in den monumentalen Resten wohl verschiedene jüngere, aber keine älteren Königsnamen als Ramses' II. aufzufinden waren, und eine Magazinstadt wegen des aufgefundenen weitausgedehnten, aus Ziegeln errichteten Bauwerkes mit oben offenen Gemächern, die als

Vorratsräume dienten, zu denen man nach bildlichen Darstellungen auf Treppen hinanstieg, um das Getreide hineinzuschütten (vgl. z. E. *Ebers* in *Riehm's* HWB [2] 1229, während *Lansing* a. a. O. diese Höhlen von den Erdausgrabungen herleiten wollte, die man für die Backsteindämme zur Abhaltung der Ueberschwemmungen von der Stadt gemacht habe). Ferner ist „fast mit Sicherheit" anzunehmen (was *Lepsius* BÄgZ 1883, S. 41—47 auf Grund des zunächst vorliegenden Materiales als nicht genügend bewiesen bestritt), dass diese Stadt den Namen Patum trug, weil es auf der Inschrift des Priesters Auhau heisst, sein Name solle mit seiner Statue in der Wohnung des Tum (d. i. Pithom) bleiben, wie auch der Ortsgouverneur der Stadt unter König Osorkon II. namens Ankh renp nefer auf seiner Statue als „der gute Gouverneur der Wohnung des Tum" bezeichnet wird und die zum Tempel der Stadt gehörigen Monumente dem Gotte Tum geweiht sind. Schliesslich ergiebt sich aus der Wiedergabe der Wendung „Heroonpolis im Lande des Ramses" Gen 46, 28 vgl. 29 LXX durch „bei Pithom der Stadt im Lande des Ramses" in der memphitischen Uebersetzung dies, dass man zur Zeit ihrer Abfassung noch gewusst zu haben scheint, dass das spätere Hero oder Heroonpolis an der Stelle des älteren Pithom gelegen hat (oder vielmehr in dessen nächster Nachbarschaft, wie sich nach *Mommsen* a. a. O. S. 363 f aus dem Berichte über die wahrsch. in der 2. Hälfte des 4. Jahrh. unternommene Pilgerfahrt der Silvia Aquitana [edd. Gamurrini Rom 1887 u. d. T. S. Hilarii tractatus ... et S. Silviae Aqu. peregrinatio etc.] deshalb ergiebt, weil sie Pithom von Heroonpolis unterscheidet, weshalb es auch nicht gerathen ist, mit *Nav.* p. 7 u. 30 Hero als den jüngeren Namen für Pithom anzusehen). Dies ist jetzt durch den in einer Mauer der römischen Niederlassung hart an den Ruinen von Pithom gefundenen Stein mit der Inschrift ERO CASTRA (Eph. Epigr. V, Nr. 14) erwiesen. Also lag Hero nicht in der Gegend des j. Suês (EL [2] 7); und *d'Anville* Mémoires etc. 1766, *Quatremère*, *du Bois-Aymé*, *Linant Bey* und *Kiepert* Lehrb. der a. Geogr. S. 199 u. a. waren bereits auf dem richtigen Wege, indem sie, meist nach den LXX und dem Itin., Hero mit Abu-Keischib gleichsetzten (dagg. *Lepsius* Chronol. 345 um 3 engl. Meilen weiter östlich bei Muqfar). Wenn nun die klassischen Schriftsteller von Theophrast (hist. plant. 4, 7. 9, 4) bis Claudius Ptolemaeus und Arrian den westlichen Arm des rothen Meeres nach Hero benennen oder ihn resp. die Schifffahrt bei Hero, genauer bei Arsinoë oder Cleopatris, bis wohin die Ptolemäer den in dem arab. Meerbusen mittelst eines Schleussenwerkes einmündenden Nilkanal führten, einmünden lassen (s. z. B. *Strabo* 16, 2. 30. 17, 1. *Plin.* V § 65), so muss sich damals der westliche Arm des rothen Meeres viel weiter nach Norden, jedenfalls bis zum Timsah-See erstreckt haben und erst später versandet sein (so *Naville* a. a. O. S. 21, wie schon früher *du Bois-Aymé*), oder die Verbindung zwischen dem Golfe von Suês und den jetzigen Bitterseeen, sowie dem Timsah-See war künstlich, durch einen Kanal, bewirkt (so *Lepsius* Chronol. 347—354), wofür man dies geltend machen kann, dass die ungefähre Gleichheit des Nordendes des rothen Meeres von den Alten bezeugt ist. So im wesentlichen *Dillmann*

„Ueber Pithom, Hero, Klysma nach Naville“ SBAW 1885, S. 889/898, wozu aber *Mommsen* ebenda 1887, S. 357—364 zu vergleichen ist (vgl. auch ZdPV VIII, 219 ff). Betreffs der Lage von Pithom urtheilt ebenso *Brugsch* Deutsche Revue IX (1884) 335—358, während er früher (ebenda VIII, 48 ff) Pithom unweit Abaris an dem zum pelusischen Nilarme gehörenden Canale Schi-hur gelegen sein liess (vgl. noch Jüd. Lit.-Blatt 1890, S. 53 f. 59 f. 63 f. 67). Ganz werthlos ist die alte jüdisch-arabische Identification von Pithom mit Fajjum. Vgl. noch zu 13, 20. — Raʿmses] von wo aus nach 12, 37. Nu 33, 3. 5 der Auszug geschah, wurde früher nach *Lepsius* Chronol. 345 ff. von *Brugsch*, geogr. Inschr. I (1857) S. 266, *Ewald*, *Unger*, *Scheiden* u. a. mit Abu Keischib, dem j. Tell el Maskhûta, das aber jetzt sicher als Pithom = Heroonpolis erkannt ist, identificirt. Andere wie *Brugsch* hist. d'Ég.[2] 135 u. l'Exode 1875 p. 21 ff, *Köhler* bibl. Gesch. I 206, *Kittel* Gesch. I 238 A. 5, *Ed. Meyer* Gesch. des Altert. I § 240 A., *Ebers* in Riehm's HWB.[2] 1284 vgl. 1871 setzen es mit dem zwar weit älteren, aber von Ramses II. als Residenzstadt bevorzugten und durch Bauten verschönerten Zoan = Tanis (j. Ṣān el-Hager, am tanitischen Meerarme) gleich, dessen Ueberreste jetzt durch die von Flinders Petrie geleiteten Ausgrabungen des Egypt Exploration Fund freigelegt worden sind (*Fl. P.*, Tanis I 1885, II 1888), wogegen aber geltend zu machen ist, dass Tanis, wo es einen eigenen Pa-Rameses genannten Stadttheil gegeben haben soll, in Nu 13, 22 und an anderen Stellen des A.T. immer צֹעַן heisst (NDJ 72 zu Nu 13, 22). Noch weniger kann die Ansicht von *Brugsch* (Deutsche Revue IX 1884, s. o.), dass die Stadt R. an der Ostseite der unteren pelusischen Mündung gelegen habe, bei der grossen Entfernung dieses Ortes von Pithom ernstlich in Betracht kommen und am wenigstens die sonderbare Identification von R. mit Pelusium (= סִין Ez 30, 15) im Targ. jer. I u. II. Andererseits ist die Lage der Stadt noch nicht näher bestimmt. *Naville* Land of Goshen (1887) p. 18 u. 20 vermuthet sie im Wadi Tumilat, westlich von Pithom = Tell el Maskhuta in der Richtung nach Bubastis hin, nicht weit vom j. Tell el-Kebîr (*Bäd.* Unteräg. 440), in der Nähe von Phacusa d. i. Pa-Kes, dem Hauptorte des Nomos *Ἀραβία* (vgl. Gen 45, 10. 46, 34 LXX *Γεσὲμ Ἀραβίας* für גֹּשֶׁן, welcher Name wahrsch. aus Kes, Kesem semitisirt ist). Von der Stadt Ramses hat die umliegende Gegend den Namen אֶרֶץ רַעַמְסֵס, der bei P Gen 47, 11 für גֹּשֶׁן steht, obwohl das „Land Ramses“ einen etwas grösseren Umfang hatte als Gosen (zwischen Zagazig im W., Tell el-Kebîr im O und über Belbeis hinaus im S, s. Gen.[6] 431 zu 45, 10; vgl. S. 439 u. 441 f), da die LXX, jedenfalls auf Grund ihrer genauen Lokalkenntniss (weshalb die von *Lag.* GgN 1890, S. 159 vorgeschlagene Correctur des MT nicht am Platze ist; so Gen.[6] 439), das östlicher, also nicht im eigentlichen Gosen gelegene Pithom = Heroonpolis dazurechnen. (Nach *Nav.* Goshen p. 18. 20, Store-city of Pithom[3] p. 9 ff wäre das „Land Ramses“ direct nach Ramses II., der in jener Gegend viel gebaut hatte, benannt worden, weil er darunter die Landschaft um Pithom versteht.) Zu dieser Ortsbestimmung von Ramses stimmt dies, dass nach dem Reiseberichte der Silvia Aquitana (s. o.

S. 11) Ramesse zwischen Heroonpolis (hinter Pithom in der Richtung von Klysma = Suês her) und der Stadt Arabia = Thou (in der Nähe von Bubastis, schon von Herod. 2, 158 erwähnt) lag, 12 Milien von Hero und 4 von Arabia entfernt. — Im Uebrigen bietet die Erwähnung der Stadt Raamses (vorausgesetzt, dass hier der Name nicht auf einer chronologischen Anticipation beruht) ebenso wie die von Pithom (S. 10) einen chronologischen Anhaltspunkt für diese Geschichten. Sie setzt einen König Raamses voraus; ein König dieses Namens kommt aber vor dem 15. König des XVIII. Hauses nach den Manethonischen Listen nicht vor, aber nach allem, was wir noch wissen, war es nicht er, sondern erst sein zweiter Nachfolger Ramses II. Meramen (Miamun), der die grossen und vielen Bauten in Unterägypten ausführen liess. Auf ihn also führt auch diese chronologische Andeutung, und diese schwere Bedrückung der Israeliten fällt hiernach erst in die letzte Zeit ihres ägyptischen Aufenthalts (gegen *Jos.* ant. 2, 9, 1). Nach *Lag.* (GgN 1890, S. 156) wäre freilich das ו vor רעמסס (was er רַעַמְסֵס vokalisirt!) zu streichen (weil nach *Ceriani* Monum. sacra et profana II. 127 in LXX das *και* vor *Ραμεσσῆ* als dem Aq. Symm. Theod. gehörig bezeichnet ist, woraus sich jedoch nicht unmittelbar auf MT zurückschliessen lässt) und darnach zu übersetzen: „das von R. gegründete, im R.-Lande gelegene P.“ — V. 12. „Die Maassregel war aber erfolglos. Denn mit der fortgehenden Bedrückung hielt die Vermehrung gleichen Schritt, so dass sie keineswegs abnahm. פָּרַץ] wie Gen 28, 14. 30, 30. 43“ bei J. Die Folge war, dass die Aegypter ein unheimliches Grauen vor diesem Volke ankam, sie eine höhere Macht dahinter vermutheten. ויקצו] Subj. die Aegypter, was LXX noch ausdrücklich geben; קוץ] wie Nu 22, 3 = Furcht haben vor jem. — V. 13 f. nach P; doch dürfte בְּפָרֶךְ — בַּעֲבֹדָה (*Nöld. Wl.*) aus E oder J, und את־כל עב' von R eingesetzt sein. Die Aegypter hielten sie zur Sklavenarbeit an oder knechteten sie *mit Bedrückung*, mit hartem Zwang; הֶעֱבִיד wie 6, 5 (dagg. Jer 17, 4 mit doppeltem Acc. *dienen lassen*, *dienstbar machen*) und פָּרֶךְ wie Le 25, 43. 46. 53, beides bei P (zu פָּרֶךְ s. Driver JPh XI 210; Introd.[5] 126). „Und sie verbitterten ihr Leben *durch harte Arbeit in Lehm und Ziegeln*, indem sie dieselben nöthigten, Lehm zu bearbeiten und Ziegel daraus zu verfertigen für die ägyptischen Bauten (s. 5, 7 f)“, *und durch allerlei Arbeit im Felde* „z. B. Bewässerung des Bodens, ein sehr beschwerliches Geschäft (Deut 11, 10). Jos. ant. 2, 9, 1 führt als Arbeiten an die Anlegung von Nilcanälen und Dämmen, sowie die Erbauung von Mauern um die Städte und von Pyramiden“, das letztere freilich unpassend genug, da die Pyramiden Niederägypten fremd sind. Philo vit. Mos. 1, 7 nennt ebenfalls Kanäle graben. Sonst verwandten die ägyptischen Könige zu solchen Arbeiten, bei denen viel Menschen umkamen (so bei dem Kanalbau des Necho nach Her. II, 158 mehr als 120000 seiner Unterthanen), Kriegsgefangene, wie man z. B. in dem Wandgemälde der Grabkapelle von Abd-el-Qurna zu Theben (abgebildet bei *Brugsch* hist. d'Ég.[1] 1859 p. 106, in *Schenkel* BL. I. 65 und in *Riehm's* HWB.[2] S. 50) asiatische Kriegsgefangene unter Aufsicht ihrer Frohnvögte Ziegel streichen und mauern sieht, zur Herstellung

eines Ammonstempels unter Thutmes III. Auch kann über das Ziegelverfertigen der bei *Brugsch* S. 174 angeführte Text aus dem hieratischen Papyrus Anastasi III. verglichen werden. Die arbeitenden Hebräer selbst aber sind bis jetzt monumental nicht nachzuweisen: die Arbeiterclasse *Apuriu*, in amtlichen Texten aus der Zeit Ramses II., auf dem Leydener Papyrus I. 348. 349, welche seiner Zeit *Chabas* und noch *Ebers* Durch Gosen[2] 505f u. in *Riehms* HWB.[2] 1230 frischweg als Hebräer erklärten, werden Israeliten nicht sein können, da sie auch noch später, noch unter Ramses IV., erwähnt werden (*Unger* S. 202; *Eisenlohr* SBAT. I. p. 356; Speaker's Bible I. 466; *Brugsch* Gesch. 541. 582f. 622; *Wiedemann* Äg. Gesch. 491; *Köhler* bibl. Gesch. I. 240; nach *Ed. Meyer* ZAT VIII, 46 ein appell.-*Arbeiter*). Uebrigens hat auch die einstige Identificirung der Hyksos mit den Hebräern (so nach Jos. noch Hengstenberg u. a.) als definitiv aufgegeben zu gelten. [אֵת כָּל־עֲבֹדָתָם bei P erwartete man das distribuirende בְּ oder בִּ (z. B. Gen 9, 2. 10. 23, 18; V. 10. Ex 14, 28); hier der Acc., unter Einwirkung des Verb. des Relativsatzes, durch eine Art Attraktion (vgl. Sach 7, 7. 8, 17 einige stärkere Fälle); LXX: *κατὰ πάντα τὰ ἔργα.* [אֲשֶׁר עָבְדוּ בָהֶם] *welche sie arbeiteten durch sie*, d. h. welche sie durch die Israeliten ausführen liessen oder ihnen auflegten, vgl. Le 25, 39. 46 bei P, und sonst Jer 22, 13. 25, 14. 27, 7. 30, 8. 34, 9f. Ez 34, 27. „Die vorliegende Stelle erzählt, was schon V. 11 f. erzählt und sogar seinem Erfolg nach beschrieben ist; sie hängt mit V. 7 zusammen und setzt den Bericht des P fort. Den P verrathen auch die Ausdrücke und das Reden von Israel im Plur., während V. 11 f. der Sing. gebraucht ist. Wie er nichts von der Furcht der Aegypter vor dem wachsenden Israel weiss, so sagt er auch nichts vom Zweck der Bedrückung, sondern führt diese einfach als Thatsache an". — V. 15 ff. schliesst sich an V. 12 an. Bei der Erfolglosigkeit seiner Politik geht der König sogar so weit, den Hebammen zu befehlen, dass sie die männlichen Kinder der Hebräer bei der Geburt umbringen sollen. [לַמְיַלֶּדֶת הָע'] nach den Mass. (wegen des Artikels an מְיַלֶּדֶת) *den hebräischen Wehmüttern*, dagegen nach LXX *Vulg.* (Jos. ant. 2, 9, 2) *ταῖς μαίαις τῶν Ἑβραίων*, wobei wohl an Aegyptierinnen gedacht wurde (vgl. לְכָל־עַמּוֹ V. 22). An eine Hebammenzunft unter den Hebräern, von welcher die 2 genannten die Vorsteherinnen gewesen wären (*1Es. Ros. Kn. Ke.*) ist nicht zu denken, da sie nach V. 19 selten genug gebraucht wurden. Die zwei sind genannt und nur sie, weil ihre Namen in der Sage als Namen solcher fortlebten, welche in jenen schweren Zeiten um die hebräischen Weiber sich hoch verdient gemacht haben, und zu Mustern gottesfürchtiger, rechtschaffener Hilfsfrauen verklärt waren (s. auch *Ew.* Gesch. I. S. 425). Ob die Namen hebraisirte ägyptische Wörter seien, ist zur Zeit nicht auszumachen; in LXX für שִׁפְרָה *Σεπφώρα* wie für צִפֹּרָה 2, 21 (*Lag.* Nom. 9). Die vorgeschlagenen Etymologien sind theils zu verwerfen, theils wenig ansprechend z. B. שִׁפְרָה Tochter der Sonne (*Buns.*), la dignité de Ra (*Chabas* recherches p. 145 f), prolific (Speaker's Bible I. 252 f), פּוּעָה die gebären macht (*Buns.*), childbearing (Speak. B.). — V. 16. Zur Wiederholung des ויאמר vgl. Gen. 22, 7. 46, 2. [וראיתן על־האּ] in

dieser vielerklärten Stelle (vgl. dazu ausser *Ros.* und *Ges.* th. p. 17 und Add. p. 63 noch die Erörterungen in den Stud. und Krit. 1834 S. 81 ff von *Rettig*, S. 626 ff von *Böttcher*, S. 641 ff von *Redslob*, 1842 S. 1048 ff von *E. Meier*, und *Böttch.* n. Aehrenl. 1. 27) ist zum voraus abzuweisen: *sehet auf die Hoden* (*Redsl. Maur.*) und *auf die beiden Geschlechter* (*Mei. Fürst*), da abgesehen von den unerwiesenen Bedeutungen jede Angabe, *auf was* sie zu sehen haben, zumal Hebammen gegenüber, unnöthig, weil selbstverständlich, war, und vielmehr festzuhalten, dass der Zusammenhang (vgl. V. 19) eine Anweisung, während oder sofort nach der Geburt das Kind zu tödten, erfordert. Da nun die Bedeutung *cornua uteri* oder die beiden Ränder der Mutterscheide (*Kimchi* u. *Parchon* [nach dem hebr. מַשְׁבֵּר], *Grot. Rett. Kn. Ke. Geiger* Urschr. 393 f.) für אָבְנַיִם sich nicht erweisen lässt, indem theils die Ableitung von בָּנִים mit davorgesetztem א unthunlich (während *Barth* ZDMG 42, 346 A. 3 die Ableitung von בָּנָה für möglich hält), theils eine Uebertragung des Ausdrucks in der Bedeutung *die beiden Töpferscheiben*, auf welchen der Töpfer seine Gebilde aufarbeitet (Jer 18, 3), bei der völligen Unähnlichkeit der Gegenstände unmöglich ist, auch zur Bezeichnung einer *Badewanne* (*Vat. Ges. de W. Buns. Kal.*) der Ausdruck, selbst wenn man אַבְּנַיִם vokalisirte, sich in keiner Weise schickt, „ohnedem das Geschlecht des Kindleins nicht erst über der Wanne, d. h. beim Baden erkannt wurde", so scheint nichts übrig zu bleiben, als עַל־הָאָ֫ *auf dem Gebärstuhl* (*Targ. Saad. Abus.*, *Ar. Erp.*, *Ven. Gr.*, Exod. r. [wo aber auch die unpassende Bedeutung *Gebärmutter*, s. *Wünsche* S. 360], *Ben Koreisch* bei IEs. [nach dem neuhebr. מִשְׁבֵּר bei *Levy* NhW. III. 268], *Abulw.*, *Raš. Luth. Cler. Fuller* misc. 5, 19) zu verstehen. Gegen diese Auslegung spricht dies, dass die δίφροι λοχειαῖοι (λοχεῖοι, *Suid.* nach Artemidor) in der classischen Welt und nach *Ploss*, das Weib in der Natur- und Völkerkunde[1], 1885, II, 232 auch in Aegypten erst in der Zeit n. Ch. nachzuweisen sind (dagegen bei den Israeliten, wie das talmud. Wort מַשְׁבֵּר zeigt, mindestens schon 100 Jahre v. Ch.; s. *Ploss*[2] II 177), wiewohl in Aegypten, dem Land der Heilkunde und Künste, wo nach V. 19 auch in diesem Gebiet die Kunst schon an die Stelle der Natur getreten war, doch schon frühe besondere Sitze zu diesem Zweck vorhanden gewesen sein könnten, wie „sie im heutigen Aegypten allerdings im Gebrauch sind (*Lane* Sitten III. 136 f)", wenn gleich die monumentale Erläuterung dafür noch fehlt (vgl. *Cesnola* Coll. fr. Cypern Nr. 614 nach dem Amerik.-engl. Lexikon von Brown; *Egli*, Zu Ex. 1, 16 in ZWTh. XXIV, 206 ff, will das hohe Alter des Gebärstuhls dadurch erweisen, dass schon das Alttürkische nach *Zenker*, türk.-ar.-pers. HWB S. 119 ein Wort dafür hat: öreke). Auch ihre Benennung *die beiden Platten* oder *Scheiben* liesse sich erklären und wäre es auch nur aus der Aehnlichkeit mit den Scheiben des Töpfers. Noch besser passt es zu dem Worte אבנים, was dann am einfachsten אַבְּנַיִם zu vokalisieren ist (zumal da die Vokalisation mit ŏ wahrsch. nur auf Zusammenstellung mit אֲבָנִים Pr 25, 11 beruht, indem man die eigentliche Bedeutung nicht mehr kannte), wenn man mit *Ploss*, das Weib[2], 1887, II S. 177 ff an die beiden flachen Steine resp. an die

beiden Stützen von Ziegelsteinen, die in geringem Abstande von einander aufgethürmt sind, denkt, welche bei semitischen Völkerschaften die Frauen beim Gebären verwendeten, indem sie wohl wie noch heute die Kalmückinnen und die Perserinnen ihre Kniee und Hände darauf stützten (s. a. a. O. die Abbildung Nr. 49) oder auf denen sie aufsassen (lezteres wegen Peš. weniger gut). Zu übertragen wäre bei dieser Auslegung: *so sehet auf den Steinen,* d. h. die Gebärende auf den St., also noch während des Geburtsactes, nicht erst später; denn die Tödtung soll erfolgen, ohne Wissen der Aeltern, so lange das Kind noch unter den Händen der Hebamme ist. Und diesen Sinn scheinen die LXX *Vulg. Peš.* mit ihrer freien Uebersetzung (ὅταν . . ὦσι πρὸς τῷ τίκτειν, ܡܐ ܕܒܪܟܢ *wenn sie niederknieen* sc. um zu gebären) ausdrücken zu wollen. Entfernter liegt die andere Möglichkeit, den Ausdruck als eine vom Töpferhandwerk hergenommene sprichwörtliche Redensart: noch *auf den Scheiben*, ehe das Gebilde von den Scheiben gelöst ist (*Böttch.* n. Aehr.), noch während des Aktes oder *auf der Stelle* zu nehmen, wogegen die von *Ew.* (Gesch. I. 22 f) vorgeschlagene Vermittlung dieses Sinnes *auf den beiden Rädern,* d. h. mitten im Fahren, ohne Aufenthalt, *flugs* (unter Berufung auf Pr 25, 11) nicht zu billigen ist, schon weil sie dem אבנים ein אפנים substituirt. Eine Textänderung ist nach dem Obigen nicht nöthig; also auch nicht der Vorschlag *Stade's* (ZATW VI, 1886, S. 154 f), der nach Gen 30, 3. 50, 23. Hi 3, 12 עַל הַבִּרְכַּיִם (*auf die Kniee* sc. der die Kreissende auf ihrem Schoosse haltenden Person) zu lesen vorschlägt und zur Begründung auf *Peš.* verweist, deren Uebersetzung auf falsche Beziehung des הַבִּרְכַּיִם auf die Kreissende selber zurückgehe; auch wäre, wenn ursprünglich geschrieben war הַבָּנִים *die Kinder* (*Selwyn* in Speaker's B. I. 253), die Aenderung in אבנים unverständlich. וַהֲמִתֶּן] *Ew.* § 196, b; *Ges.* § 72 A. 6. וָחָיָה] für חַיָּה 3 p. S. f. des Prf. von חַי (vgl. Gen 3, 22) mit aufgehobener Verdoppelung infolge der pausalen Dehnung des ă zu ā *Ew.* § 194, a; *Ges.* § 76, 2, f, und וָ nach *Ew.* § 243, a (im *Sam.* והיתה). — V. 17—19. „Die Hebammen waren aber gottesfürchtig und liessen sich zu solcher Unmenschlichkeit nicht brauchen". הַיְלָדִים] s. Gen.[6] 418, 421 (zu 42, 22). ותיראן] über die Schreibung ן' für נה hier und V. 18 f s. *Ew.* 232, e; Ges. § 47 A. 3. „Zur Rede gestellt erklärten sie, die Hebräerinnen wären nicht wie die verweichlichten und schwächlichen Aegyptierinnen, sondern חָיוֹת" (von חָיֶה; wenn nicht besser, entsprechend וָחָיָה V. 16, = חַיּוֹת mit Aufhebung der Verdoppelung [wiewohl hier keine Verlängerung des ă in der Pausa vorliegt, weshalb einfacher חַיּוֹת dafür zu lesen ist], s. *Kö.* I. 596) *lebenskräftig, gesund* (falsch *Symm.*, *Targ.*, *Hier.*, *Ara.*, *Raš.*, *JDMich.*: *kundig* sc. der Hebammenkunst, nach dem aram. חַיְּתָא, ܚܝܬܐ *Hebamme*) und vollenden die Geburt, ehe die Hebammen ankämen. Wenn aber חָיוֹת, entsprechend neuhebr. חיָה, jüd.-aram. חַיְּתָא, *Gebärerinnen, Wöchnerinnen* bedeutet (in welchem Falle man auch besser חַיּוֹת liest), so ist כִּי ח' הֵנָּה zu übersetzen: *wenn sie gebären* (*Buhl* in Ges. WB.[12] 235). „Sie thun so, als ob sie *immer* erst nach der Geburt ankämen, täuschen also den König". Aber für die meisten Fälle hatten sie gewiss Recht. Und der König „bestraft sie

nicht, muss daher die Sache glaublich gefunden haben. Die Araberinnen gebären ausserordentlich leicht und schnell (*Brown* Reisen 399; *Mungo Park* letzte Reise 24, *Burkh.* Bed. 78), wie die Morgenländerinnen überhaupt; die Vornehme ist bisweilen schon entbunden, ehe die Hebamme kommt, und die Weiber niedern Standes entbinden sich oft selbst (*Morier* zweite Reise 114; *Tischendorf* R. I. 108)". — V. 20. „Israel mehrte sich also ungehindert, während Gott den Hebammen Wohlthaten erwies (חַיּוֹת Gen 12, 16. 32, 10. 13)". — V. 21. Da V. 22 sich an V. 20b anschliesst, und V. 21 nur V. 20a wieder aufnimmt, so scheint V. 21 (trotz האלהים, für das hier nicht יהוה stehen konnte, s. zu V. 15) aus J nachgetragen zu sein. *er machte ihnen Häuser*, d. i. „gab ihnen Nachkommen, Familie (s. zu Gen. 16, 2; vgl. *P. Haupt* J. Hopkins Univ. Circ. XIII, Nr. 114), dies zum Lohn für ihr religiöses Verhalten. Kinderreichthum galt als grosses Glück (Gen 24, 60. 30, 11. 13) und als göttlicher Lohn für Frömmigkeit (Ex 23, 26. Dt 7, 14. Ps 127, 3. 128, 3 f.). לָהֶם] für לָהֵן wie 2, 17. Gen 31, 9. 32, 16. 41, 23", nicht masc., wie *Geiger* Urschr. 464 meint, indem er zugleich die Lesart וַיַּעַשׂ in LXX (als 3 p. fem. Pl. gefasst; über *Aq.* und *Symm.* s. *Field*) als die ursprüngliche zu erweisen sucht; vgl. *Diehl* das Pronomen personale suffixum 2. u. 3. pers. plur. des Hebr. in der at. Ueberl. 1895. S. 47 und betr. 2, 17 S. 54 f. — V. 22. „Da der König durch die Hebammen seinen Zweck nicht erreicht, so erlässt er das allgemeine Gebot an sein *ganzes* Volk, jeden männlichen Neugeborenen (vgl. Jos. 5, 5) bei den Hebräern" (לעברים *Sam. LXX Targ. jer. I* hinter הַיְלוֹד dürfte ursprünglich im Text gestanden haben) „in den Nil (Gen. 41, 1) zu werfen, und bloss die Töchter leben zu lassen. In ähnlicher Weise soll König Bocchoris einst alle Unreinen seines Landes in das Meer haben werfen lassen (Lysim. bei Jos. c. Ap. 1, 34) und von Busiris wird berichtet, er habe alle Fremden umgebracht, die sein Gebiet berührten (Isocr. laud. Busir. p. 442). Die spartanische Obrigkeit liess von Zeit zu Zeit die Heloten einzeln (Plut. Lycurg. 28), einmal auch eine Masse von 2000 (Thucyd. 4, 80) umbringen." Der Befehl des Königs, welcher wenn befolgt den völligen Untergang des Volks nach sich ziehen musste, ist freilich thöricht (*Kn.*), und man wird wohl fragen müssen, warum er, wenn er einmal solche Absichten hatte, nur die Tödtung der Neugebornen befohlen habe; auch ist mit Recht bemerkt (*Kn.*), dass solche Ausrottungsversuche weder zu der späteren Weigerung der ägyptischen Regierung (freilich unter einem andern König), die Hebräer zu entlassen, noch zu deren späterem Verlangen einer Rückkehr nach Aegypten (Nu 14, 4) und zu ihrem Volkreichthum beim Auszug (Ex 12, 37) stimme. „Und jedenfalls hatten die königlichen Verfügungen, wenn solche wirklich ergingen, keinen langen Bestand und trafen wohl auch nicht das gesammte Israel, da dieses gewiss nicht ganz beim Nil wohnte, auch nicht bloss 2 Hebammen gehabt haben wird". Aus allem zusammen aber sieht man, dass die ganze Erzählung V. 15—22 nicht als eine geschichtliche Nachricht für sich, sondern nur als Einleitung zu der 2, 1 ff. folgenden Rettungsgeschichte Mose's aufzufassen ist (wie denn im Midrasch z. B. Jos. ant. 2, 9, 2 und in

Rabba zu 1, 22 der Mordbefehl noch durch eine dem Pharao gewordene Weissagung von dem kommenden Retter Israels, also ähnlich wie Matth. 2, 16, motivirt wird).

Cap. 2, 1—10. „Die Geburt und Erziehung des Mose. Vgl. dazu *GA Schumann* vita Mos. I. Lips. 1826, auch in den comm. theol. ed. Ros. et Maur. II. 1 p. 187 ff." Der Mordbefehl des Tyrannen sollte durch die Hand des allesleitenden Gottes das Mittel werden, den künftigen Retter Israels an den ägyptischen Hof zu bringen und ihn für seine Bestimmungen zuzubereiten (vgl. die Josefsgeschichte bei demselben Erzähler Gen. 39 ff). — V. 1. „Das scheinbar müssige וילך steht gern bei wichtigeren Handlungen und besagt dann s. v. a. an etwas gehen, etwas unternehmen" (Gen 35, 22. Jos 23, 16; nicht Dt 31, 1). Ein Mann aus dem Hause Levi *nimmt*, d. h. heirathet (Gen 6, 2) die בַּת־לֵוִי, gewöhnlich: *eine Tochter Levi's*, aber falsch, weil zwar את vor einem scheinbar unbestimmten Wort sich nach Stellen wie 21, 28. Le 20, 14. 2 Sa 4, 11 (Ges. § 117, 1 A. 2) erklären liesse, aber בת־לוי nicht s. v. a. מִבְּנוֹת לֵוִי [אִשָּׁה] (LXX), auch nicht (*Halévy* REJ 1884, S. 168) *Tochter eines Leviten* (בַּת אִישׁ לֵוִי) sein kann. Vielmehr bedeutet בת־לוי *die Tochter Levi's*. Nach P (6, 20. Nu 26, 59) sind Mose's Aeltern ʿAmrâm und Jokebed יוֹכֶבֶד, was gewiss die judäisch-levitische Ueberlieferung war. E hatte entweder keine nähere Angabe über die Aeltern, dann wird אֶת־בַּת־לֵוִי von R oder Späteren der Ausgleichung mit Nu 26 wegen statt מִבְּנוֹת לֵוִי [אִשָּׁה] eingesetzt sein, oder hatte er einen anderen Namen für sie, aber man strich ihn und liess nur בת־לוי übrig. Anders *Str.*: Vor בַּת־לֵוִי ist der Name der Mutter (יוֹכֶבֶד 6, 20 P) ausgefallen; ebenso vermuthlich der des Vaters עַמְרָם (6, 20 P). Es liegt aber noch eine andere Schwierigkeit vor. „Die Stelle, genau genommen und mit Hos 1, 3. Gen 38, 2 f. 4, 1. 17 verglichen, führt Mose als das erste Kind dieser Ehe vor. In diesem Fall müssten Aaron und Mirjam, welche älter waren (s. zu 6, 20) als Mose, aus einer früher abgeschlossenen Ehe Amram's stammen. Für diese Meinung könnte man sich darauf berufen, dass Aaron und Mirjam gegen Mose zusammenhalten (Nu 12, 1 ff. bei E) und Mirjam als Aarons Schwester bezeichnet wird (Ex 15, 20, vgl. indess Gen 28, 9. 25, 13. 21, 21), diesem also näher als dem Mose gestanden zu haben scheint", *Kn.* Nun haben wir zwar über Aaron Mirjam Mose als Geschwister nur Angaben von P und J, indessen ist doch schwer anzunehmen, dass E in diesem Stück einer andern Ueberlieferung folgte: selbst Nu 12 spricht eher für das Gegentheil; und nach V. 4 ff. setzt auch E eine ältere Schwester Mose's voraus. So wird man sagen müssen, entweder dass E sich nicht vorsichtig genug ausgedrückt hat (*Kn.*), oder dass E wirklich, anders als P, Aaron und Mirjam aus einer früheren Ehe des Vaters Mose's stammen liess. Jedenfalls unstatthaft ist die Ausgleichung des *Targ. jer. I* und „der Talmudisten, denen *Raschi* folgt, dass Amram nach dem 1, 22 genannten Gebot die Jokebed entlassen, dann aber sie wieder angenommen habe, und das letztere mit ויקח gemeint sei (*Wagenseil* Sota p. 258 f)". Dass übrigens der Verf. Mose nicht unter einem andern als dem 1, 8 erwähnten מלך חדש geboren werden lässt, wie *Kn.* meint,

ist von selbst deutlich. — V. 2. 3. „Die Mutter verbirgt den Neugeborenen, da er ein wohlgestaltetes (s. Gen. 6, 2) Kind ist, von welchem sie sich nicht trennen kann, 3 Monate“ (יֶרַח im Hexat. nur noch Dt. 33, 14. 21, 13, *Str.*) „bei sich; auf die Länge aber ist dies nicht wohl thunlich. Deshalb setzt sie ihn in einem Rohrkästchen auf dem Nile aus, wo er von einer barmherzigen Hand gefunden noch gerettet werden kann, während er bei ihr im Hause getroffen sicher ersäuft wird.“ Eine Glaubensthat der Aeltern Hbr 11, 23, weil sie auf den Schöpfer und seine Macht vertrauten (vom Midrasch, z. B. Jos. ant. 2, 9, 3 f., noch durch eine vorhergehende Offenbarung Gottes an Amram über Mose's künftige Grösse motivirt). Die LXX, wie sie schon V. 2 das Sehen und Verbergen den *Aeltern* zuschreiben, haben auch hier יָכְלוּ, dann aber hinter ותקח לו noch אִמּוֹ. הַצְּפִינוֹ] mit Dag. dir. *Ew.* § 88, d, Anm.; Kö. I. 234. תֵּבָה] s. zu Gen. 6, 14. וַתַּחְמְרָה] mit raphirtem Suff. (hier vor der Aspirita), vgl. 9, 18. Nu 15, 28. 31. Jes 23, 17. Ps 48, 14 (*Ew.* § 249, b; Ges. § 58, 3 A. 1). גֹּמֶא] ohne Zweifel das Nilschilf, der Papyrus (kopt. gōme, vgl. talm. גְּמִי Binse, u. *Löw* Pflanzennamen S. 55), „eine im alten Aegypten häufige, im neuen fast verschwundene Rohrart (*Forskål* Flora p. 13 f.), dreieckig, fingersdick und mehr als mannshoch, welche in Sümpfen und stehendem seichtem Wasser wuchs und zu verschiedenen Geräthen (Plin. 13, 21—26), namentlich auch zu leichten und schnellen Kähnen (Jes 18, 2. Hi 9, 26; Theophr. h. pl. 4, 9. Achill. Tat. 4, 12. Plin. 7, 57. 13, 22. 18, 28) verwendet wurde. Das Kästchen verkittete die Mutter mit Asphalt (Gen 14, 10. 11, 3) zur gehörigen Verbindung der Papyrusstengel und mit Pech (זפת viell. nichtsemitisches Lehnwort, s. *Lag.*, armen. Stud. § 1351 vgl. Nom. 219) zur Abhaltung des Wassers. Ihren Asphalt bezogen die Aegypter aus Palästina (Strabo 16 p. 764; Diod. 19, 99). *in das Schilf am Ufer des Stroms*] wo das Kästchen nicht von der Strömung mit fortgenommen wurde. Die Ufer des Nil, der bei Athen. 1, 36 p. 20 *δακνώδης* heisst, sind mit dichtem Schilf bewachsen (*Forsk.* p. 16. 24; *Russegger* R. I. 122). סוּף] s. zu 13, 18“. — V. 4. „Die Schwester stellt sich von fern, um zu erfahren, was dem Kinde geschehen wird“. תֵּתַצַּב] *Ew.* § 54, c, doch wahrsch. nach *Olsh.* § 79[b] und *König* I. 430, II. 472 einfach Schreibfehler für וַתִּתְיַצַּב; *Sam.* תתיצב. דֵּעָה] für דַּעַת (*Sam.*), s. Gen 46, 3 u. NDJ 618. — V. 5. Die Tochter Pharao's kommt zum Baden an den Strom herunter, „während die sie begleitenden Dirnen am Ufer sich ergehen, gewahrt das Kästchen und lässt es durch ihre Magd holen. Sie soll *Θέρμουθις* nach (Jubil. c. 47) Jos. ant. 2, 9, 5 u. Bar-hebr. chron. ed. *Bedjan* 13, 16 f, oder *Φαρία* nach Synkell. I, p. 227 oder *Μέῤῥις* (was an den Namen der jüngeren Tochter Ramses' II. Meri erinnert, thatsächlich aber eher mit hebr. Mirjam zusammenhängen wird) nach Artapan bei Euseb. praep. 9, 27, oder auf Grund von 1 Chr 4, 18 בִּתְיָה nach den Rabbinen (*Wagenseil* Sota p. 271) geheissen haben“; der Name Rʿôsâ (bei Barhebr. a.a.O. u. G. Hoffmann, Opuscula Nestoriana 86, 13) geht wahrsch. auf eine Verwechselung mit der äthiop. Königstochter Rôsâ, die er der Sage nach gefangen nahm und heirathete, zurück (*Baethgen* in GgN 1881, Stück Nr. 29, S. 920).

S. die Zeugnisse vollständiger bei *Rönsch* das B. der Jubil. S. 164 und 265; vgl. auch *Winer* II 110 f., *Brugsch* Gesch. 563, *Riehm's* HWB 1033 f. und *Baethgen* a. a. O., und über *Thermuthis* etwa *T-mer-en-mut Ebers* Gosen[2] S. 84. עַל הַיְאֹר] ist mit נַתֶּרֶד zu verbinden und zu עַל der abwärtsgehenden Bewegung vgl. zu Jes 24, 22. אֲמָתָהּ] s. zu Gen 20, 17; Targ. jer. I falsch: streckte *ihren Arm* (eig. Ellenbogen) aus. Wo die Scene vor sich ging, ist nicht angegeben; doch liegt Tanis als Hauptstadt am nächsten (*Ebers* 79 f) und der tanitische Nilarm fliesst langsam. Dass eine Königstochter im offenen Strom badet, wäre zwar heutzutage sehr anstössig (*Lane* II. 168), scheint es aber nicht für die alte Zeit gewesen zu sein (s. das Bad der vornehmen Aegypterin bei *Wilkinson* III. 389). Vielmehr wird man in Aegypten auf das Baden im Nil, wie bei den Hebräern auf das im Jordan (2 Kg 5, 10), einen besondern Werth gelegt haben, da der Nil hoch und heilig gehalten war (Plut. de Isid. 5; Her. 2, 90; Paus. 8, 24, 6), und man auch seinem Wasser eine besondere Wirkung beilegte (s. zu 1, 7), wie selbst noch heute demselben Leben verlängernde und Segen bringende Kraft (*Wansleb* in Paulus Reisensamml. III. 23 f.; *Seetzen* III. 204) zugeschrieben wird (nach *Kn.*). „Josephus entzieht sich der Schwierigkeit dadurch, dass er Thermuthis bloss am Ufer spazieren gehen lässt", und Targ. jer. I lässt sie das Bad zur Heilung von einer Krankheit nehmen. — V. 6. „Sie empfindet Mitleid mit dem Knaben, angezogen durch seine Schönheit und gerührt durch sein Weinen. Dass er ein Kind der Hebräer sei, schliesst sie aus seiner Aussetzung (*Nachm.*), nicht aus seiner Beschneidung (*Theodoret*, JEs.), welche die Aegypter auch hatten" (*Ebers* Aeg. 278 ff.). Ueber das vorausweisende Suff. in וּתְרָאֵהוּ (wie 35, 5) s. *Ew.* § 309, c; *Ges.* § 131 A. 4, b; *Sam.* hat וַתִּרְאֵהוּ. Die Worte וַתִּרְאֵהוּ הַיֶּלֶד gehören entw. (bei E) an eine etwas spätere Stelle oder sind überhaupt eine störende Glosse; *Kautzsch* h. Schr. z. St., vgl. *Wl.* Comp.[2] 71. Nach עָלָיו haben *Sam.* und LXX noch בַּת פַּרְעֹה. Die Worte עליו — וחנח scheinen ein Einschub (*Wl.*) aus J zu sein. — V. 7 f. Die Schwester erkennt, dass die Königstochter „sich des Kindes annehmen will und erbietet sich eine säugende Hebräerin herbeizuholen, welche das Kind säugen soll; natürlich bringt sie die Mutter, die somit das Kind wiedererhält. Bei dem ägyptischen Fremdenhasse (zu Gen 43, 32) würde eine Aegyptierin das Geschäft nicht übernommen haben. Mirjam war demnach viel älter als Mose, auch als Aaron, der Mose nur um 3 Jahre (7, 7) übertraf" (*Kn.*). — V. 9. Die Königstochter „bestellt die herbeigeholte Mutter als Amme und verspricht ihr den Lohn, den sie für dieses Geschäft zu fordern haben wird. Befremdlich ist freilich, dass sie das königliche Gebot 1, 22 übertrat, wenn auch, wie sich von selbst versteht, nur hinter dem Rücken des Königs. Uebrigens werden Säugeammen schon für die älteste Zeit erwähnt Gen 24, 59. 35, 8". הֵילִיכִי] für הוֹלִיכִי (wie jedenfalls zu emendiren ist, Ges. § 69 A. 8) nur hier *Ew.* § 122, e; das Hif. von הָלַךְ steht hier in der seltenern (Sach 5, 10. Prd 5, 14) Bedeutung: *fortnehmen, wegtragen*, vgl. 2 Sam 13, 13 *hintragen*. Aber die Lesart war hier schwankend: *Sam.* hat הלכי, und *Onk. Peš. Saad.* geben *en*

tibi, also תִּי (= תֵּא Gen 47, 23 bei E) und לִכְי oder לָךְ, wo dann freilich das folgende אֵת nicht passt (doch s. *Ew.* § 206). וַתְּנִיקֵהוּ] für וַתֵּנִיקֵהוּ (Deut 32, 13; vgl. Mischna ʿAboda zara 2, 1 תֵּנִיק, *Str.*) wie mit Uebergang in ע״י (*Olsh.* § 257, c; Ges. § 70 A. 2), s. aber *Ew.* § 253, b und *Böttch.* § 1111, 8 a. E. — V. 10. וַיִּגְדַּל הַיֶּלֶד] wie Gen 21, 8 bei E. Den Entwöhnten bringt die Mutter, also nach einigen Jahren (s. Gen 21, 8), der Königstochter, *und er ward ihr zum Sohn* (vgl. 4, 16), sie nahm ihn als Sohn an, so dass sie für seine Erhaltung und Erziehung sorgte. „Dass diese Erziehung am Hofe geschah, folgt daraus noch nicht; die Sache scheint im Geheimen geschehen zu sein“ (*Kn.*). Doch ist zu erinnern, dass die Prinzessinnen im alten und mittlern Reich ihren eigenen Haus- und Hofhalt hatten. Vielerlei Ausschmückungen dieses Verhältnisses, so wie der wunderbaren Begabung und Schönheit Mose's bei Jos. ant. 2, 9, 6 f., und eine sehr freie Darstellung der sorgfältigen ägyptischen Bildung, die er erhielt, bei Philo vit. Mos. 1, 5; am einfachsten dies in AG 7, 22. Sie gibt ihm einen Namen. Dass dies erst jetzt geschieht, da sie das Kind wirklich zu sich nimmt, hat nichts Anstössiges (gegen *Wellh.*). וַתִּשְׁתֵּהוּ] für וַתִּשְׁתֵּיהוּ wie Gen 6, 7. Ex 31, 11. 32, 8. 34, 18. Der Name *Mose*, von einer Aegyptierin (denn dass in וַתֹּאמֶר nicht Mose's Mutter Subj. und in מִשִּׁיתִיהוּ die Königstochter angeredet ist, wie *Abarb.* meint, ist von selbst klar) geschöpft, wird hier gleichwohl mit einem anklingenden hebräischen Wort erklärt (ob von E, der sonst in ägyptischen Dingen sich kundig zeigt Gen 41? oder von R nach J?), nämlich mit מָשָׁה *herausziehen* (wie Hif. Ps 18, 17), aber nicht als *Herauszieher*, sondern als aus dem Wasser *Herausgezogener*, als wäre es eine Passivform für מָמְשֶׁה (*Ew.* § 169, d; *Ges.* § 52, 2 A. 6). Dass das nicht wirklich der Ursprung des Namens sein kann, da man vielmehr מָשׁוּי gesagt hätte, sondern dass nur wie bei anderen hebräischen Volksetymologien ein freies Namenspiel vorliegt (vgl. z. B. Gen 4, 1. 5, 29. 17, 5), durch welches für das hebräische Ohr die erzählte Geschichte an den Namen angeknüpft werden soll, leuchtet ein. Diejenigen aber, welche von einem hebr. Part. act. ausgehend, den Namen durch *Herauszieher*, d. h. Befreier Israels (*Maur. Kurtz Ke.*) oder gar *dux*, *Herzog* (*EMei.*) erklären, thun das gegen den Text und gegen den Sprachgebrauch. Die Alten, zumal die ägyptischen Juden, leitete das richtige Gefühl, dass ein von einer Aegyptierin geschöpfter Name aus der ägyptischen Sprache zu erklären sei; sie halten dafür, dass die hebräischen Worte nur den *Sinn* eines ägyptischen Namens wiedergeben. So Jos. ant. 2, 9, 6: τὸ γὰρ ὕδωρ μῶ (ΜΟΥ, ΜΟΟΥ, ΜΩΟΥ) οἱ Αἰγύπτιοι καλοῦσι, ὑσῆς (kopt. ΟΥΣΘ = gerettet) δὲ τοὺς ἐξ ὕδατος σωθέντας, aber c. Ap. 1, 31: τὸ ὕδωρ Μῶϋ καλοῦσιν. Dagegen ein Scholion in Cod. Voss. Lugd. in Octateuchum erklärt: Μῶν (lies μῶϋ) durch ὕδωρ καὶ τὸ Σῆς durch τὸ λαμβάνω, und meint damit wohl σι *nehmen*, wie auch die LXX mit ihrem ἀνειλόμην (ebenso Philo vit. Mos 1, 4; Clem. strom. I. p. 343 und das Onom. s. ed. *Lag.* 179: ὕδατος ἀναίρεσις), und ist die eine oder andere Ableitung auch der Grund, warum die LXX und Josephus (nicht aber Philo) immer Μωϋσῆς schreiben (s. über-

haupt *Jablonskii* opusc. I. 148. 152 ff.; *Ges.* th.). Allein auch dieser Ableitung steht entgegen, dass nach den Gesetzen der ägyptischen Sprache μῶ an zweiter, nicht an erster Stelle stehen müsste, also z. B. *udsha-(n)-mou* (ZDMG. XXV. 141). Die Aegyptologen (z. B. *Lepsius* Chronol. I. 326, *Ebers* durch Gosen[2] 539, *Lauth* u. a.) halten jetzt dafür, dass משה im Aegyptischen nichts sein könne als *mes* oder *mesu*, d. h. *Sohn*, *Kind*, was auch in den häufigen zusammengesetzten Eigennamen wie *Thut-mosis*, *A-mosis* die Griechen mit -μωσις oder -μωσης ausdrücken. Und es liegt dann die doppelte Möglichkeit vor, entweder dass Mose's Name ursprünglich vorn mit dem Namen einer Gottheit (wie Ra-messu, Aahmes u. s. w.) zusammengesetzt gewesen, von ihm selbst aber später dieses erste Element (weil abgöttisch) aufgegeben worden wäre (*Ges. Ew.* Gesch. I. 559. II. 119 u. a.), oder aber dass Mose von Anfang an bloss *mes* oder *mesu* (*Kind*) genannt wurde, wie denn Personen dieses einfachen Namens urkundlich nachzuweisen sind und gar nicht selten gewesen zu sein scheinen, z. B. hiess *Mes* ein Statthalter von Kusch unter Ramses II. (*Brugsch* Gesch. 530; vgl. *Ebers* Gosen[2] S. 540; *Chabas* recherches Par. 1873 p. 98). Das Letztere wäre dann das weitaus Wahrscheinlichere. Jedoch die angebliche Entdeckung *Lauth's*, welcher im Papyrus Anastasi I. unseren Mose selbst als *Mesu* in der Zeit Ramses II. gefunden zu haben glaubte, hat sich nicht bestätigt (ZDMG. XXV. 139 ff.; *Ebers* S. 540); 'über eine Bronzestatue „Mose's" s. Stern 24[b].' Der *Osarsiph* des Manetho (Jos. c. Ap. 1, 26, s. S. 5), und die Angabe des JEs. und *Abarb.*, dass Mose ägyptisch *Moni* oder *Monios* (מוניוס) geheissen habe, können hier nichts erläutern. Unter diesen Umständen ist aber (wie *Bunsen* richtig bemerkt) klar, dass die Erzählung wenigstens kein etymologischer Mythus ist. Auch an sich Unwahrscheinliches (*de Wette* Beitr. z. Einl. II. 173 ff. *Bauer* hbr. Mythol. I. 264 ff) ist nicht gerade darin, etwa mit Ausnahme des Gebots 1, 22. Der Gedanke, dass in eines solchen grossen Mannes Leben der Finger Gottes sich schon frühe augenscheinlich genug zeigen und er als der Ueberwinder aller Hindernisse, welche die Menschen ihm und seinem Werk entgegenwerfen, von Anfang erwiesen werden müsse, ist vollkommen richtig, hat sich schon oft bewahrheitet und bewahrheitet sich noch immer wieder; sonst würden nicht die verschiedensten Völker ihm in ihren Mythen und in ihrer Sagengeschichte so vielfach Ausdruck gegeben haben, z. B. über Semiramis (Diod. 2, 4), Perseus (Apollod. 2, 4, 1), Cyrus (Herod. 1, 110 ff.), Romulus (Liv. 1, 4), andere Beispiele bei *Ew.* Gesch. II. 61, und am ähnlichsten wäre die von *G. Smith* Assyr. discov. 1875 p. 224 und jetzt auch bei *Delitzsch* Parad. S. 208 aus einem Thontäfelchenfragment mitgetheilte Erzählung über den altbabylonischen König Sargon I. (*Maspero* morgenl. Völker, von Pietschm. 1877. S. 194 f), welcher von einer fürstlichen Mutter geboren von ihr in einem Korb von Schilfrohr auf dem Euphrat ausgesetzt, von einem Wasserträger Akki entdeckt, aufgezogen und zum Gärtner gemacht, später aber König über Agadê und allmählich über ganz Babylonien geworden sei; vielleicht ist diese Erzählung der Ausgangspunkt für die ähnliche persische von dem Sohne der Homâi, dem man den Namen Dârâb gab, weil man ihn im Wasser

(der âb) fand und für die Uebertragung auf Karna im indischen Epos (F. Spiegel, die arische Periode u. ihre Zustände, 1887. S. 300 u. 302). Im einzelnen Fall freilich ist es immer schwierig, ja unmöglich auszumachen, ob etwas und wie viel daran geschichtlich ist. Zeichen dafür, dass die Erzählungen 1, 15—2, 10 lange erst in der Sage gelebt haben, ehe sie niedergeschrieben wurden, haben sich oben mehrere ergeben. Uebrigens scheint Mose als Mannsname bei den Israeliten weiterhin nicht gebräuchlich gewesen zu sein (ZDMG. XXVIII. 309), höchstens dass der levitische Familienname מוּשִׁי Ex 6, 19 u. ö. ein Patronymicum davon sein kann (s. *Wl.* Comp.[2] 185; vgl. WZKM 4, 333). — V. 11—14. Mose's Hilfs- und Blutthat. *in selbigen Tagen*] „in jener Zeit der ägyptischen Bedrückung, worin auch die eben erzählte Geburt und Jugend Mose's fiel. Der Ausdruck hat zuweilen einen sehr umfassenden Sinn Ri 19, 1. וַיִּגְדַּל] hier vom Heranwachsen zum Manne, wie Gen 21, 20. 1 Sa 3, 19 vgl. 2, 21". Nach der Annahme der Späteren war Mose damals 42 (Jub. c. 47) oder 40 (AG 7, 23 und Rabba) Jahre alt, die Hälfte der 80 Ex 7, 7. *seinen Brüdern*] „den Hebräern, denen er trotz seiner ägyptischen Erziehung Bruder blieb. Zu ihnen geht Mose aus, sieht ihre Lastarbeiten (1, 11), stösst auf einen Aegypter, der einen Hebräer mit Schlägen misshandelt, und erschlägt ihn, nachdem er umschauend niemanden sonst bemerkt hat. Schon in dieser That zeigt sich sein Sinn hinsichtlich des ägyptischen Drucks und des israelitischen Elends" (vgl. auch Hbr 11, 24 ff und die Comm. dazu). פֹּה] Gen 22, 5. 31, 37. Nu 11, 31. 23, 15 bei E (NDJ 618). — V. 13 f. „Am folgenden Tage abermals ausgegangen sieht er 2 Hebräer im Streit und stellt wie der dereinstige Richter seines Volks den Unrechthabenden (רָשָׁע wie 9, 27. 23, 1. 7. Dt 25, 1) zur Rede, wird aber als unbefugt von ihm abgewiesen und an seine Blutthat erinnert, die also von dem Tags vorher Geretteten ausgeplaudert und dadurch bekannt geworden ist. Zu אִישׁ שַׂר *Obmann* vgl. Gen 13, 8 (Le 21, 9. Ri 6, 8), und zu אָמַר vom inneren Reden, Gedenken 1 Kg 5, 19", vgl. 1 Sa 20, 4 mit Subj. נַפְשׁ. הֲרַגְתָּ] + חֲמוֹל Buch der Jubiläen (s. *Dillm* SBA W XV [1883] 330) u. LXX. אֶתְמוֹל] im Pentat. nur noch Gen 28, 16 bei J. In beiden Thaten, der Blutthat und dem Schiedsversuch, zeigt sich schon der künftige Held, muthig und energisch, brennend von patriotischer Gluth, voll Rechtssinn und Mitgefühl mit den Leidenden, in ihrem Dienst auf alle äusseren Vortheile leicht verzichtend. Von allem Unmass aber und der stürmischen Leidenschaft ihn zu befreien und seinen Geist zu klären und zu vertiefen, soll nun die gerade durch seine Blutthat veranlasste Versetzung in eine andere Umgebung dienen. — V. 15—22. Mose's Flucht nach Midian und seine Verheirathung daselbst (nach J). — V. 15. Da auch der König die That Mose's erfahren hat und nach ihm fahnden lässt, so sieht Mose sich zur Flucht genöthigt. Er flieht in das Land *Midian*, s. zu Gen 25, 2; also zu einem verwandten Volk. Das Land Midian östlich vom älanitischen Meerbusen an der Westküste Arabiens (*Wl.* Proll.[4] 350 A. 1), wohin bei dem Orte Madjan die Araber Mose's Schwiegervater Schu'aib setzen (z. B. Abulf., Hist. anteisl. 31, 5, vgl. Gen.[6] 309), kann hier nicht gemeint sein, da nach 3, 1 ff die

midianitischen Heerden bis zum Sinai hin weiden, und auch nach dem Auszug Israels und während seines Aufenthalts am Sinai ihr Haupt Jithro noch im Verkehr mit Israel ist (Ex 18. Nu 10, 29 ff). „Aber auch den Sinai selbst umfasste das Land Midian nicht mit. Denn Jithro gelangte in *sein Land*, d. i. sein Gebiet, als er den Sinai verliess (18, 27. Nu 10, 30) und als Mose aus Midian zurückkehrt, kommt er am Sinai vorbei und trifft hier mit Aaron zusammen, der ihm von Aegypten entgegenreist". Und vielmehr stiessen in der Sinaigegend die Israeliten mit Amaleḳ zusammen. Hienach wird man die Midian, um die es sich hier handelt, in dem südlichen und östlichen Theil der Sinaihalbinsel zu suchen haben (s. *Ges.-Buhl* 399); vermuthlich waren diese nur eine Abzweigung ihrer östlicheren oder arabischen Stammgenossen, sei es, dass sie zu Land sich hieher ausgebreitet hatten oder aber über den Meerbusen herüber, über welchen aber immer viel Verkehr war und ist. Die genauere Localisirung dieser sinaitischen Midianäer auf dem südlichen Theil der Ostküste zwischen Scherm und Nabk, welche *Kn.* versucht hat, indem er den von Artemidor bei Strabo 16, 4, 18 und von ihm und Agatharchides bei Diod. 3, 41 f (vgl. 3, 10. 17) beschriebenen Palmenwald und heiligen Hain dorthin (anders *Tuch* in ZDMG. III. 163 ff) setzte und aus den in alter Zeit daran angrenzenden Marianern die Midian machte, ist zum mindesten höchst gewagt. Zwischen den Midian der Halbinsel und den Amaleḳ scheinen damals aber auch schon Stammesmischungen vollzogen gewesen zu sein. Wenn nämlich Ri 1, 16. 4, 11 der später an Israel angeschlossene Stamm des Jithro Ḳeniter genannt wird, die Ḳeniter aber anderweitig als amaleḳitischer Stamm erscheinen (s. Gen 15, 19), so wird immer noch die einfachste Lösung dieses Widerspruchs in der Annahme liegen, dass die im Pentat. Midianiter, sonst Ḳeniter benannten Leute schon eine Mischung aus den beiden auf der Sinaihalbinsel zusammengetroffenen Hauptvölkern Amaleḳ und Midian waren (*Ew.* Gesch. II. 64 f). Dagegen nimmt *Now.* Arch. I 97 an, dass in den Stellen, wo der Schwiegervater des Mose als ein Priester der Midianiter bezeichnet wird, ein Irrthum vorliege, weil die Ḳeniter nach den sehr bestimmten Zeugnissen 1 Sa 15, 6. c. 30 vgl. Nu 24, 20 ff zu den Amaleḳitern gehörten. — Im Lande Midian war Mose ausserhalb des Bereichs der ägyptischen Herrschaft. Zwar hatten seit Senoferu, dem letzten König des 3. Hauses, namentlich die Pharaone des 4., 5. und 12. Hauses, in W. Maghâra und W. Ṣarbût el Khâdim Bergwerkbetrieb und Militärstationen; dieselben werden unter Thutmes III. vom 18. Haus wiedererwähnt, zum letztenmal aber unter Ramses II. (*Lepsius* Briefe aus Aeg. S. 336 ff; *Brugsch* Wanderungen nach den Türkisminen S. 85; histoire d'Ég.[2] S. 46. 91. 108; *Ebers* Gosen[2] S. 142), und scheinen in der Zeit, um die es sich hier handelt, aufgegeben gewesen zu sein; eine eigentliche Herrschaft über die Völker der Halbinsel hatten die Aegypter ohnedem nie. — *und er setzte sich an dem Brunnen*] nicht als hätte es im ganzen Land Midian nur einen Brunnen gegeben, sondern gemeint ist der Brunnen der Gegend, wo er gerade war, denn jeder bewohnte Ort muss auch sein Wasser haben (vgl. auch בְּמָקוֹם Gen 28, 11 und 24, 11). Uebrigens ist durch das

doppelte וַיֵּשֶׁב der Ausdruck nicht bloss ungelenk, sondern auch etwas unklar geworden, weshalb LXX und *Peš.* je in besonderer Weise nachhelfen, am besten die LXX: *καὶ ᾤκησεν ἐν γῇ Μαδιάμ. ἐλθὼν δὲ εἰς γῆν Μαδιὰμ ἐκάθισεν ἐπὶ τοῦ φρέατος.* Die folgende Geschichte erinnert stark an Gen. c. 29. — V. 16 f. Dort hilft er entschlossen und muthig 7 Hirtinnen gegen die Hirten beim Viehtränken: es waren die Töchter des Priesters Midians. Dass die Priestertöchter ihres Vaters Kleinvieh weideten, ergibt sich aus dem Ende des Verses, ist aber im LXX-Text durch *ποιμαίνουσαι τὰ πρόβατα τοῦ πατρὸς αὐτοῦ* (Vat.; *αὐτῶν* Al.) *Ἰοθόρ* hinter בָּנוֹת ausdrücklich bemerkt. „Noch heute halten es in jenen Gegenden die freien Männer unter ihrer Würde das Vieh zu weiden und überlassen dies den Weibern (*Burckh.* Syr. 858); es ist dieses Geschäft auf der Sinaihalbinsel überhaupt die ausschliessliche Pflicht der unverheiratheten Mädchen (*Burckh.* Bed. 283) und auch die Töchter der Scheiche sind davon nicht ausgenommen (*Strauss* Sinai und Golg. 150). Junge Mädchen, welche Schafe und Ziegen weideten, traf auch *Robinson* I. 130". Dass aber damals doch auch Männer weideten, folgt aus הָרֹעִים (die *Kn.* für Sklaven hält) und 3, 1. רְהָטִים] Gen 30, 38. 41. וַיְגָרְשׁוּם] über das suff. ם s. zu Gen 26, 15 und o. S. 17 zu 1, 21. וַיּוֹשִׁעָן] für עֵן', vgl. 29, 30 und Aehnliches Gen 19, 19. 29, 32 (Ges. § 60 A. 2). צֹאנָם zum suff. s. 1, 21. Als *Priester* wird der Vater der Mädchen bezeichnet, und es ist kein Grund hier (wie 3, 1. 18, 1) mit den Targg. (רַבָּא Onk. u. 3, 1 Jer. I und אוֹנֵס 2, 16. 18, 1 Jer. I) und Artapan und Ezechiel bei Euseb. pr. ev. 9, 27 f. ihn zu einem Herrscher oder Fürsten (*ἄρχων, τύραννος*) zu machen. Aber nach dem Wesen des Alterthums und trotz der schlechten Behandlung seiner Töchter durch die Hirten muss er doch als Priester eine hochangesehene Stellung in seinem Stamm gehabt haben, wie umgekehrt unter dem Islâm die Scheiche zugleich die Imâm ihrer Stämme sind (*Robins.* II. 402). „Priestersitze und Wallfahrtsorte gab es im alten Arabien manche, s. zu 3, 18". Ueber seine oder der sinaitischen Midianiter Religion wissen wir leider nichts; aus dem blossen Namen אֵל (in רְעוּאֵל V. 18) ist nicht viel zu folgern, da dieser den verschiedensten der alten semitischen Völker gemeinsam war, und die sinaitischen Inschriften (*Tuch* in ZDMG. III, 153; s. Weiteres zu 3, 18) geben für eine mehr als 1000 Jahre frühere Zeit keine Anhaltspunkte. Auch für die andern Midianiter gibt Ri 8, 21 und vielleicht Nu 25, 6 ff P (doch s. betr. V. 18 NDJ 167) kaum einigen Aufschluss. In 18, 9 ff bringt Jithro dem Gott Israels seine Verehrung dar. — V. 18 f. מַדּוּעַ מִהַרְתֶּן] Gen 27, 20. *hat uns gerettet aus der Hand der Hirten*] gegen ihre Gewaltthätigkeiten geholfen und geschützt, vgl. Gen 37, 21. Der Priester und Vater der Mädchen heisst hier *Reguel* (ein auch unter Edom Gen 36, 4. 10 und Israel 1 Chr 9, 8 vorkommender Name), dagegen 4, 18 *Jether* und 3, 1. 4, 18. 18, 1 ff *Jithrô* (nach gewöhnlicher Annahme für יִתְרוֹן, nach 4, 18 besser für יִתְרוּ, vgl. Neh 6, 6 sowie zu 2, 19 und die sämmtlich auf *û* auslautenden Eigennamen und Würdenamen der Araber der sinaitischen Inschriften, *Tuch* a. a. O. 139; andere Formen dieses Namens sind

יתר, יתרא, יתרי, יתרן und יתרעם, s. Neubauer in Studia Biblica I, 1885, p. 222 A. 5, vgl. REJ V, 166), und Nu 10, 29 ff. ist von חֹבָב בֶּן־רְעוּאֵל הַמִּדְיָנִי חֹתֵן מֹשֶׁה die Rede. Die Annahme, dass Reguel und Jithro dieselbe Person sei, vielleicht schon bei LXX V. 16. 18 (aber nach der Lesart des Vatic. αὐτοῦ V. 16 ergäbe sich etwas ganz anderes), jedenfalls bei *Jos.* ant. 2, 12, 1, *Theod.* qu. 4, *Luth. Bertheau Kn. Ke. Riehm* u. a., indem dann meist zugleich יֶתֶר (nach Joseph.) als Beiname oder Amtsbezeichnung des Reguel aufgefasst wird, etwa *Vorzug*, d. h. praepositus, إمام bei den Arabern (*Cler. Ew.* Gesch. II. 38, *Kn.*), hat die Stelle Nu 10, 29 gegen sich, sofern hier nach der nächstliegenden und durch Ri 4, 11 (vgl. Ri 1, 16) gesicherten Auffassung חֹבָב der חֹתֵן Mose's heisst, und die Auskunft, dass Ri 4, 11 חֹתֵן nicht Schwiegervater sondern Schwager, d. h. = אֲחִי אֵשֶׁת מֹשֶׁה (etwa wie γαμβρός beides), bedeute (Abulw.), immer ihr Missliches hat, weil sie durch keine Stelle (s. Ri 19, 4—9 u. Dt 27, 23) gestützt werden kann, auch nicht im nachbibl. Sprachgebrauch, wo חֹתֵן gar nicht vorkommt (viell. ist Nu 10, 29. Ri 4, 11 חָתָן zu lesen, das wie die entsprechenden assyr., syr. u. arab. [ZDMG 40, 187] Wörter „Bruder der Frau" bedeuten könnte). Andere (*Targ. Jer. I, IEs., Ki.* im WB., *Münst. Grot. Drus. Pisc. JDMich. Ros.*) sehen in Reguel den Vater Jithro's, und halten dann den חֹבָב theils für einen andern Sohn Reguel's (und Jithro wie Chobab für Schwäger Mose's, *Ranke Baumg.*), theils für einen andern Namen Jithro's (*IEs. Ki. Ges. Win. Ew.*), nach Nu 10, 29 und Ri 4, 11 viel richtiger, aber doch zu unserer Stelle hier wenig passend, da in V. 16. 18. 21 der Mann der *Vater* der Mädchen und sie seine *Töchter* heissen, und ein Grund, warum der Verfasser den Grossvater für den Vater genannt hätte, gar nicht abzusehen ist. Mag man der ersten (Reguel = Jithro) oder der zweiten (R. = Vater des J.) Annahme folgen, so ist so viel sicher, dass ein und derselbe Verfasser nicht 2, 18 und 3, 1 geschrieben haben kann, weil er sich in beiden Fällen völlig missverständlich ausgedrückt hätte. Da nun Ex 18 durchaus mit 3, 1 stimmt und sich anderweitig als Bericht des E ausweist, so ergibt sich, dass in 2, 18 J zu Grund liegen muss, welchem unzweifelhaft auch die Stelle Nu 10, 29 angehört. Bei ihm hiess Mose's Schwiegervater Chobab ben Reguel und das war die judäische Ueberlieferung, nach der israelitischen bei E hiess er Jithro. Hienach wird vor רְעוּאֵל zwar nicht יִתְרוֹ בֶּן (*Ew.* Gesch. II. 38), wohl aber חֹבָב בֶּן, nicht sowohl zufällig ausgefallen, als vielmehr zur Ausgleichung mit den andern Stellen ausgeworfen sein, vielleicht von R, wahrscheinlicher von den nachexilischen Bearbeitern des Textes, wie auch die Lesart des Cod. Vat. in V. 16 (übrigens ohne Ἰοθόρ, was dann erst jüngerer Zusatz sein kann) auf Differenzen im vormassorethischen Text hinweist. Wem diese Annahme zu künstlich oder aus andern Gründen unzulässig erschiene, der müsste (mit *Kn. Schr.* a.) Reguel als Mose's Schwiegervater bei J statuiren und in Nu 10, 29 חֹתֵן auf רְעוּאֵל, nicht auf חֹבָב beziehen, aber dann folgerichtig in Ri 4, 11 eine dritte Variante des Namens von Mose's Schwäher sehen (mit dem Midraschisten, s. *Fabric.* Cod. Pseud.

V. T. I. 805). Weit einfacher ist die Annahme *Jülichers*, dass der Name רעואל (wie in V. 17 LXX *Ἰοθόρ*) hier eingeschoben worden ist, weil der Verf. ihn sonst nicht erst hier, sondern schon V. 16 vor אֲבִיהֶן gesetzt hätte. Der Name *Schu'aib* für Mose's Schwäher bei den Arabern ist wahrscheinlich aus Chobab verdorben (*Ew.* II. 65). — V. 20. „Der gastfreundliche Araber missbilligt es, dass seine Töchter den dienstfertigen Mann nicht mitgebracht haben; sie sollen ihn holen, damit er *Brod esse* (s. zu Gen 31, 54), also an ihrer Mahlzeit Theil nehme. וְקֹרְאָן] s. Gen 4, 23". — V. 21. Mose willigte ein, auf Aufforderung, bei dem Mann zu bleiben (Ri 17, 11. 19, 6), und bekam von ihm seine Tochter Ṣippora zur Frau. Das sonderbare *ὥρκισε Μωυσῆν ὥστε οἰκεῖν* des *Symm.* (vgl. 1 Sa 14, 24), woraus Hieron. *juravit* gemacht hat, geht auf einen jüdischen Midrasch zurück, s. *A. Geiger* Jüd. Ztschr. f. W. u. L. 1862. I. p. 50. — V. 22. Seinen ersten Sohn nennt er גֵּרְשֹׁם, was man (von גרשׁ abgeleitet) als *Vertreibung* verstehen könnte, sofern er als Vertriebener im fremden Land sich aufhalten muss; der Verfasser aber mit seiner Erklärung lässt darin גֵּר שָׁם (LXX deshalb *Γηρσάμ*), d. h. *ein Fremdling dort* erkennen. Uebrigens ist גֵּרְשֹׁם (*Ew.* § 163, g) nur eine andere Aussprache des im Levistamm gewöhnlichen Namens גֵּרְשׁוֹן; vgl. 1 Chr 6, 1. — V. ^{b} stimmt wörtlich zu 18, 3 und ist offenbar von J oder R dorther geschöpft. Jüngere Leser, weil sie keinen Grund sahen, warum nicht auch sofort der andere Sohn Elieser hier erwähnt werde, haben nach V. 22 den ganzen Vers 18, 4 eingeschaltet (LXX in einz. HSS. [s. Field z. St. A. 28], *Vulg. Peš. Copt. Aeth.* in marg.). Allein nur Gerschom's Erwähnung war hier nöthig wegen 4, 24. Wären beide Söhne hier schon genannt gewesen, so wäre nicht einzusehen, warum 4, 25 bloss der erste beschnitten wird. — V. 23—25. Das Klagegeschrei der Israeliten über ihren schweren Dienst und Gottes Rücksichtnahme darauf, von V. 23^{b} an nach P und Fortsetzung zu 1, 14 (s. die Vorbem. S. 1). Dass sie zu Gott geschrieen haben, ist nicht ausdrücklich gesagt; vielleicht absichtlich nicht. Ueber אָנַח u. נְאָקָה s. *Driver* JPh XI 208. Gott *hört* ihre נְאָקָה wie 6, 5; er *gedenkt* (wie Gen 8, 1. 19, 29) an seinen Bund mit den Vätern, wie auch 6, 5 bei P alles darauf hinaus kommt; *er sieht sie an* (Gen 6, 12), wie um den Anblick sein Mitleid noch mehr erregen zu lassen; er *erkennt* oder bemerkt (ohne Obj.), im Gegensatz gegen das Nichtaufmerken: dass aber dieses Gewahrwerden seine Folgen haben wird, versteht sich bei Gott von selbst. Indessen ist das wiederholte אֱלֹהִים und der Mangel eines Obj. höchst auffallend: entweder ist anzunehmen, dass R das Referat mitten im Satz abgebrochen hat oder ursprünglich (zwar nicht וַיִּוָּדַע LXX, aber) וַיֵּרָא אֱלֹהִים stand, woran sich dann 6, 2 anschloss (s. zu 6, 2. 12). Diesem ganzen Passus geht V. 23^{a} die Bemerkung voraus: *und dann, in jener langen Zeit* (d. h. lange Zeit nachher) *starb der König Aegyptens.* Gemeint ist die Zeit des Aufenthalts Mose's in Midian und der V. 15 erwähnte König, mag dieser mit dem 1, 22. 2, 5 genannten identisch sein sollen, in welchem Falle allerdings eine längere Regierungszeit wie die Ramses' II. (s. o. S. 5), der 67 Jahre regierte (ähnlich Thutmosis III. 1503—1449

u. Amenophis III. 1449—ca. 1415), vorausgesetzt wäre, oder mag sein resp. einer seiner Nachfolger gemeint sein (s. S. 6). Doch scheint diese Angabe nicht ursprünglich zu sein. Die Bemerkung soll nach dem Sinn des ursprünglichen Erzählers (der nicht P ist) die Möglichkeit von Mose's Rückkehr nach Aegypten (vgl. 4, 19) erklären, und lautete wohl kürzer: „darnach starb der König". Indem nun aber R die Sätze aus P V. 23b—25 zunächst folgen liess, wurde zugleich dem erwähnten Klaggeschrei eine bestimmte Zeit angewiesen, die Zeit beim Thronwechsel, wo auch sonst die Beschwerden der Unterthanen geltend gemacht oder abbestellt zu werden pflegen. Und da R den Bericht von JE und von P (von denen P keine Angabe über die Dauer des ägyptischen Druckes, JE keine über Mose's Alter bei seiner Rückkehr hatten) in dieser Weise zusammenfügte, muss er nun nothwendig בְּיָמִים הָרַבִּים הָהֵם schreiben: „Mose war als junger Mann (V. 11) nach Midian geflohen, und doch (nach 7, 7) 80 Jahr alt, als er von Pharao Israels Entlassung verlangte. Aber selbst so erzielt er einen vollen Einklang mit P kaum. Denn Mose war bei der Flucht ein junger Mann (V. 11) und heirathete allem Anschein nach bald darauf die Ṣippora (V. 20); sein Sohn war beim Auszug offenbar noch jung (4, 20. 25. 18, 2 ff). Bei Combination der Angaben von P und J aber kommen auf den Aufenthalt in Midian 50 oder mehr Jahre; auch für den König eine lange Regierungszeit" (*Kn*).

2. Mose's Berufung und Sendung, Cap. 3, 1—7, 7.

Darüber liegen 2 Berichte vor, der zweite aus P in 6, 2—7, 7, der erste aus E und J in 3, 1—6, 1, von R kunstvoll zusammengefügt.

a) Der erste Bericht Cap. 3, 1—6, 1.

Dem Mose, als er Jithro's Heerde weidet, erscheint Gott am Gottesberg Horeb in einer Feuerflamme aus dem Dornbusch, gibt sich als den Gott der Väter kund, der seinem bedrängten Volk beizustehen und es durch Mose auszuführen Willens sei, erklärt ihm seinen Namen Jahve, beauftragt ihn dem Volk seine Erlösung anzukündigen und dann mit den Volksältesten vor den König zu gehen, um von ihm im Namen ihres Gottes die Entlassung zu einer Opferfeier in der Wüste zu fordern, belehrt ihn aber zugleich, dass der König die Erlaubniss dazu nicht geben und deshalb Gott die Entlassung durch wunderbare Schläge gegen die Aegypter erzwingen, ja sie noch kostbare Geräthe und Kleider als eine Beute von den Aegyptern davon tragen lassen werde C. 3. Zum Zweck seiner Beglaubigung beim Volk verleiht Gott ihm Wundergaben 4, 1 ff. und bestellt ihm, da er wegen seiner Unberedtheit ablehnt, Aaron zum Redner beim Volk 4, 10 ff. Mose verlässt mit seiner Familie den Jithro, nimmt den Gottesstab zu den Wundern mit, wird aber auch an die vor Pharao zu verrichtenden Wunder und deren Wirkung erinnert 4, 18 ff. Unterwegs entrinnt er einer Todesgefahr dadurch, dass Ṣippora seinen Sohn Gerschôm beschneidet, trifft noch am Gottesberg mit Aaron zusammen und kehrt

mit ihm nach Aegypten zurück 4, 24 ff. Die beiden Brüder eröffnen dem Volk Gottes Vorhaben, welches gläubige Anerkennung findet 4, 29—31. Aber mit dem Verlangen einer Entlassung Israels zum Feste richten sie bei Pharao nichts aus, vielmehr werden die Israeliten nur noch ärger bedrückt, und klagen nun über Mose und Aaron Cap. 5, worauf Gott einzuschreiten verheisst 6, 1. — Diese Erzählung ruht den Stoffen nach meist, aber auch den Worten nach grossentheils auf E, so jedoch dass R aus den Parallelerzählungen des J vieles eingefügt hat. Zunächst gibt der Name Jithro 3, 1 (gegen 2, 18) den Fingerzeig, dass in Cap. 3 wieder ein Stück von E folgt, und das bestätigt sich durch das Vorherrschen des Gottesnamens אלהים V. 1. 4. 6. 11—15, die Ausdrücke הַר הָאֱלֹהִים (doch s. 4, 27) und חֹרֵב 1b, מַרְאֶה 3, die Anrede מֹשֶׁה מֹשֶׁה 4, אֱלֹהֵי אָבִיךָ 6 (נִסִּים 7), נָקָה עָלֵינוּ 18, הֵלֵךְ 19 u. a., noch mehr durch die Erklärung des Gottesnamens Jahve 13 ff., das eigenthümliche Wahrzeichen 12, die Aeltesten die mit Mose zum König gehen sollen 18 (16), (die 3 Tagereisen nach der Wüste 18), die Entleihung der Kostbarkeiten von den Aegyptern 21 f. Freilich zeigt יהוה V. 2. 4. 7 (in V. 15. 16. 18 fällt יהוה nicht auf), V. 7 und 8 (unnöthig neben V. 9), V. 17, שָׁמָלוֹת V. 22 u. a., dass auch hier, wie sonst, R einiges nach J (der einen Parallelbericht zu diesem hatte) geändert oder zugesetzt hat. Aber in der Hauptsache ist das Eigenthümliche des E, namentlich auch in V. 15—22 (gegen *Schr.* und *Wl.*) bewahrt. — Aehnlich steht es mit Cap. 5 (welches *Schr.* und *Wl.* mit Unrecht dem J zuweisen). Schon die Rückbeziehung auf 3, 18, ferner die gute Kenntniss und ausführliche Schilderung der ägyptischen Verhältnisse, Ausdrücke wie נִקְרָא עָלֵינוּ V. 3, פָּגַע 3. 20, תְּמוֹל שִׁלְשׁוֹם 7 f. 14 wie Gen 31, 2. 5 lassen den E erkennen, obwohl die einleitenden Verse 1 und 2, ferner V. 5 (neben 4), V. 9. 11b, wohl auch V. 21—23 zum Theil, ferner אַהֲרוֹן V. 4. 20 (vielleicht auch die נִסִּים und שׁוֹטְרִים wegen 1, 11) eine Ueberarbeitung des Stücks durch R nach J, und וְדָשָׁב V. 22 die Hand von R selbst erkennen lassen. [Anders die Analyse in NDJ 616 u. 624: E 3 f. 6—8. 10. 11a. 12—19. 20 f*; — J 1 f. 5. 9. 11b. 21—23*.] — Dagegen in Cap. 4 überwiegt J. Zunächst ist aus dem Verhältniss von V. 17 und 20b zu V. 1—9, und von V. 19. 20a zu V. 18 klar, dass hier verschiedene Berichte neben einander her laufen. Nun kann aber V. 17. 20b nicht von J sein, weil bei diesem (in Cap. 7 ff) Mose keine Wunder mit dem Stabe verrichtet, und umgekehrt V. 19. 20a nicht von E, weil V. 19 auf 2, 15 ff sich zurückbezieht und nach C. 18 Mose seine Familie in Midian zurückgelassen hat. Damit sind V. 17. 18. 20b für E, V. 19. 20a für J gesichert. Der Bericht des E aber von der Weihe des Gottesstabes, auf den V. 17. 20b zurückweist, ist von R ausgelassen, und durch einen Bericht des J über Mose's Ausrüstung mit Wunderkraft zu seiner Beglaubigung bei Israel V. 1—9 ersetzt. Ferner Mose's Einrede wegen seiner schweren Zunge und seine Beschwichtigung V. 10—12 könnte zwar auch E beschrieben haben, nicht aber die Beigabe Aarons als seines Sprechers vor dem Volk V. 13—16, die ohnedem (s. zu V. 14) von P (6, 30—7, 2) abhängig ist; und da in V. 10 auch der Sprach-

gebrauch von J (בִּי אֲדֹנָי wie V. 13, מֹשֶׁה) sich zeigt, so ist vielmehr V. 10—16 ebenfalls dem J zuzuweisen. Weiter stammt in V. 21—24, jetzt nach V. 20ª an wenig passender Stelle und somit anderswoher nachgeholt, auch wegen der Unvereinbarkeit der *vor Pharao* zu verrichtenden Zeichen mit V. 1—9 und wegen בְּיָד חָזָק V. 21 aus E, dagegen V. 22f. sonst woher versetzt und V. 24—26, wo V. 20ª vorausgesetzt ist, auch wegen פָּגַשׁ aus J. Im Reste V. 27—31 ist V. 29ᵇ und 31ᵇ bis יִשְׂרָאֵל wegen 3, 16 aus E herzuleiten, alles andere aus J, wie die Rückbeziehung von V. 27 auf 15, von V. 28 und 30 auf V. 1—16, sowie פָּגַשׁ V. 27, אֹתוֹ V. 28. 30, הָאֵמִין V. 31 (wie V. 1. 5. 8. 9), קָדַד וְהִשְׁתַּחֲוָה V. 31 ausweisen. Wogegen in Cap. 4 an P als Verfasser nicht gedacht werden kann, da P keinen Aufenthalt Mose's in Midian erzählte, ferner wegen der Differenz von V. 3f mit 7, 9—12, von V. 9 mit 7, 19f, von V. 17. 20 mit dem Aaronstab bei P, und wegen der Parallelerzählung 6, 30—7, 2 neben 4, 14—16, endlich wegen der Sprache.

Cap. 3 die Gotteserscheinung an Mose beim Horeb. Jetzt an 2, 23—25 angeschlossen ergibt sich dieselbe als Anfang der Ausführung der göttlichen Erhörung Israels. — V. 1. Mose that bei Jithro (s. zu 2, 18) Hirtendienste, das liegt in הָיָה mit Part. „Nur Kleinvieh wird hier und 2, 16 f als Besitz Jithro's genannt. Man hält auf der ganzen Halbinsel keine Rinder (*Wellsted* Arab. II 66) und Pferde, weil das Futter und Wasser nicht zureicht, sondern nur Schafe und Ziegen, Esel und Kameele (*Seetzen*, III. 100)." Da führte er (Gen 31, 18) „die Heerde hinter die Wüste (dagg. אַחַר Ri 18, 12 wohl *westlich* wie Jos 8, 2), d. h. über die Wüste hinaus in die Gegend jenseits von ihr und kam endlich zum Horeb. Er zog dahin, weil es dort gute Weide gab (*Jos.* ant. 2, 12, 1). Bei Annäherung des Sommers verlassen die Beduinen der Halbinsel die niedrigen Gegenden und ziehen sich nach den höheren Theilen, wo die Weide weit länger frisch bleibt (*Burckh.* Syr. 789; s. auch *Wellst.* II. 57)". חֹרֵב] im Pent. schreibt nur der israelitische Erzähler E hier und 17, 6. 33, 6 und der Deuteronomiker immer, auch für den eigentlichen Gesetzgebungsberg (Dt 1, 2. 6. 19. 4, 10. 15. 5, 2. 9, 8. 18, 16. 28, 69; nicht von ihm ist Dt 33, 2), die anderen (PJR) immer סִינַי, was auch in Ex 19 hergestellt ist; ausserhalb des Pent. hat nur noch der israelitische Verf. der Elia-Geschichte 1 Kg 19, 8 חוֹרֵב; die jüngeren vom Pent. schon abhängigen Schriftsteller kommen nicht in Betracht; von 1 Kg 8, 9 ist ungewiss, ob חוֹרֵב dort aus der Quellenschrift oder vom deuteronomischen Bearbeiter des Buchs stammt. Unter diesen Umständen hat die tradionelle Scheidung zwischen Horeb als Namen des ganzen Gebirgsstocks oder wenigstens des Ǵebel Ṭur und Sinai als Namen des besondern Gesetzgebungsberges oder Ǵebel Musa, keinen guten Grund, und die Wendung bei *Hengstenberg* Beiträge III. 397ff, als würde nur während ihrer örtlichen Anwesenheit daselbst der besondere Name Sinai gebraucht, nicht aber vorher und auch nicht nachher (warum dies?), wird einerseits durch Ex 33, 6 andererseits durch Nu 26, 64. 33, 15f. Dt 33, 2. Ri 5, 5 widerlegt. Auch die Beobachtung (*Kn.* S. 188; *Köhler* b. Gesch.

I. 175), „dass die von Nordosten her gekommenen Hebräer bereits auf der Station Refidim beim Horeb und erst auf der folgenden Station in der Wüste Sinai waren (17, 1. 6. 19, 2), und dass der Lagerort der Gesetzgebung nie מִדְבַּר חוֹרֵב, sondern immer מִדְבַּר סִינַי (Ex 19, 1f. Le 7, 38. Nu 1, 1. 19. 3, 14. 9, 1. 10, 12. 26, 64. 33, 15f) genannt werde", schlägt nicht durch, da die erstgenannten Stellen auf verschiedene Verfasser zurückgehen und der מִדְבָּר der Gegend in den erhaltenen Resten des E überhaupt nicht vorkommt (doch vgl. die Wüste beim Gottesberg 18, 5 mit 3, 1. 4, 27); der „Berg Gottes" hier in 3, 1 und 18, 5 kann doch kein anderer sein, als der auch den Israeliten durch die Gesetzgebung heilige. In Wahrheit ist nach der Bibel zwischen Sinai und Horeb kein Unterschied; es sind verschiedene Namen desselben Gegenstands, und die Namen wechseln nur nach den Schriftstellern, oder wie Sir 48, 7 im selben Vers nach dem Rhythmus der Glieder. Man kann (in Anbetracht von Ri 5, 5) nicht einmal behaupten, dass die Nordisraeliten bloss חוֹרֵב sagten, sondern nur dass in judäischen Denkmalen der vorkanonischen Zeit excl. Deut. immer Sinai gebraucht ist. Auch die Meinung, dass der Name חוֹרֵב jünger und erst seit dem 9. Jahrhundert mehr in Gang gekommen sei (*Ew.* Gesch. II. 63), wird sich in Anbetracht von E nicht halten lassen. An sich ist, dass Sinai ein besonderer Berg des gesammten Gebirgsstocks gewesen sei, auch darum nicht wahrscheinlich, weil der Name als ein adj. relat. durch ־ַי gebildet, ihn als den zu סִין gehörigen benennt, mag man nun ihn nach der Wüste סִין (Ex 16, 1. 17, 1. Nu 33, 11f.) als „das Gebirge der Wüste Sin" (*Ew.* II. 143), oder nach dem altsemitischen Mondgott *Sin* (der ausser bei den alten Babyloniern und Assyrern und Syrern auch bei den Himjaren ZDMG. XIX. 242 ff. XX. 286 verehrt wurde) als das Mondgebirge verstehen, das letztere wohl das Richtigere, da noch am Ende des 6. Jahrhunderts n. Chr. Antoninus Placentinus itin. c. 38 im Sinai den Mondcult (Mondfeste und ein schneeweisses marmornes Idol) unter den heidnischen Arabern im Gange fand (ZDMG. III. 202 ff). In beiden Fällen haftete der Name schwerlich an einem einzelnen Berg der Gegend, sondern am ganzen vielgipfeligen Gebirg. *Furrer* macht auf die Erzählung des Nilus (c. 400), der aus eigener Erfahrung ausführlich hierüber berichtet, aufmerksam, wonach die Saracenen der Halbinsel den Morgenstern verehrten, indem sie ihm nach grossen Erfolgen einen schönen Jüngling als Opfer darbrachten; da nun Istar bei den Babyloniern sowohl als Mond als als Venus erscheine und darum die Beziehung des Namens סִינַי auf den Mondgott Sin nicht geboten sei, so fasst er סִינַי als „das zackige Gebirge", die Wüste סִין aber als „die dornenreiche" Wüste. S. weiter zu 19, 2. *Berg Gottes*] heisst der Berg bei E (18, 5. 24, 13; auch 4, 27 geht wohl zuletzt auf ihn zurück) und in der Eliageschichte 1 Kg 19, 8; „einmal heisst er auch Berg Jahve's, aber erst nach der Offenbarung des Gesetzes Nu 10, 33. Er war sicher schon vor Mose's Berufung eine heilige Oertlichkeit (V. 5) und zu ihm stellten die alten Araber religiöse Wallfahrten an (s. V. 18)". Vgl. AtTh. 100. 102, *R. Smith* Rel. of the Sem.^{2}117 f. Immer hatten die hohen und höchsten in den Himmel ragenden Berge für die alten Semiten etwas Heiliges

(*Ew.* Alt. 161, *Baudissin* Stud. II. 232ff), und auch bei den Israeliten zeigen sich noch in der späteren Zeit Spuren davon (Ps 36, 7. 68, 16ff). Aus demselben Gefühl heraus ist מֹשֶׁה עָלָה אֶל־הָאֱלֹהִים 19, 3 gesagt. Die ängstliche Auslegung, dass der Horeb proleptisch, mit Beziehung auf die spätere Gesetzgebung so heisse (*Onk. Kurtz Ke.*; schon bei LXX, sofern von dem Uebersetzer oder spätern Lesern θεοῦ an dieser Stelle getilgt ist), brauchen wir nicht zu theilen. — V. 2. Dort erscheint ihm *der Engel Jahve's*, ursprünglich bei E aber wohl מַלְאַךְ הָאֱלֹהִים s. V. 4 u. Gen 22, 11, und vgl. Gen 21, 17. 31, 11. Ex 14, 19. Von V. 4 an tritt statt seiner Gott selbst ein. Das kommt noch oft so vor, sei es dass des Engels Rede wie die eines Propheten im Verlauf in die Rede Gottes selbst übergeht Gen 16, 7—13. 21, 17ff. 22, 11f. 15f (wo V. 16 נְאֻם יי׳ dabeisteht). 31, 11. 13, sei es dass die Schriftsteller selbst den Engel Gottes weiterhin als Gott bezeichnen Gen 48, 15f (vgl. Gen 18f). Ri 6, 12. 14. 16. 13, 3. 9. 13. 22. Hos. 12, 4f, vgl. Gen 32, 29. 31. Die von den Neueren so vielfach erörterte Frage, ob in diesen Fällen ein geschaffener oder ungeschaffener Engel zu verstehen sei, ist nicht gerade biblisch gestellt, da die Bibel nicht von Schöpfung der Engel redet (*Ew.* bibl. Thlg. III. 54ff). Wo aus der Fülle der unsichtbaren geistigen göttlichen Mächte heraus durch irgend welches sinnliche Medium vermittelt eine stärkere Berührung auf den menschlichen Geist trifft, da liegt nach der Sprache des Monotheismus eine *Sendung* oder *Botschaft* von Gott an ihn, d. i. מַלְאָךְ, vor, oder (mehr persönlich gefasst) ist ein *Bote Gottes*, ein Engel, ihm erschienen; und sowohl die ächt monotheistische Scheu, den einen herrlichen Gott zu tief in die Erscheinungswelt hereinzuziehen, als das dem antiken, zumal semitischen Geiste innewohnende Bedürfniss nach Anschaulichkeit hat solche Vorstellungs- und Redeweise im Volke Israel fortwährend sehr lebendig erhalten. Während aber bei der Einwirkung auf einzelne und gewöhnliche Menschen die Vorstellung eines Einzelwesens oder Theilwesens aus der unsichtbaren Welt vollkommen genügte, empfand man dagegen in solchen Fällen, wo es sich um das ganze Volk Gottes oder um wichtige Lagen und Personen desselben handelte, das Bedürfniss, lieber den ganzen und vollen Gott als thätig zu denken. Sollte also eine göttliche Einwirkung dieser Art als sichtbare Erscheinung oder anderartige stärkere Versinnlichung dargestellt werden (es war das aber nur in der Sagengeschichte oder in den Gesichten der späteren Propheten z. B. Sach 3 und im Buch Dan. der Fall), so bot sich zwar auch immer noch die Vorstellung vom Engel Gottes als die nächste und geläufigste dar (eine andere, jedoch nur für die Zeit der Wüstenwanderung Israels gültige s. zu Ex 13, 21f, und wieder eine andere Ex 40, 34. 1 Kg 8, 10ff), aber dieser Engel galt dann doch nicht mehr bloss als Einzelwesen, sondern als die Erscheinung Gottes selbst, so dass man auch geradezu Gott für ihn sagte. So hier und in den andern oben angeführten Fällen, auch Ex 14, 19 und 32, 34 (Nu 20, 16 ist zu Heiden geredet). Weiter s. zu Ex 23, 20—23 und Ex 33, 2. 12ff, wo über den das Volk führenden מַלְאַךְ יְהוָה lehrhaft und noch höher geredet wird. Vgl. *Dillm.* AtTh. 325ff. — „Die Gottheit erscheint aber dem Mose *in*

einer Feuerflamme aus der Mitte des Dornbusches, d. i. in einer mitten aus dem dortigen Dorngebüsch emporsteigenden Feuerflamme." לַבַּת] von *Raś.* und IEs. falsch als *Herz*, d. i. *Mitte* (Ez 16, 30) ausgelegt, ist entweder, was das Einfachste ist, Schreibfehler (*Olsh.* § 147, d; *Nöld.* ZDMG. 40, 731) oder durch Assimilation resp. Syncope des radicalen ה aus לַהֲבַת (was *Sam.* hat) entstanden, d. i. לַהֲבַת (*Ew.* § 79,b); da dies aber im Hebr. (für das Neuhebr. vgl. das Pi. den. לִבָּה Levy II, 466) ohne Analogie ist (weshalb man לַהֲבַת erwarten müsste), so will *Frdr. Delitzsch* Proll. S. 89 לבת von dem im Assyr. noch erhaltenen Stamme לבב „in unruhiger Bewegung sein" (nicht aber = *glühen* nach Ges.), in der Bdtg. „die züngelnde, flackernde Lohe", ableiten. סְנֶה] nur noch Dt 33, 16 (auch als n. pr. einer Felsspitze 1 Sa 14, 4), ist stacheligtes Gebüsch, Dornstrauch (*βάτος*, rubus). „Warum die Sage einen Dornbusch für die göttliche Erscheinung wählte, lässt sich nicht bestimmen. Man nahm wohl an, dass er in der Umgegend des Horeb das gewöhnlichste Gewächs war" (*Kn.*). Ein Anklang an Sinai ist gerade hier, wo der Berg Horeb, nicht Sinai heisst, nicht beabsichtigt. Dass der Dornbusch an sich, wie bei andern Völkern, Bild des himmlischen Feuers gewesen sei, wollte nachweisen *Grill*, die Erzväter, 1875. S. 181ff. „Das Feuer erklärt sich leichter. Wenn Gott erscheint (24, 17. 19, 18 vgl. 1 Kg 19, 12) oder in prophetischen Gesichten geschaut wird (Ez 1, 27. 8, 2), zeigt er sich immer in einem Lichtglanz wie Feuer; dieser feurige Glanz begleitet sein Erscheinen und ist Zeichen seiner Gegenwart. Daher ist das Feuer das Sinnbild Gottes, insofern er sich zeigt und gegenwärtig ist (Gen 15, 17. Jes 4, 5). So auch in der Feuersäule, welche dem Heere voranzog, worüber zu 13, 21f. Auch sonst nahm man im Altertbum an, dass die erscheinenden Götter leuchten und Feuer von ihnen ausgeht (*Jambl.* de myst. 2, 4), und bei den alten Parsen war das Feuer Symbol der Gottheit. Nicht minder vermuthete der Grieche die Gegenwart eines Gottes, wo er Glanz wie brennendes Feuer sah (Odyss. 19, 39f). Das Feuer ist aber kein verzehrendes, sondern nur Feuerglanz. Daher brennt zwar (vgl. zu בָּעַר, im Zustande des Brennens sein, in Flammen stehen, Dt 4, 11. 5, 20) der Busch im Feuer, d. h. er erscheint dem Mose ganz im Feuer, wird aber nicht verzehrt, d. i. verbrannt" *Kn.* אֹכֵל] nach אֵינֶנּוּ ist Part. Pu. für מְאֻכָּל (*Ew.* § 169, d. 306, c; Ges. § 52, 2 A. 6), vgl. 5, 16. Die allegorischen Deuteleien, als wäre der Dornbusch Symbol des erniedrigten und verachteten Israel und das Feuer Bild der unter ihm wohnenden göttlichen Heiligkeit (*Kurtz* Gesch. AB. II. 59 u. *Hofmann* Schriftb.[2] I. 383) oder Bild der Trübsal des Volks in Aegypten und der Läuterung durch dasselbe (*Baumg. Ke. Köhl.* I. 175), haben im Text keinen Anhalt. — V. 3—5. Mose will näher treten (zu סוּר vgl. ausser Gen 19, 2f noch Ri 14, 8. Ruth 4, 1) und das grosse Gesicht (s. zu Gen 46, 2) sich ansehen, dessen Grösse oder Wunderbarkeit eben darin bestand, dass der Strauch nicht *verbrannte* (zu בָּעַר in diesem Sinn s. Jes. 1, 31 vgl. *versengt sein* Ri 15, 14). V. 4[a] wohl nach J, ist im Grunde überflüssig. *Mose, Mose* u. s. w.] wie Gen 22, 11. 46, 2 bei E. חֲלֹם] Gen 16, 13. „Mose soll nicht näher treten, sondern die Sandalen aus-

ziehen, weil der Ort, wo er stehe, heiliges Land sei (vgl. נוֹרָא *nehr* Gen 28, 17). Dem heiligen Gott zu nahen, steht dem unheiligen Menschen nicht zu und ist ihm nach alter Ansicht verderblich. So durfte das Volk nicht dem Sinai nahen, ihn berühren und zu Gott hinaufsteigen (19, 12f. 23f. 24, 2), nicht zum Heiligthum herantreten und die heiligen Geräthe anrühren (Nu 4, 15. 8, 19). Welcher Ungeweihte dies that, verfiel dem Verderben (Nu 17, 28. 2 Sa 6, 6f). Erst in der Folge durften einige Auserwählte, vor allem Mose, Jahve näher treten (19, 3. 9. 20. 24, 2. 10f. 18). Bei besonders heiligen Stätten (s. zu 19, 12) legte der Hebräer die Sandalen ab, um durch deren Schmutz jene nicht zu entweihen (Jos 5, 15)" oder vielleicht weil man nur gegen unreinen und gemeinen Boden seine Füsse mit Sandalen schützt. „Dieser Brauch findet sich auch sonst im Alterthum. Die Priester der heidnischen Völker (Justin M. apol. I. c. 62) und Pythagoras (Jambl. vit. Pyth. 18. 23) schrieben vor, unbeschuhet in die Tempel zu gehen. Der Samariter betritt noch heute den heiligsten Fleck auf dem Garizim nur barfuss (*Robins.* III. 320), ebenso der Araber die heilige Stelle auf dem Serbal (*Rüppell* Abyss. I. 217). Um die Kaaba in Mekka darf man niemals mit bedeckten Füssen gehen (*Burckh.* Arab. S. 216) und auch beim Betreten jeder andern Moschee zieht der Muslim seine Schuhe aus (*Muradgea d'Ohsson* I. 327; *Buckhingh.* Syr. II. 15; *Robins.* II. 635). Die Jeziden in Mesopotamien betreten heilige Orte auch nur barfuss (*Layard* Ninive S. 150). Ebenso zieht man die Schuhe aus, ehe man den höheren Theil eines anständigen Zimmers betritt (*Lane* Sitten I. 10). Uebrigens war die Stelle am Berg Gottes, wo Mose die Erscheinung sah, offenbar schon vorher heilig. Sie lässt sich nicht näher nachweisen. Nach der Tradition steht das Sinaikloster an derselben Stelle: so bereits um 600 n. Ch. Antoninus Placent. itin. c. 37 (in Acta Sanct., Maji II p. XXII) und dann wieder Eutychius im 9. Jahrh. bei *Robins.* I. 433f." — V. 6. Der Erscheinende gibt sich zunächst als der Gott der 3 Vorväter des Volks zu erkennen. Mit Nachdruck wird es noch einmal V. 15f und ebenso bei P in 6, 3 ff hervorgehoben. Für das Verständniss des Werkes Mose's ist das von grösster Wichtigkeit. Nicht einen neuen bisher unbekannten Gott führte demnach Mose ein, sondern im Gegensatz gegen alles Aegyptische knüpfte er an den Stammgott an, den unsichtbaren Gott, dessen Glauben die grossen Vorväter ihrem Hause eingegründet (Gen 18, 19) hatten und mit dem durch sie auch ihr Haus in einem besondern Freundschafts- und Schutzverhältniss oder Bund zu stehen sich bewusst war. Dieser Gott will jetzt sein lange liegen gelassenes Werk, den fast vergessenen Bund wieder aufnehmen. *Der Gott deines Vaters*] d. h. dein Vatergott oder väterlicher Gott ist nach 15, 2 hier und 18, 4 bei E noch in ganz alterthümlicher Weise gesagt, und gibt an die Hand, dass man wenigstens in Mose's Vaterhaus an dem Gott der Patriarchen (Abr. Is. Jac.) festhielt, wogegen die Folgerung (*Nestle* die isr. Eigennamen S. 80f), dass der Gott seines Vaters schon *Jahve* hiess, zweifelhafter ist (s. zu 6, 3). V. 15f steht dafür die jüngere und gewöhnlichere Formel. Darauf hin verbarg (LXX ἀπέστρεψε) Mose sein Gesicht, „wie

Elia bei der Ankunft Jahve's (1 Kg 19, 13) und die vor Gott stehenden heiligen Diener (Jes 6, 2). Denn Gott und sein Thun darf der Mensch nicht sehen Gen 16, 13 (s. d.). 19, 17. 32, 27. 31. Ex 19, 21. 33, 20. Bei den Römern verhüllten die Opfernden ihr Haupt (Verg. Aen. 3, 405; Juven. 6, 390) und die Augurn verrichteten ihr Geschäft ebenfalls mit verhülltem Haupt (Liv. 1, 18)." — V. 7—10. Die Erklärung Gottes über Grund und Zweck seiner Erscheinung. Er habe das Elend seines Volkes wohl gesehen u. s. w. und wolle es jetzt befreien. כִּי] auf keinen Fall *so dass* (*Kn.*), eher affirmativ *ja* (2 Sa 13, 15. Jo 1, 12. Jes 32, 13), aber es genügt *denn*, da שָׁמַע s. v. a. *erhören* ist. מִפָּנֵי] Gen 6, 13: das durch seine Dränger verursachte Geschrei. Für מִכַּאֲבָיו haben LXX *Sam. Peš.* den Sing. מכאבו. Er sei herabgekommen (vom Himmel Gen 11, 5. 7), um es aus der Aegypter Gewalt zu retten, und „in ein gutes und geräumiges Land zu führen. Der Anfang seines Rettungsplanes ist die Berufung des Mose, zu deren Vollziehung er jetzt herabgekommen ist. *in ein Land fliessend von Milch und Honig*] davon angefüllt und gleichsam überströmend (Hi. 20, 17); Part. fem. st. c. *Ges.* § 116, 3. 117, 4 A. 4, b; *Ew.* § 288, a. 339, b. Diese Bezeichnung Kanaan's findet sich nicht bei P, sondern nur bei den andern Erzählern V. 17. 13, 5. 33, 3. Le 20, 24. Nu 13, 27. 14, 8. 16, 14. Dt 6, 3. 11, 9. 26, 9. 15. 27, 3. 31, 20. Jos 5, 6", und bei Jer. und Ez. aus dem Pent. (im ganzen 20 mal). Milch und Honig als köstliche Annehmlichkeiten HL 4, 11. Hi 20, 17. „Offenbar war der Ausdruck sprichwörtlich, um ein an schönsten Genüssen reiches Land zu bezeichnen. In diesem allgemeinen Sinn muss er genommen werden, weil er wörtlicher gefasst die wichtigsten Segnungen des Landes nicht mit einschliessen würde, z. B. Getreide, Oel, Wein, die sonst immer als Hauptsache bei Kanaan hervorgehoben werden (Dt 8, 8. 32, 13 f. 2 Kg 18, 32. Hos 2, 10 f. 24. Neh 9, 25). Die Klassiker verbinden ähnlich Milch Wein Honig (Eurip. Bacch. 142 f. Theocrit id. 5, 124 ff) oder Milch Nektar Honig (Ovid. met. 1, 111 f). Will man indessen bestimmter deuten, so vertritt Milch die Viehzucht und דְּבַשׁ als Traubenhonig (s. zu Gen 43, 11) den Landbau. Ueber die Fruchtbarkeit des Landes s. *Winer* RW. u. Paläst., und *Warnekros* in Eichhorn Repert. XIV. 251 ff. XV. 176 ff." Ueber die Aufzählung der kanaanitischen Stämme s. zu Gen 15, 20 vgl. 10, 15 ff. Die 6 Völker, wie hier und V. 17, auch in 23, 23. 33, 2. 34, 11. Dt 20, 17. Jos 9, 1. 12, 8 (nach *E. Meyer*, ZATW I, 125 sind die kanaanit. Völker hier u. V. 17 sekundär); und die Einschiebung der גִּרְגָּשִׁי in LXX und *Sam.* beruht nur auf Gleichmacherei mit den deuteronomischen Stellen Dt 7, 1. Jos 3, 10. 24, 11. — V. 9 f. „Da also das Geschrei der Israeliten zu Gott gelangt ist (Gen 18, 21) und er die Drangsal, womit (*Ew.* § 281 a) die Aegypter sie drängen, auch wahrgenommen hat, so will er einschreiten und beauftragt Mose zu Pharao zu gehen und das Volk aus Aegypten zu führen". Uebrigens ist V. 9 gegen V. 7 und 8 im Grunde nur Wiederholung, und da auch וָאֵרֵד V. 8 auf J hinweist, so nimmt man am besten an, dass V. 7. 8 durch R aus J eingearbeitet ist, wogegen בְּנֵי יִשְׂ׳ V. 9 f auf E weisen. — Aber Mose, einst in seiner

Jugend so schnell bereit, auf eigene Hand seinen Volksgenossen zu helfen, ist jetzt besonnener und demüthiger. Er greift nicht sofort zu, sondern macht erst, wie es sich ziemt, vor sich und seinem Gott die Schwierigkeiten klar, welche dem Werk entgegenstehen, nämlich seine eigene Unfähigkeit V. 11 f und des Volkes mögliche Bedenken V. 13 ff. — V. 11 f. „Mose als armer Flüchtling und Hirt, als Mann ohne Ansehen, Einfluss und Macht findet" seine Kräfte zu so hohem Werk zu schwach: was sollte er bei dem mächtigen König ausrichten können! (vgl. 6, 12 bei J). Dieses Bedenken beseitigt Gott mit der Zusicherung seiner Begleitung und seines Beistandes (vgl. Gen 28, 15. 31, 3. Dt 31, 23. Jos 1, 5. 3, 7), welcher ihm Kraft, Schutz und Erfolg verbürgt. Ueber כִּי von אֶהְיֶה vgl. zu Gen 20, 11. Um seinen Glauben an diese Verheissung und somit auch seinen Muth zur Anfassung des Werks zu erhöhen, gibt er ihm ein *Zeichen* (d. h. ein Wahr- und Beglaubigungszeichen, z. B. Jes 7, 11 ff) dafür, dass er ihn gesendet, d. h. mit diesem Befreiungswerk beauftragt habe. *wann du das Volk aus Aegypten ausführen wirst, werdet ihr Gott an diesem Berg dienen*] ist die Erklärung von זֶה und also das Zeichen. Der Schwierigkeit, dass somit etwas Künftiges, selbst erst nur mit dem Glauben zu Erfassendes zum אוֹת gemacht wird, darf nicht so umgangen werden, dass man זֶה auf die Feuererscheinung V. 3 zurückbezieht und in V. b eine 2., dem אֶהְיֶה עִמָּךְ zur Seite gehende Verheissung sieht (*Mendels. Buns.*), wogegen schon die asyndetische Anfügung von בְּהוֹצִיאֲךָ spricht. Vielmehr gerade darin, dass dieser schon durch die jetzige Erscheinung merkwürdig gewordene und geheiligte Ort in Folge der Ausführung aus Aegypten auch die Stätte des Gottesdienstes des Volks werden soll und wird, in diesem überraschenden Zusammentreffen liegt die Gewähr dafür, dass hier eine höhere Hand mitwirken muss. Das Gelingen des Werks, das dieser selbe Berg noch sehen wird, ist das Zeichen für die Göttlichkeit der Sendung Mose's oder mit andern Worten: der Glaube an die Göttlichkeit seiner Sendung wird durch die Verheissung vollständigen Gelingens derselben gestützt und gestärkt, dabei aber der Berg selbst, derselbe an dem er jetzt steht und an dem er bald in ganz anderer Weise wieder stehen wird, zu einer Art sinnlichen Unterpfands für diese Verheissung gemacht. תַּעַבְדוּן] Ges. § 47, 3 A. 4, s. Gen 18, 28 ff. — V. 13—15. „Auf diese Erklärung wird Mose entschlossener und will nur wissen, was er dem Volke sagen soll, wenn es ihn nach dem Namen des väterlichen Gottes, der ihn gesendet, fragen werde. Israel verehrte in Aegypten verschiedene Götter (s. Le 17, 7), und wird also nach dem Namen dessen fragen, welchen Mose als den väterlichen Gott bezeichnen wird. Aegypten war die Heimath der Götternamen Herod. 2, 4. 50". Gott sagt ihm nun den Namen אֶהְיֶה V. 14, יְהוָה V. 15, und gibt ihm zugleich den Sinn des Namens an. Durch diese Wendung wird also die Promulgation des Jahve-Namens eingeleitet, und die Stelle entspricht der ähnlichen 6, 2 ff bei P. Diese Uebereinstimmung von E und P ist wichtig: sie zeigt, dass über die Einführung dieses Namens durch Mose am Anfang seines Werkes eine feste Ueberlieferung vorlag (vgl. noch Ho 12, 10. 13, 4. Ez 20, 5).

Man wusste, dass Mose im Namen Jahve's schon die Ausführung aus Aegypten unternommen habe, aber ebenso dass wie alle Erkenntniss Gottes auf seiner Offenbarung beruht, so auch die seines Namens, mit dem er fortan in Israel genannt sein will. Gott in seiner Antwort setzt 3mal an, sagt zuerst von sich אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה, dann nennt er sich אֶהְיֶה, endlich יהוה. Hier ist zunächst deutlich, einmal dass das im Aramäischen gewöhnliche, aber hebräisch ausser Gen 27, 29 (*Sam.* auch 12,2. 24, 60 u. s.) nur in der ostisraelitischen (Jes 16, 4; *Dillm.* Jes. 148) und nachexilischen (Neh 6, 6. Prd 2, 22. 11, 3) Sprache vorkommende הוה als gleichwerthig mit הָיָה vorausgesetzt wird, sodann dass das kürzere אהיה durch אהיה אשר אהיה vorbereitet sein muss. Demgemäss wird א׳ א׳ nicht eine Abweisung der Frage Mose's sein sollen: *ich bin* eben *der ich bin,* gleichgültig für euch, und von euch nicht zu erforschen (*Cler. Dath., Lag.* psalt. Hieron. 156), zumal da auch das nachherige blosse אהיה diesen Sinn nicht ausdrücken kann, und muss vielmehr in א׳ א׳ eine Erklärung des Namens liegen. Eine solche würde allerdings vorliegen, wenn man (mit *IEs., R. Hisk., JDMich., Wl.* Comp.[2] 72, A. 2) אֶהְיֶה als den Namen und אֲשֶׁר אֶהְיֶה als die Erklärung dazu (אֲשֶׁר s. v. a. בִּי) nähme: *Bin, sintemal ich bin,* aber weder ist אֲשֶׁר für בִּי in solchem Zusammenhang wahrscheinlich, noch hat Mose gefragt: was ist dein Name? so dass in der Antwort einfach den Namen zu sagen genügte, sondern er hat gefragt מָה אֹמַר אֲלֵהֶם. Demnach wird א׳ א׳ als ein einziger Satz (Subj. und Praed.) aufzufassen sein. Aber nicht zulässig ist *ich werde sein* (bleiben) *der ich bin* (*Ros.*), da solche Verschiedenheit des Sinnes der beiden אהיה mit nichts angedeutet ist und vielmehr אֶהְיֶה אֲשֶׁר הָיִיתִי gesagt sein würde, auch nicht *ich bin der da ist,* bin der Seiende (LXX *Kn.*), weil (selbst zugegeben, dass אֲשֶׁר אֶהְיֶה den Seienden bedeuten könnte) es dann doch אֲנִי אֲשֶׁר אֶהְיֶה heissen müsste. Correct wäre *ich werde sein der ich sein werde* (*Aq. Theodot.*; *Gr. Ven., Luth.*), d. h. der volle Inhalt meines Wesens wird euch fernerhin offenbar werden, aber das abgekürzte אהיה und יהיה als reines Futurum *der sein Werdende* würde diesem Sinn nicht gerecht werden und einen schiefen Gedanken von Gott als dem erst künftig sein Werdenden hineinbringen. Wollte man aber mit Anlehnung an אֶהְיֶה עִמָּךְ V. 12 die Wendung belieben (*Ew.* bibl. Theol. II. 338): *ich werde* es *sein, ich der ich* es *sein werde,* nämlich dein und euer Beistand, Helfer, oder: *ich werde sein was ich sein werde* und abgekürzt *ich werde es sein,* nämlich euer Gott und Helfer (*Raš., WRSmith* bei *Nestle* Eigenn. 95 ff u. in Proph. 385 ff und *Smend* At. RG. 21 A. 1), so würde gerade die Hauptsache, auf die es ankommt, nicht ausgedrückt, sondern bloss zu denken gegeben sein. Da derartige Sinnergänzung nicht angeht, so wird man nicht umhin können, in הָיָה den Begriff des Daseins (Hi 3, 16) anzuerkennen, wird aber dann für unser Sprachgefühl (gegenüber von dem des Semiten) richtiger in Praes. übersetzen: *ich bin der ich bin* (*Vulg.* und die meisten Neueren), d. h. zunächst nicht der in seinem Sein sich Gleichbleibende, Unveränderliche (etwa wie אֲנִי הוּא Jes 43, 10), denn dafür wäre doch als richtigerer Ausdruck אֶהְיֶה אֲשֶׁר הָיִיתִי zu Gebote gestanden, sondern (vgl. Ex 33, 19. 2 Kg 8, 1. Ez 12,

25) ein seinem eigentlichen Wesen nach Unnennbarer und Unerklärbarer (*JBKoppe* Progr. über diese Stelle Gött. 1783; *T. Beck* Lehrsyst. 64), also: ich bin (werde sein), was ich eben einmal bin (sein werde), aber immerhin ich bin (werde sein), und darum sollst du zu ihnen sagen: Der *Ich bin*, d. h. der Seiende, hat mich zu euch gesandt. Auf den Begriff des Seienden kommt hier alles hinaus. — Freilich fragt sich nun und ist schon oft gefragt worden, ob dieser von E mit dem Namen יהוה verknüpfte Sinn der ursprüngliche und ächte sei und nicht vielmehr, wie das bei manchen biblischen Namenserklärungen der Fall ist, hier bloss ein Versuch vorliege, einem alten, seiner wahren Ableitung und Bedeutung nach dunkel gewordenen Gottesnamen einen für den Zusammenhang passenden Sinn abzugewinnen. Um darüber zu urtheilen ist zunächst die Aussprache von יהוה festzustellen. „Bekanntlich wurde es in der nachexilischen Zeit herrschende, auf die missverstandene Stelle Le 24, 16 (s. d.) gegründete Sitte, den Namen יהוה nicht mehr auszusprechen. In den griech. HS. stand nach den alten Zeugnissen ursprünglich יהוה in Quadratschrift älteren Charakters, was von Unkundigen für griech. *ΠΙΠΙ* gehalten wurde, so dass dies dann für יהוה geschrieben wurde (*Dalman* der Gottesname Adonaj, 1889, S. 36 f, vgl. ZDMG 32, 506 f). Die Wiedergabe von יהוה durch *κύριος* findet sich zuerst in den at. Citaten Philos, sodann überall in LXX; diese substituiren also אֲדֹנָי, dessen Punkte (oder wo יהוה neben אדני steht, die von אֱלֹהִים) nachmals die Punktatoren auf יהוה angewendet haben (zunächst ohne Cholempunkt). Jos. ant. 2, 12, 4 und Philo de vit. Mos. 3, 11. 25 fin. und de nom. mut. § 2 erklären seine Nennung für unerlaubt. Es schreibt sich daher die Unsicherheit der Alten über die Aussprache des hbr. *ἄῤῥητον*. Am häufigsten wird der Gott der Hebräer *Ἰαώ* genannt, z. B. von heidnischen Schriftstellern wie Diod. 1, 94 und Porphyrius (bei Theodoret. cur. graec. affect. serm. 2 Vol. IV p. 369 ed. Hall. in 4), nach welchem Sanchuniathon bei seinem Geschichtswerk die Denkschriften eines hbr. Priesters des Gottes *Ἰαώ* (oder *Ἰεύω* bei Euseb. praep. 1, 9, 16. 10, 9, 9) benutzt haben soll. Dieselbe Aussprache gibt Heysch. u. *Ὀζείας* und *Ἰωαθάμ*, die er durch *ἰσχὺς Ἰαώ* und *Ἰαὼ συντέλεια* erklärt. Die Kirchenväter sprechen ebenfalls *Ἰαώ* aus, z. B. Orig. ad Joh. 1, 1, Euseb. dem. ev. 10 p. 494 Col., und Theodoret. quaest. in 1 Paralip. im prooem. Damit treffen auch andere im Ganzen zusammen. Nach Hieron. ad Ps. 8, 2 konnten die 4 Buchstaben יהוה *Jaho* gesprochen werden, und bei Iren. adv. haer. 2, 35, 3 erscheint der Name mit angehängtem *θ* als *Jaoth*“. Gegenüber der öfters ausgesprochenen Meinung, dass ein ursprünglich phönikischer (auf יָחוֹ = יַחְוֶה zurückgehender) Name Jao für den Adonis-Dionysos von den Alten mit dem des Judengottes vermengt worden sei und daraus jene vielverbreitete, auch bei den Gnostikern und auf einer Menge von Gemmen vorkommende Aussprache des Namens des Judengottes als Jao sich erkläre (*Movers* Phön. [1841] I. 539 ff., vgl. *Lenormant* Lettres Assyr. II., [1872], 193 ff, u. darnach *Öhler* PRE.[1] VI. 457, *Kn.* a.), hat *Baudissin* (Studien 18⁷⁄6, I. 181—254; vgl. *Driver* St. B. I. 7 ff) gezeigt, dass ein wirklich und ursprünglich heidnischer Gottesname Jao sich nicht,

auch nicht aus dem bei Macrob. Saturn. 1, 18 erhaltenen Orakel des Apollo Clarius über *Ἰαώ* (selbst wenn dieses nach Lobeck's Meinung vorchristlich sein sollte) erweisen lasse, vielmehr immer schon eine Bekanntschaft mit dem יהוה der Juden zu Grund liege, dass auch jene Aussprache des יהוה nicht durch die gnostische Zusammenstellung des Jahve mit dem koptischen Namen *Joh* für den Mondgott veranlasst sei, sondern eher auf freier Wahl der 3 Hauptvokale *ι α ω* (auch *ιευω*) für die 4 Zeichen des Tetragrammaton beruhe. Am wahrscheinlichsten jedoch gab (*Kn.*) der Laut des Namens in damit zusammengesetzten Eigennamen wie יַשְׁעָיָהוּ, יִרְמְיָהוּ, die man sich von Juden lesen liess und die sie auch lesen durften, den Anlass zu jener Aussprache, wenn sie nicht gar am Ende bloss aus *Ἰαού* für *Ἰαουέ* umgestaltet ist. „Keinenfalls hat sich in *Jao* die richtige Aussprache des Tetragrammaton erhalten; ebensowenig in *Ἰευώ* (s. oben) oder *Ἰαή* (Orig. ed. Ps. 2, 2, womit wohl nur יָהּ genau wiedergegeben sein soll). Dagegen hat Werth die von Theodoret. quae. 15 in Exod. gegebene und von Phot. ep. 162 p. 219 wiederholte Nachricht, dass der Name von den Samaritanern *Ἰαβέ*, von den Juden *Ἀϊά* gesprochen worden sei. Hier ist zwar *Ἀϊά* nichts als אֶהְיֶה in der vorliegenden Stelle und also abzuweisen, *Ἰαβέ* aber, auch von Epiph. adv. haer. 20 oder 40 unter den Gottesnamen angeführt, festzuhalten; ihm entspricht das richtig gebildete יַהֲוֶה oder יַהֲוֶ, von dem alle Verkürzungen als יָהוֹ, יְהוֹ, יָהּ, יָהוּ, יְהּ, יָהּ sich leicht ableiten" (vgl. ZAW II 173 f. III 280 ff. IV 21 ff). „Damit trifft auch die bessere Lesart *Ἰαουέ*, *Ἰαουαί* (gewöhnl. *Ἰαού*) bei *Clem.* Alex. strom. 5, 6, 34 (*Lag.* in GGA. 1870 S. 807, *Symm.* I, S. 14) zusammen. (Ueber das aus *Ἰαώ* und *Ἰά* fälschlich zusammengeschweisste *Ἰαωϊά* bei Orig. c. Cels. 6, 32 s. *Baud.* S. 183 f). „Gestützt auf Theodoret's Zeugniss von der einheimischen Aussprache hat man mit fast allen Neueren יַהֲוֶה oder יַהֲוֶה als das richtige anzusehen. Dagegen ist die noch von *Stier* in s. hebr. Lehrgebäude und von *Hölemann* Bibelstudien 1859, S. 54 ff wieder vertheidigte Aussprache *Jehova* erst im 16. Jahrh. durch den italien. Beichtvater Leo's X. *Petrus Galatinus* De arcanis catholicae veritatis Ortonae 1518 fol. XLIII gewagt worden und hat sich seitdem verbreitet; vorher hat kein Christ, wie überhaupt zu keiner Zeit die Juden, Jehova gelesen und auch *Luther* hat wenigstens in der Bibelübersetzung immer *Herr* dafür. Vgl. über die Aussprache des Gottesnamens יהוה *Reland* decas exercit. de pronunc. nom. Jehova, Traj. ad Rhen. 1707; *Hengstenberg* Authentie des Pent. I. 204 ff; *Ges.* thes. p. 575 ff; *Reinke* Beiträge zur Erkl. des AT. III, 1 ff"; *A. Köhler* de pronunciatione ac vi ss. Tetragrammatis 1867; *Oehler-Delitzsch* in PRE.[2] VI. 501 ff, *Schrader* in Schenkel's BL. III. 167 ff; vgl. die neuere Literatur u. S. 44. — Lautete also der Name im Munde der Israeliten einst יַהֲוֶה (über die Namenbildung mit vorgesetztem Jod wie in יִצְחָק, יַעֲקֹב, יִפְתָּח *Ew.* § 162, a), so war die in unserer Stelle gegebene Deutung *der Seiende* nahe genug gelegt (so auch AtTh. 217). Eine Aussprache יִהְוֶה (welche *Lagarde* psalt. Hieron. 154 fordert) wäre gegen alle Analogie (da in יַהֲוֶה und יִהְיֶה das *i* nur durch den Einfluss des Jod der 2. Sylbe eingetreten ist), und die (von *Delitzsch* Psalter 1859. I. S. IX und *Schrader* im

BL. III. 170 behauptete, aber schon von *Ewald* Jahrb. X. 199 zurückgewiesene) angebliche grammatische Thatsache, dass alle Nominalbildungen vom Qal der Verba ל״ה auf ָה und nur die von abgeleiteten Stämmen auf ֶה auslauten, stellt sich vielmehr so, dass nach Abzug der Orts- und Frauennamen, denen eine weibliche Endung zukommt, überhaupt nur יִשְׁוָה יִמְרָה und יִשְׁפָּה (alle 3 unklarer Ableitung und Bedeutung) von der einen Seite, von der andern dagegen ausser יְפֻנֶּה auch יְהוּדָה (und Ortsname יֻטָּה) als *hbr.* Namen vorkommen. Es wäre auch gar kein grammatischer Grund dafür einzusehen, dass Bildungen vom Qal anders als die von den andern Stämmen, und zwar auf ָה auslauten *müssten.* Der blossen Form nach freilich könnte יַהְוֶה auch vom Hiph. kommen, und Mehrere (nach *Joh. Clericus* 1700 und *Ges.* thes. 577 A. jetzt *Lag.* zuerst ZDMG. XXII [1868] 331, u. im Psalterium iuxta Hebraeos Hieronymi 1874, S. 153, zuletzt Nom. 137 Anm., *Schr.* [seit 1862] in *Schenkels* BL., *H. Schultz* At. Theol.[5] 410, *Nestle* Eigenn. 88, *Baudissin* a. a. O. S. 229, *Kuenen* Godsd. I. 275, *Kittel* Gesch. Isr. I. 222 A. 5 u. a.; vermuthungsweise auch *Ew.* Gesch. II. 223) ziehen diese Ableitung vor, besonders deshalb, weil die sich bei der Ableitung vom Qal ergebende Bedeutung zu abstrakt erscheine, oder wollen sie sogar als die allein mögliche hinstellen, als bedeutete יַהְוֶה nach dem Graec. Venet. ὁ ὀντωδής (vgl. den phöniz. Gottesnamen יכן d. i. יָכִין, τὸν τοῦ εἶναι αἴτιον) *den ins Dasein Rufenden* d. i. Schöpfer oder, insofern als die Bdtg. *sein* des ZW. הוה erst aus der stärkeren Bdtg. *leben* abgeschwächt sein soll, s. v. a. *Lebensspender*, oder (da nach *Lag.* Nom. 137 f הוה diese Bdtg. nicht haben könne) *denj., welcher das Verheissene ins Dasein ruft* (wobei aber, wie *Smend* AtRG. 21 A. 1 richtig bemerkt, die Hauptsache, nämlich dass Jahve seine Verheissungen verwirklicht, hinzuzudenken ist) *„promissorum stator“* (*Lag. Nestle* Eigenn. 89. 91 ff; *Guthe* de foed. not. Jerem. 1877 p. 32) oder, im Hinblick auf die im Zusammenhange mit dieser Namensoffenbarung geschilderten Bethätigungen Jahves in Aegypten zur Rettung Israels, s. v. a. *den das Geschehen*, die Geschichte *Bewirkenden*, *den die Ereignisse Herbeiführenden* (*Kayser-Marti* Theol. des AT.[2] 58 A. 1). Aber ohne Zweifel unrichtig: ein Hiph. von הוה kommt nie vor [ebenso wenig das Piel, durch das der Karäer Aaron ben Eliahu, gest. 1369, dem neuhebräischen Sprachgebrauche entsprechend den Causativbegriff von הוה = *ins Dasein rufen* zum Ausdruck bringt, das aber nicht zur Erklärung der Form יַהְוֶה verwendet werden kann]; die Bezeichnungen für Schaffen gehen in den alten semit. Sprachen von ganz andern Grundbegriffen aus, und betreffs der Fassung von היה i. S. v. *leben* wäre erst noch zu beweisen, dass הוה היה mit חוה חיה, von dem es im Sprachgebrauch immer genau geschieden wird, ursprünglich verwandt und gleichen Sinnes gewesen sei; wie gänzlich ferne aber eine solche hiphilische Auffassung dem hbr. Sprachbewusstsein der historischen Zeit lag, zeigt ja eben E durch seine Vermeidung der Ableitung vom Hiph., die für seine Zwecke viel näher gelegen hätte. Ferner spricht für die von V. 14 an die Hand gegebene Ableitung vom Qal auch dies, dass nach einer jedenfalls richtigen Vermuthung *Rob. Smith's* in אֶהְיֶה Hos 1, 9 eine Anspielung auf V. 14

enthalten ist. (Für Ableitung vom Qal sind ausser *Delitzsch* [Zeitschr. für luth. Theol. 1877, 593ff; zuletzt im Neuen Comm. über die Genesis 1887, S. 74] u. a. neuerdings eingetreten *Buhl* in Ges. WB. und *Smend* AtRG. 21A.) — Nun bliebe freilich immer noch die Möglichkeit, dass der Name *Jahve* eine ältere, dem hbr. Sprachbewusstsein von Mose's Zeit an unklar gewordene Ableitung hätte. Man ist darum auf die Grundbedeutungen von הוה zurückgegangen und hat (unter der Voraussetzung, dass הוה eine ältere Form des gewöhnlichen היה sei, wogegen *Barth* Etymol. Studien 71f היה zum arab. هَيِيَ *bereit sein* stellt, so dass umgekehrt הוה secundär sein würde) als urspr. Bdtg. von הוה *sein* angesehen: a) *fallen*, wonach יהוה als Qalbildung gefasst den *Fallenden* d. i. Bätyl (s. zu Gen 28, 18) bedeuten würde (*Lag.* Orientalia II. 27ff) und als Hiphilbildung entweder den mit seinen Blitzen *Fällenden* d. i. Gewitter-, Donnergott (*Lag.* a. a. O., *Stade* Gesch. Isr. I, 429 Anm. u. 441ff), resp. *der* den Regen *herabfallen lässt* (*Rob. Smith*, Old Test. 423), wofür man die häufigen Schilderungen des Erscheinens Jahves in Sturm und Gewitter (s. z. B. Ri 5, 4f u. Ex 19) geltend gemacht hat oder den *Zerstörer* (*W. H. Green* Moses and the Prophets 1883, p. 42 nach arab. أَهْوَى im Koran S. 53, 54 und *Holzinger* Einl. in den Hexateuch 204), wofür man sprachlich die noch später vorkommenden hebr. NW. הַוָּה und הַוָּה *Verderben* und sachlich die in יי צְבָאוֹת liegende Vorstellung Jahves als eines schrecklichen Schlachtengottes angeführt hat; oder man hat b) als Grundbdtg. von הוה nach der des arabischen ZW. angenommen die Bdtg. *wehen*, *hauchen*, wonach יהוה Gott als den *Haucher*, als den der weht und durch die Lüfte fährt d. i. den Wettergott bezeichnet (*Wellh.* Skizzen III, 175, Israel. u. jüd. Gesch.[2] 25A. 1, vgl. hierzu *Schrader* KAT[2] 25, der auf den assyr. Namen des Windes a-iv (ha-iv), a-u (ha-u) von הוה *hauchen*, *wehen* hinweist und Jahve darnach mit dem Wettergott Ramman auf gleiche Stufe stellen möchte); doch würde sich in diesem Falle mit der so sich ergebenden Bedeutung „Gott des Windes" zugleich eine ideellere Vorstellung verbinden, da im Hebr. רוּחַ nicht bloss den *Wind*, sondern auch den *Geist* bezeichnet (vgl. Hi 4, 12—16 und Ges.-Buhl s. v.). Eine ähnliche Bedeutung hatten schon *E. Meier* in Zeller's theol. Jahrb. I, 473ff und in anderer Weise *Ew.* Gesch.[3] II, 221 vermuthet, die Jahve als den „leuchtenden Luftraum oder *Himmel* deuteten, was sich aber aus Gen 19, 24 nicht beweisen lässt, da هَاء resp. هَوَاء keineswegs diesen Sinn hat. — Auch wollte man den Namen schon vom Ausland ableiten. Allein aussersemitisches Sprachgebiet fällt aus anderweitigen Gründen zum voraus weg, also z. B. arisches wie die Combination mit dem aus *div* oder *dju* gebildeten Gottesnamen (wie *Jovis-Diovis* resp. *Djaus*, *Ζιός* bei *Buttm.*, *deWe.*, *Vatke* bibl. Theol. S. 672, *JGMüller* die Semiten S. 163ff; *Tyler* in Modern Review Lond. 1883 S. 608ff), hethitisches (*Sayce* ebenda S. 855ff) und ägyptisches (*Voltaire* u. *Schiller* [vgl. PRE[2] VI, 506]; *Röth* I. 146, der kopt. *Joh*, d. i. Mondgott, herbeizog, welcher Name aber altägyptisch *aah*

lautete; *Bohlen*, *Brugsch*), letzteres auch aus dem Grund, weil Mose, im Namen des Gottes der Väter gegen Aegypten kämpfend, keinesfalls seinen Gott aus dem äg. Pantheon entlehnt haben kann. Im semit. Sprachgebiet findet sich kein unmittelbar entsprechender Gottesname: bei den Phöniken (*Hartmann* hist. krit. Untersuch. S. 156 ff; doch findet sich kein phöniz. Name mit יהוה, s. auch *Halévy* a. a. O. S. 168 f) oder Kanaanäern (*Land* in Theol. Tijdschrift II. 156 ff, vgl. *J. Robertson* the early religion [3] 1892, 275 f; *Max Müller* Asien u. Europa nach altägypt. Denkmälern 1893, der S. 312 f durch das Ägypt. beweisen zu können meint, dass „Jahve" in vormosaischer Zeit eine Hauptgottheit der Kanaanäer gewesen sei) gab es einen Gott *Jao* oder *Jeuo* (*Movers* Phön. I. 545 ff; *Lenormant* lettres assyriol. II. 190 ff, s. o. S. 38) ohne Zweifel nicht (s. *Baud.* 220 ff; *Kuen.* Godsd. I. 398 ff), und syrische mit יהוה zusammengesetzte Namen (z. B. der mit Ilubi'di wechselnde Name Jau-bi'di eines Königs von Hamath zu Sargon's Zeit) sind zu spät, als dass sie für etwas anderes als Entlehnung von den Juden beweisen könnten (s. weiter *Baud.* S. 222 ff, *Nestle* S. 84, *Halévy* S. 169); aber ebenso wie die Hamathenser den Namen von den Hebräern entlehnt haben konnten, indem sie den Gott der Hebräer in ihr Pantheon herübernahmen, konnten auch die Aramäer wie die Hebräer ihn von den Assyrern überkommen haben (*Schrader* KAT[2] 23 ff, vgl. 162). Nach *Frdr. Delitzsch* Wo lag das Paradies? S. 158—166 käme der Name von den semitischen Babyloniern, die den Vocal I, der im Akkadischen „Gott" und „den obersten Gott" bezeichnet habe, mit Nominativ-Endung ia-u ausgesprochen hätten; dieser älteste oberste Gott der semitischen Babylonier [Ilu oder] Ja-u, der bei ihnen allmählich durch andere Gottheiten verdrängt worden sei, wäre bei den Kanaanäern zu hervorragenderer, bei den Hebräern zu hervorragendster Bedeutung gelangt; das hebräische יהוה aber sei erst eine priesterliche Umdeutung aus älterem Jahu = Jah, der ursprünglichen Form im Munde des Volkes, die den Zweck gehabt habe, den Gottesnamen mit dem ZW. הוה in Verbindung zu bringen, das seinerseits vielleicht direct aus הוא entwickelt worden sei (!). Aehnliche Anschauungen vertreten *von Hartmann* das religiöse Bewusstsein etc. S. 370 f und *Pinches* Yâ and Yâwa (Jah and Jahweh) in Assyro Babyl. Inscriptions SBAP. XV 13—15, der unter Hinweis auf die in babylon. Inschriften sich findenden Eigennamen mit Ya resp. A (Aa) oder Yawa (Yama) Weiterbildung von יָהּ zu יהוה, nach Analogie auf Grund eines wirklichen oder vorausgesetzten etymologischen Zusammenhanges von אֵל und אֱלֹהִים, für möglich hält. Dass aber יהוה die ursprüngliche Form ist, von welcher יָהּ (z. B. 15, 2, s. d.) nur eine (liturgische) Abkürzung ist ebenso wie die nur in Eigennamen vorkommenden Abkürzungen von יהוה zu יַהוֹ־, יוֹ־, יָהוּ־ u. יָהּ־, beweist das Vorkommen von יהוה in der Mesainschrift Z. 18 (s. *Smend* u. *Socin* die Inschrift des Königs Mesa von Moab, 1886, S. 12), wodurch es schon für die Mitte des 9. vorchristl. Jahrunderts als israelitischer Gottesname sicher bezeugt ist (vgl. weiter die gründliche Widerlegung der Combinationen Delitzsch' von *Fr. Philippi*, Zeitschr. f. Völkerpsych. u. Sprachwissensch. XIV [1883] 175—190, sowie *Tiele* in Theol. Tijdschr. XVI [1882] S. 262 ff, *Kuenen* Volks-

religion etc. 1883, 307ff). Ferner haben (im Anschluss an *Ghillany* [u. d. Pseudonym *von der Alm*] Theolog. Briefe I. [1862] 210.480) *Tiele* Vergel. Gesch. 558f u. Comp. der Rel.gesch. 94, *Stade* Gesch. Isr. I. 130f, *Smend* AtRG. S. 30 u. a. behauptet, dass Jahve die Gottheit der Keniter war, die Mose durch Jithro kennen lernte, so dass die israelit. Religionsübung von der priesterlichen Weisheit Midians abstammen würde; aber dies muss als gänzlich willkührlich und unbeweisbar zurückgewiesen werden, auch spricht dagegen die Bezeichnung Jahve's als „Gott meines Vaters" 3, 6 (s. z. St.). Dieselben Einwendungen sind gegen *Land's* Ansicht (Theol. Tijdschr. 1868, 156ff, vgl. *H. Schultz* AtTh.[5] 83) zu machen, wonach sich die altisraelit. Religion an den Sinai als altes Heiligtum (s. zu 3, 1) angelehnt habe (und Ismael, Midian und Edom sie getheilt hätten). Viel eher liesse sich die Möglichkeit einer Herleitung aus dem Assyrischen-Babylonischen denken (*Schrader* a. a. O.; andere schon früher unter Vergleichung des *ʾIa* oder *Ao*, des dritten Gottes der ersten Triade, den man als Gott des Luft- oder Himmelsraums, fasste). In diesem Falle wäre der Name schon vor Mose, wenigstens in einzelnen Kreisen des Volks, vorhanden gewesen, s. darüber zu 6, 3. Allein auch dann könnte nur soviel zugegeben werden, dass Mose an einen solchen älteren schon unklar gewordenen Namen angeknüpft, denselben aber in selbständiger neuer Weise umgebildet hätte (so auch *H. Schultz*[5] 411, *Frz. Delitzsch* in PRE.[2] VI, 507; auch nach *Kuenen* u. *Wl.* ist der Name vormosaisch). Einen blossen Schall, bei dem das Volk sich nichts Vernünftiges denken könnte, hat Mose sicher nicht als Gottesnamen eingeführt. Denken aber konnte man sich unter יַהְוֶה auf der damaligen Stufe der hebr. Sprache (s. oben) nichts als den *Seienden* [nach *H. Preiss* ZwTh. 1881, S. 210 käme יהוה in der Bdtg. *der Lebendige* nicht von הָוָה *sein*, sondern von חָיָה *leben*; doch ist solcher Lautwandel im Hebräischen gegen alle Analogie], und P hat (6, 3ff) den Namen nicht einmal zu erklären für nöthig gefunden. Man braucht nicht anzunehmen, dass damit schon der Begriff des *Selbständigseienden* (Aseität) beabsichtigt sei (*Frz. Delitzsch* in PRE.[2] VI, 504A.), obwohl man zu Mose's Zeit auch bei den Hebräern nicht mehr am Anfang der Religionsentwicklung stand, und in den Schriften der äg. Priester damals schon die Gottheit von sich *nuk-pu-nuk*, d. i. „ich bin der ich bin" gesprochen haben soll (*Brugsch* hierogl. Gramm. § 124; *Ebers* Gosen[2] S. 541 [was jedoch nach *Le Page Renouf* Vorlesungen über Urspr. u. Entwickel. der Religion, erläutert an der Rel. der alten Aegypter 1881, S. 227, der überhaupt keinerlei Entlehnung von ägypt. Ideen durch Hebräer u. Griechen für möglich hält, keinerlei geheimnisvolle Lehre über das Wesen Gottes enthält, ja überhaupt keine selbständige Aussage bildet, sondern nur in Verbindungen vorkommt wie: „Ich bin's, der Osiris ist . . ." vgl. *König* Hauptprobleme S. 31]; vgl. ahura im zoroastrischen Ahura Mazda, gleichbedeutend mit ahû (das indische asura) = der Seiende, das *Schlottmann* Hiob S. 128 vergleicht, sowie den pers. Namen für Gott خُدَاْ zend. *qadhâta* „der durch sich selbst Gesetzte"; wogegen über das noch von *Hitzig* ZwTh. 1875 S. 7ff, Gesch. I. 81 und

Delitzsch a. a. O. 594 angezogene armenische *astuats* s. *Lagarde* in ZDMG. XXII. 330 und *Baud.* S. 229f). Nicht einmal *Inhaber des Seins, Wesenhafter* (*Tuch* Gen.[2] S. XXVII), im Gegensatz zu den Göttern als Nichtseienden (*Kn.*) ihn als den wahren und einzigen Gott bezeichnend (vgl. auch sanscr. *asura* und zend. *ahura*), wird die ursprüngliche Meinung sein, da das Nichtsein der Götter damals schwerlich schon klar erkannt war (*Baud.* S. 176). Sonach bedeutet יַהְוֶה entsprechend der durch אֶ֫הְיֶה אֲשֶׁר אֶ֫הְיֶה gegebenen Erklärung: 1) der Seiende = Existierende, *Lebende*, 2) der in seinem Sein sich gleich Bleibende, Unveränderliche, 3) der, dessen Sein nicht durch einen andern bestimmt ist, vielmehr in sich selbst ruht, also der seiner selbst Gewisse, durch sich selbst Bestimmte, selbständig Freie (vgl. Redensarten wie Ex 33, 19: ich begnadige, wen ich begnadige, Ez 12, 25: ich rede, was ich rede), 4) das alles als ein Ich, eine Persönlichkeit. Es ist nicht sowohl ein metaphysischer Begriff, was *v. Bohlen* und *Vatke* eingewendet haben; auch nicht der Seiende im Gegensatz gegen die nichtseienden Götter, sondern der Unveränderliche gegenüber von der Wandelbarkeit alles Irdischen (nicht der Ewige, s. u.), der immer noch derselbe ist, wie bei den Vätern, der sein Sein in sich selbst hat; der, auf den man sich verlassen kann, der Zuverlässige, Treue. Gerade dieser Begriff des Seienden als des Unveränderlichen und Beständigen, der die damalige Erkenntnissstufe selbst des gemeinen Volkes nicht überstieg, wird in diesem Cap. geflissentlich hervorgehoben: dass er der Gott der Väter sei und als solcher dem Volke noch immer derselbe, der er den Vätern war, darauf kommt hier alles hinaus, und wie gut die Israeliten noch später diesen Sinn heraushörten, zeigt Hos 12, 6 (neben V. 5 u. 7), Mal 3, 6, wo aber wie Dt 7, 9 u. Jes 26, 4 die Unveränderlichkeit immer ethisch gewandt ist. Die Späteren fanden in יַהְוֶה meist den Begriff der Ewigkeit (Apoc. 1, 4. 8. 11, 17. 16, 5; Clem. Al. ὁ ὢν καὶ ὁ ἐσόμενος Epiphan.: ὃς ἦν καὶ ἐστὶ καὶ ἀεὶ ὤν), und viele Neuere übersetzen den Namen geradezu „der Ewige", womit jedoch unrichtig die ethische Fassung in die metaphysische hinübergespielt wird. S. *Dillm.*, At. Th. S. 103 A. 1 u. 215 ff. Vgl. über die Bedeutung des Gottesnamens יהוה *König*, die Hauptprobleme der altisraelit. Rel.-Gesch., S. 24 ff, *Kittel*, Gesch. Isr. I, 221 ff; *Kuenen*, Volksreligion u. Weltreligion, deutsch 307 ff, *James Robertson*, the early religion of Israel[3] 1892, 266—295, *Winckler*, Altorient. Forschungen 1893, 16. S. auch *Halévy* Recherches bibliques in Études Juives Nr. 18, Jahrg. 1884, S. 161 ff (mit dem Nachweise, dass יהוה am frühesten im Levistamme vorkommt, S. 163). Weitere Literatur s. bei *Driver* „Recent theories on the origin and nature of the Tetragrammaton" in Studia Biblica, I (Oxf. 1885) S. 1—20 u. *H. Schultz* AtTh.[5] 398. — In V. 14[b] gibt Gott eine gerade Antwort auf Mose's Frage. Da aber auch dieses אֶ֫הְיֶה noch nicht die gewöhnliche Form des Namens enthält, so macht er noch einen 3. Ansatz V. 15, worin er יַהְוֶה dafür setzt, ihn durch den Beisatz *der Gott der Väter* als den Unveränderlichen und Verheissungstreuen näher bestimmt und ihn zugleich für alle Zukunft zum Gottesnamen einsetzt. אלהי יצחק *Sam.* und LXX ואלהי י׳; ebenso 4, 5. זֶכֶר] Hos 12, 6. הַר הַר] statt des

gewöhnlichen הֹד וָהָדָר (*Ew.* § 349, b), nur noch Pr 27, 24 Kethibh (nicht Ex 17, 16). — V. 16—18 weitere Anweisung über die Ausrichtung seines Auftrags. V. 16 f. „Er soll die Aeltesten Israels versammeln und ihnen mittheilen, dass der väterliche Gott ihm erschienen sei und erklärt habe, er habe die Israeliten und was ihnen angethan worden sei, *angesehen* (in Beachtung genommen Gen 21, 1) und wolle sie aus dem Elend Aegyptens hinaufführen nach Kanaan". Gerade bei E „erscheinen die Aeltesten als die Vertreter des Volks: an sie werden Eröffnungen gemacht, welche dem Volk gelten, und sie begleiten bei wichtigen Angelegenheiten Mose statt des Volkes" (V. 18. 4, 29. 17, 5 f. 18, 12. 19, 7. 24, 14; über J vgl. 12, 21 [?]. 24, 1. 9. Nu 11). „Sie waren allem Anschein nach die Vorstände der Häuser und Geschlechter, welche ihre Stellung vermöge des Erstgeburtsrechts hatten". וְיִצְחָק] *Sam.*, *καὶ θεὸς Ἰσαὰκ καὶ θεὸς Ἰακώβ* LXX. פָּקֹד פָּקַדְתִּי] 13, 19. Gen 50, 24 (nach Gen^6 479 E). וַיֹּאמֶר] ein וַיֹּאמֶר LXX Vat. ist sonst nirgends bezeugt. Uebrigens wird V. 17 aus J stammen, s. V. 8. — V. 18. Gott eröffnet dem Mose weiter, die Aeltesten werden auf ihn hören; verschieden von 4, 30 f, wo das Volk erst auf die gethanen Zeichen hin glaubt (über 6, 9 s. d. und 6, 12). Ferner wird er angewiesen, *mit den Aeltesten* vor Pharao zu gehen, wogegen 7, 10 ff nur Mose und Aaron vor ihn gehen, und auch schon 5, 1 ff von R in diesem Sinne umgestaltet ist. Beide Abweichungen beweisen für E als Quelle. וּבָאתָ] mit betonter Ultima wie Gen 6, 18; Ges. § 49, 3 Anm. וְאָמַרְתֶּם] LXX *Vulg.* und einige hbr. Mss. וְאָמַרְתָּ, nicht unpassend, da Mose jedenfalls der Sprecher war. יהוה] fehlt in LXX, wird aber durch 5, 1 bestätigt. אֱלֹהֵי הָעִבְרִיִּים] vgl. 5, 3. 7, 16. 9, 1. 13. 10, 3 (vgl. עִבְרִי pl. 1, 15 ff 2, 6 ff), allerdings im Gegensatz gegen die äg. Götter, aber immerhin dadurch bloss als Nationalgott (nicht Universalgott) charakterisirt, was hier vollkommen genügte. Zur Form עִבְרִיִּים vgl. *König* Einl. S. 66. נִקְרָה עָלֵינוּ] ist (von obenher) auf uns getroffen, uns entgegengekommen (auch Nu 23, 3. 4. 16 bei E); *uns*, sofern die Erscheinung an Mose dem ganzen Volk galt. Wiederholt 5, 3. Dagegen *Targ.* jer. I und *Mass.* wollen: er ist über uns genannt, wir heissen sein Volk, und LXX hier und 5, 3 gar *προσκέκληται ἡμᾶς* hat uns vorgeladen (!); auch ist 5, 3 נִקְרָא geschrieben. „Aber קָרָה *rufen* für קָרָא ist sonst unerhört und שָׁם von Jahve würde dann nicht fehlen wie Dt 28, 10. Jer. 14, 9 u. ö." Dass er bei dieser Erscheinung ein Opferfest (s. zu 4, 23) in der Wüste verlangte, ist nicht gesagt; vielmehr wird mit וְעַתָּה נֵלְכָה וגו' aus der gehabten Erscheinung Gottes es als eine Pflicht oder Dankesschuld des Volks abgeleitet, ihm ein solches zu feiern (vgl. 20, 24). Drei Tagereisen weit wollen sie zu diesem Zweck in die Wüste hineingehen. Warum gerade in der Wüste? ist 8, 22 f. bei J noch weiter motivirt. Der Horeb selbst (vgl. V. 12) als Ort der Feier kann nicht gemeint sein, da dieser sogar vom Meerbusen ab weiter als 3 Tagemärsche entfernt ist. Im übrigen scheinen die 3 Tage nicht zu pressen, da die Formel häufig vorkommt (Gen 30, 36. Ex 15, 22. Nu 10, 33. 33, 8; *Ew.* Gesch. II. 36). Die Forderung einer Entlassung zu einer Festfeier in der Wüste soll nur die Einleitung zu Weiterem sein. Es ist die

mindeste Forderung, die Unterthanen an eine Herrschaft stellen können, sie ihren Gottesdienst nach ihrer Weise befriedigen zu lassen. Dass beim Eingehen Pharao's in diese Forderung sie doch nicht zurückgekehrt sein würden, ist nicht gesagt; es kann darum auch von einer dem Volk anbefohlenen Täuschung des Königs (*Kn.*) keine Rede sein. Wohl aber war die Forderung von der Art, dass sich an ihr Gesinnung und Verhältniss der äg. Herrschaft zum Volk klar entscheiden und dann das Weitere sich daraus folgerichtig entwickeln musste (V. 19 f). Demgemäss verfährt denn auch Mose 5, 1. 3 beim selben Erzähler, und dass auch JR sich diese Darstellung des Ganges der Dinge angeeignet hatten, zeigt 7, 16. 26. 8, 16. 23 f. 9, 1. 13. 10, 3. 7—11. 24—26 (vgl. 12, 31. 14, 5). Wogegen nach P Mose von Anfang an die gänzliche Entlassung des Volks aus Aegypten forderte (6, 11). „Bemerkung verdient, dass die Angabe von der Festfeier in der Wüste an sich den König nicht befremdet. Religiöse Wallfahrten auf der Sinaihalbinsel müssen also nicht ungewöhnlich gewesen sein. Dies lässt sich (wenigstens für die spätere Zeit) auch nachweisen. Schon bei den Arabern vor Muhammed war die Wallfahrt nach Mekka und die Vollziehung der hl. Gebräuche daselbst in Uebung. Darauf geht wohl auch die Nachricht des Nonnosus in Justinian's Zeit (Phot. bibl. cod. 3 p. 2), die meisten Saracenen hätten ein *ἱερόν τι χωρίον, ὅτῳ δὴ θεῷ ἀνειμένον*, wo sie jährlich 2 mal zusammenkämen in der Mitte des Frühlings und nach der Sommersonnenwende; die erste Versammlung dauere 1 Monat, die zweite 2; bei ihnen halte man vollen Frieden. Aber auch auf der Sinaihalbinsel gab es solche hl. Orte, z. B. den zu 2, 15 erwähnten Palmenwald. Ein anderes priesterliches Heiligthum, wo ein jährliches Fest zur Verehrung des Mondes stattfand, bestand in Elusa, gegen 6 Stunden südlich von Beersheba (Hieron. vit. Hilar. c. 25). Der Sinai war schon in alter Zeit ein Berg Gottes (s. V. 1) und blieb das auch. Die Nachricht des Antoninus Plac. s. zu 3, 1 [u. AtTh. 103 A. 1]. Dies bestätigen auch die s. g. sinaitischen Inschriften, irrthümlich für hebräisch gehalten von Kosmas Indicopl. (Coll. nova patr. ed. Montf. II. p. 205), in grosser Menge von den neuern Reisenden aufgefunden, nach *EFBeer* und *Credner* erklärt von *Tuch* in ZDMG. III. 129 ff.", neuerdings unter dem Namen „nabatäische Inschriften" weiter behandelt von *MALevy*, *Blau*, *EMeier* u. a. in ZDMG. XIV. 363 ff. XVI. 331 ff. XVII. 575 ff. 703 ff. Vgl. *Nöldeke*, die semitischen Sprachen, 1887, S. 31 f. Sie rühren von den nabatäischen Arabern her, aus der Zeit vom 2. oder 1. vorchristlichen Jahrh. an abwärts, und wie es scheint wenigstens zum Theil von solchen, die nach den hl. Bergen der Sinaihalbinsel wallfahrteten. Sie finden sich auf allen Hauptstrassen, die nach dem Sinai führen, sowie in den Thälern am Sinai vor; am häufigsten sind sie in den Umgebungen des Berges Serbal und an diesem Berge selbst, ganz besonders in dem zum Serbal und Sinai führenden W. Mukattab, das von den Inschriften diesen Namen führt. „Festversammlungen finden sogar noch heute auf der Halbinsel Statt. Alle Towâra-Stämme versammeln sich jährlich zu Ende des Juni bei dem sehr heilig gehaltenen Grabe des Scheich Ṣaliḥ in der Nähe des Sinai und halten dort ein Fest

(*Burckh.* Syr. 800f. *Seetz.* III. 69) und auf dem Serbal, der als heilig gilt, bringen Einzelne bisweilen auch Opfer dar (*Rüppell* Abyss. I. 127). So fällt es auch Pharao nicht auf, dass die mit den Arabern verwandten Hebräer in Arabien ein Fest begehen wollen". — V. 19. Gott fügt aber sofort hinzu, er wisse wohl, dass Ph. ihnen zu gehen nicht gestatten werde (נָתַן wie Gen 20, 6. 31, 7. Nu 20, 21. 21, 23 bei E). הֲלֹךְ] Nu 22, 13 f 16 (s. NDJ 618). וְלֹא וגו׳] *auch nicht durch starke Hand* (*Ew.* § 351, a); das widerspricht nicht bloss Stellen wie 6, 1. 13, 9, sondern auch dem V. 20, und ist wohl eine Glosse, beigesetzt von einem, der nur an die ersten 9 Plagen dachte. *Eure* starke Hand im Gegensatz gegen die Gottes (*Buns.*), und: auch durch starke Hand wird er euch nicht ziehen lassen *wollen* aber müssen (*Kn.*; s. dagegen V. 20 יְשַׁלַּח), sind unzulässige Auskünfte. Man erwartet *ausser durch starke Hand* (LXX *Vulg. Raš. Luth. Calv. Grot. Cler. Vat. deW.*), aber וְלֹא kann das nicht bedeuten (auch 1 Sam 20, 14 nicht); „*aber* nicht durch starke Hand näml. wird er euch nicht ziehen lassen (*Seinecke* Gesch. Isr. 1876. I. S. 97) verstösst gegen alle Regeln des Ausdrucks; *Sam.* (*Kn.*) ändern הֲלֹא, LXX (*Ew.*) אִם לֹא. ביד חזקה] s. zu 6, 1 u. 6. — V. 20. Darum wird Gott selbst seine Hand ausrecken und mit allen seinen Wundern (34, 10) die Aegypter schlagen, d. h. „seine ganze göttliche Macht in ausserordentlichen Ereignissen zum Unheil der Aegypter beweisen", bis er sie entlässt. — V. 21 f. Aber nicht bloss dies, sondern Gott will es fügen, dass die Israeliten nicht *leer* (zu רֵיקָם vgl. 23, 15. 34, 20. Dt 16, 16; 15, 13. Gen 31, 42) abziehen, sondern noch silberne und goldene Geräthe von den Aegyptern als Beute davon tragen. Er bewirkt es, indem er eine günstige Stimmung gegen das Volk (vgl. Gen 39, 21) bei den Aegyptern, also nicht beim König, erweckt, so dass die hbr. Frauen jene Dinge von ihren Nachbarinnen und Hausgenossinnen (die temporär, mieth- oder gastweise in ihrem Hause sich aufhalten) nicht erfolglos erbitten (ob als Geschenk oder bloss leihweise wie 2 Kg 6, 5, ist aus dem Ausdruck nicht zu entscheiden), und sie ihren Söhnen und Töchtern anlegen; auf diese Weise werden sie die Aegypter *ausziehen*, d. h. ausbeuten und berauben vgl. 2 Chr 20, 25 erbeuten wie Hiph. 1 Sa 30, 22 (Hitph. Ex. 33, 6 *sich* etwas *abreissen*; Hiph. Gen 31, 9. 16 *entziehen*). Diese höchst eigenthümliche Einzelheit aus der Geschichte des Auszugs wird noch 2 mal erwähnt, nämlich 11, 2 f und 12, 35 f, wobei zu bemerken, dass nach 11, 2 nicht bloss die Weiber sondern auch die Männer von ihren Nächsten fordern sollen (was *Sam.* von dorther in 3, 22 eingeschoben hat) und dass eben dort sowohl die שְׂמָלוֹת als auch das Ausziehen oder Berauben fehlen. Da 11, 1—3 ebenfalls auf E zurückgeht, so ist anzunehmen, dass die ganze Nachricht überhaupt zuletzt aus E stammt, aber von J und R angeeignet wurde, und in Cap. 3 und 12 der Text stärker nach J geändert ist. Nach der von E überlieferten Sage müssen also die Israeliten bei ihrem Auszug von ihren ägyptischen Bekannten und Genossen, die ihnen günstig gestimmt waren und namentlich von Mose hoch dachten (11, 3), noch allerlei Kostbarkeiten mitbekommen haben. Zu welchem Zweck? ist vielleicht von E angegeben gewesen, aber jetzt nicht mehr deutlich

zu ersehen. Es liegt am nächsten anzunehmen: zum Zweck ihres Gottesdienstes in der Wüste (so *Ew.* Gesch. II. 94 ff, *Wl.* Isr. Gesch.[2] 97 A. 1) nach V. 18. Allein selbst in diesem Fall könnten die כֵּלִים nicht gottesdienstliche Gefässe (da ja nicht jeder beliebige Aegypter solche in seinem Hause hatte), sondern nur Geschmeidestücke und Schmucksachen (Gen 24, 53. Ex 35, 22. Nu 31, 50), die Kleider ohnedem nur gewöhnliche aber bessere, jedoch nicht priesterliche Kleider gewesen sein, und es würde sich handeln um die Mittel zum festlichen Schmuck, in welchem man (Hos 2, 15) Feste zu begehen pflegte. Auch וְשַׂמְתֶּם u. s. w., das doch nicht vom Auflegen zum Transport (LXX *Vulg.* Onk.), sondern nur vom Anlegen oder Anziehen (*Targ.* jer. I, *Peš.*, vgl. Gen 41, 42. Lev 8, 8. Ruth 3, 3. 1 Kg 21, 27) verstanden werden kann, weist auf diesen ursprünglichen Sinn der Sache hin. Damit kann immer noch bestehen, dass nach dem ursprünglichen Sinn der Sage die kostbaren Sachen, welche die Israeliten zu ihrem schönen Heiligthum verwandten (33, 6. 35, 22 f), als ägyptische Beutestücke gelten sollten. Aber so wie die Sache jetzt, durch die Vermittlung von J und R uns überliefert ist (vgl. ונצלתם וגו׳ hier und 12, 36), scheint der Hauptnachdruck darauf gelegt, dass durch Gottes Fügung ihnen auf Kosten ihrer Gegner eine Bereicherung, eine Art Siegesbeute zum Ersatz für die schwere Unterdrückung (B. Jub. c. 48 a. E.), zu Theil wurde. Und möglich ist, dass R durch die geflissentliche Aufnahme dieser Nachricht wenigstens den in 32, 2 ff. 33, 4—6. 35, 22 f vorausgesetzten Vorrath der Israeliten an solchen Dingen erklären wollte. Ueber die moralische Beurtheilung der Sache s. zu 12, 36.

Cap. 4. Zunächst V. 1—9: Mose redet ein, das Volk werde vielleicht an seine göttliche Sendung nicht glauben und wird zu diesem Zweck mit Wundergaben ausgerüstet, durch welche er sich als Gottesboten ausweisen soll (nach J). Auch Mose's eigener Glaube und Muth zur Uebernahme des aufgetragenen Werks soll dadurch gestärkt werden (*Kurtz*, *Keil* nach *Ephr. Syr.*). — V. 1. וְהִנֵּה] *und siehe*, einen Einwand einführend; nach *PFriedrich* hebr. Konditionalsätze 74 f ist הֵן Bedingungspartikel zum Ausdrucke der allgemeinen Möglichkeit (vgl. LXX: *wenn*, wie 8, 22. Le 25, 20 in zweifelnder Frage, wozu sie den verschwiegenen Nachsatz ausdrücklich einsetzen *τί ἐρῶ πρὸς αὐτούς*;). Nach 3, 18 (bei E) erwartet man eine solche Einrede nicht; man erkennt hieran die Verschiedenheit des Erzählers. יַאֲמִינוּ] Subj. sind die Israeliten (nicht die Aegypter 4, 21) nach 4, 30. — V. 2—4. Da Gott den Einwand als begründet anerkennt, so lehrt er ihn gewisse Zeichen, Wunderzeichen, durch die er sich als Gesandten Gottes beglaubigen soll, zu verrichten und verleiht ihm die Kraft dazu. Es sind 3 Zeichen. Das erste: „Mose wirft auf Gottes Befehl seinen Stab (nach dem jetzigen Zusammenhang seinen Hirtenstab, s. zu V. 20) hin und dieser wird zu einer Schlange; er ergreift sie beim Schwanze und sie wird wieder zum Stabe. Dieses Wunder ist dem Zeichen nachgebildet, welches nach P 7, 8—13 Mose und Aaron vor Pharao vollzogen, die äg. Hierogrammaten aber nachmachten, worüber zu 7, 12“. In der That ist hier bei J das Zeichen losgelöst von seinem ursprünglichen Zusammenhang mit

den Schlangenbeschwörungskünsten der äg. Zauberer, in welchem es bei P noch erscheint, und erscheint es als ganz zufällig, dass Gott gerade dieses Zeichen wählt (weshalb *Baumg.*, *Kur.* *Ke.* zur symbolischen Deutung die Zuflucht nehmen: das Wegwerfen seines Stabes oder Aufgeben seines Hirtenberufes stürzt Mose zunächst in Gefahren, denen er entfliehen möchte, in die in Aegypten waltende Macht des Argen, aber er erhält von Gott die Macht, die Schlangenlist und Gewalt Aegyptens zu überwinden). מַזֶּה] d. i. מַה זֶּה *Mass.* und *Sam.*, vgl. מַלָּכֶם Jes 3, 15. — V. 5. „Rede Gottes, sich anschliessend an dessen Aufforderung zur Vollziehung des Zeichens. Der Zweck des Zeichens ist, dass das Volk glaube, Jahve sei dem Mose erschienen und habe ihn beauftragt". Man hat vermuthet (*Egli*), dass am Anfang ויאמר יהוה כה תעשה ausgefallen sei, aber da V. 8 eine ähnliche Ellipse sich zeigt, so wird man eine Unbeholfenheit des Styls des Schriftstellers anerkennen müssen, vielleicht des R, der hier seine Vorlage verkürzt wiedergab. — V. 6 f. „Das andere Zeichen. Auf Jahve's Geheiss steckt Mose seine Hand in seinen Busen, d. h. in die Oeffnung seines Gewands oben an der Brust, und sie ist herausgezogen mit Aussatz bedeckt; er bringt sie in den Busen zurück und sie ist herausgezogen ganz rein". Der Mann Gottes hat Gewalt über den Aussatz, ihn zu schaffen und ihn zu heilen. „In der Wunderreihe Cap. 7 ff ist entfernt analog 9, 9 ff." Dunkle Erinnerungen an äg. Verhältnisse liegen ohne Zweifel auch hier zu Grunde: Aussatz war in Aegypten nicht selten und die heilkundigen Priester mussten auch der Heilung dieser Krankheit kundig sein; speciell zu vergleichen sind noch Nu 12, 10 ff, und die ägyptischen Erzählungen über die Aussätzigen Jos. c. Ap. 1, 26 u. 32 u. 34; ant. 3, 11, 4. (Willkührliche Deutungen dieses Zeichens bei *Kurtz* II. 69, *Ke.* u. a.). Siehe *Ew.* Altth. S. 210. מְצֹרַעַת כַּשָּׁלֶג] Gen. 16, 5. *aussätzig wie Schnee*, d. h. „aussätzig und weiss wie der Schnee, also mit dem weissen Aussatz bedeckt, der gewöhnlichsten Art bei den Hebräern (Nu 12, 10. 2 Kg 5, 27)". Uebrigens fehlt מצרעת in LXX (dageg. *Onk.*: *weiss wie Schnee*, vgl. Nu 12, 10), und haben LXX und *Sam.* noch מחיקו nach ויוצאה, wie V. 7. שָׁבָה כִּבְשָׂרוֹ] *war wieder geworden wie sein* übriges *Fleisch* (2 Kg 5, 10. 14), von gesunder Farbe. Ueber den Aussatz s. zu Le 13 f. — V. 8. „Jahve verleiht dem Mose mehrere Zeichen, damit das Volk, wenn es beim ersten nicht hört, der Stimme des folgenden glaube. Dem Zeichen wird eine Stimme beigelegt, sofern es etwas bezeugt und gleichsam eine Aussage thut, nämlich über die göttliche Sendung seines Vollbringers, vgl. Ps 19, 2". — V. 9. „Sollten aber jene beiden Zeichen den Zweck der Beglaubigung noch nicht erfüllen, so soll Mose vom Wasser des Nil's nehmen und auf das Trockene giessen; es wird zu Blut werden". Dieses Zeichen, das nicht jetzt schon, sondern erst in Aegypten vollzogen werden kann, schliesst sich dem Stoffe nach an das erste der gegen die Aegypter vollzogenen Strafwunder (s. zu 7, 20f) an, ist aber anders gewendet, sofern hier, dem blossen Beglaubigungszweck entsprechend, nur etwas vom Nilwasser verwandelt wird, und nicht vermittelst des Stabes, sondern durch Ausgiessen auf's

Trockene. הַיַּבָּשָׁה] locativ, *Ew.* § 281, d. Das zweite וְהָיוּ (*Sam.* יהיו) nimmt nach dem längeren Subjectsausdruck das erste wieder auf zur Anknüpfung des übrigen Satztheiles, s. Le 27, 3. Dt 18, 6 (יָבֹא) vgl. Jes 7, 23. — V. 10—17. Mose macht noch ein neues Bedenken geltend, hergenommen von seinem Mangel an Rednergabe, wird aber auch darüber von Gott beruhigt und ihm Aaron als sein Redner beigegeben (nach J, nur V. 17 von R nach E). Die Variante dazu bei P in 6, 30—7, 2. בִּי אֲדֹנָי] wie V. 13. Gen 43, 20. 44, 18 (J). „Er führt an, er sei *schwer von Mund und schwer von Zunge*, schwerfällig im Gebrauch des Mundes und der Zunge, unfähig die Worte deutlich hervorzubringen und geläufig zu sprechen, daher auch nie gewesen *ein Mann von Reden*, ein Redner, der Reden fliessend halten konnte. Redefähigkeit war ein unerlässliches Erforderniss bei Gottesboten (Jer 1 6. Jes 49, 2. 50, 4). Zur Sache vgl. 6, 12 und zum Ausdruck Ez 3, 5 f, wo die עִמְקֵי שָׂפָה unverständlich Redende, Barbaren sind. *von gestern, von ehegestern*] von früher her, Gen 31, 2. 5. Ex 5, 7 f. 14. מֵאָז וגו׳] *seit deinem Reden*, seit deiner gegenwärtigen Verhandlung mit mir; während derselben hat er Wundergaben erhalten, doch nicht die Redegabe. Zu מֵאָז *seit* vgl. 5, 23. 9, 24. Gen 39, 5 (J)“; hier mit Infin. *Ew.* § 337 e. — V. 11 f. „Darauf entgegnet Jahve, er habe dem Menschen den Mund geschaffen und mache stumm oder taub, sehend oder blind, werde also auch wohl im Stande sein, dem Mangel bei Mose abzuhelfen. Darum soll Mose getrost gehen. *ich werde mit deinem Munde sein*] ihn unterstützen (3, 12), so dass er leicht und geläufig reden wird (vgl. V. 15). Den Inhalt der Rede aber wird Gott *lehren*, d. i. anzeigen, offenbaren“. — V. 13. „Nachdem Mose sich in Bedenken erschöpft hat, lehnt er, weil er nicht an das Gelingen glaubt, rundweg ab. *sende doch durch wen du senden willst*] richte durch wen du willst die Sendung aus, übertrage sie jedem beliebigen andern; wie שָׁלַח 2 Sam 12, 25“. Zum st. c. יַד vor dem abgekürzten Relativsatz *Ew.* § 333, b; *Ges.* § 130, 4. — V. 14. Dadurch erregt er Gottes Unwillen. Nun erwartet man aber, dass dieser Unwille sich auch in irgend etwas äussere: wenn nicht hier aus dem ursprünglichen Text später etwas ausgeworfen ist, so muss die nun folgende Beiordnung des Aaron, durch welche die dem Mose V. 12 gegebene Verheissung zwar nicht aufgehoben (*Wl.*; doch vgl. עִם־פִּיךָ V. 15) wohl aber mit einem andern getheilt wird, als eine Folge dieses Unwillens und als eine Art Strafe seiner Schwachheit betrachtet werden. (Nach den Rabb. bestand die Strafe in dem Verlust des Priesterthums und dessen Uebergang an Aaron und sein Haus, *Raš.*), Es erhellt aber, dass das eine viel künstlichere Wendung der Sache ist als die 7, 1 f bei P gegebene. „Mit הֲלֹא, welches wie Dt 3, 11. 11, 30. Gen 13, 9. 37, 13 im Sinne von הִנֵּה steht, weist er auf Aaron hin und nennt diesen *den Leviten*, d. i. Priester, um dessen Beruf zu öffentlicher Rede anzudeuten (vgl. *Baudissin*, Alttest. Priesterth. 58 f). Die Priester hatten das Volk zu belehren und somit Uebung im Reden (Le 10, 11. Dt 33, 10). Priesterliche Geschäfte setzt der Verf. schon für damals bei Aaron voraus (19, 22)“. Von ihm weiss Gott, *dass er* (anders als Mose)

allerdings reden wird und kann. „Auch ist er dazu geneigt und bereit; er ist bereits im Begriff und daran, Mose entgegen zu reisen“ und freut sich ihn zu sehen, s. V. 27. — V. 15. Mose soll *die Worte*, näml. die er sagen soll oder auch (V. 30) die Gott ihm aufgetragen, dem Aaron in den Mund legen, d. i. eingeben, und Gott wird sie beide bei ihrem Reden unterstützen (V. 12) und sie anweisen, was sie thun sollen. — V. 16. Aaron wird *für* Mose (ihm helfend, nicht geradezu s. v. a. תַּחְתֶּיךָ; vgl. Jes 40, 10. Prov 16, 26. 31, 8; *Giesebrecht* hebr. Präp. Lamed 1876 S. 66) „zum Volke reden, demselben also zum Munde dienen, während Mose ihm zum Gott sein wird, d. h. zwischen Mose und Aaron wird ein Verhältniss sein wie zwischen Gott und dem Propheten, sofern Gott dem Propheten die Gedanken, welche er dem Volke vortragen soll, eingiebt (Dt 18, 18), und sich seiner als seines Mundes oder Sprachorganes bedient. Nach 7, 1 f (P) fand dieses Verhältniss der Brüder beim Reden vor Pharao statt, unser Erzähler nimmt es beim Reden vor dem Volke an“, vgl. V. 30. Ein Widerspruch (*Wl.* Comp.[2] 74) gegen Cap. 7—11, wo nach J immer Mose selbst zu Pharao redet, findet demnach nicht statt. וְהָיָה] um beide Sätze von הוּא bis לֵאלֹהִים in die Consecution zum Vorhergehenden zu bringen, *Ew.* § 345, b. — V. 17. Mose soll auch den Stab mitnehmen, mit dem er die Zeichen thun soll. תַּעֲשֶׂה] kann nach dem jetzigen Text nur auf 4, 2 ff sich beziehen, also soweit richtig LXX: [ῥάβδ.] *τὴν στραφεῖσαν εἰς ὄφιν.* Aber weder ist dem Mose V. 2 ff. die Verrichtung von אֹתֹת (sondern nur eines einzigen אוֹת) mit dem Stabe aufgetragen, noch verrichtet er Cap. 7—11 bei J irgend ein אוֹת mit dem Stabe, wohl aber bei E (s. Einl. zu 7, 8 ff. Nr. 3). Demgemäss stammt dieser Befehl nicht aus J, sondern aus E, welcher in seinem Bericht die Ausrüstung Mose's mit dem Wunderstabe erzählt haben muss, vgl. V. 20[b]. R, welcher jenen Bericht des E nicht mitgetheilt hat, hat wenigstens diesen V. aus E herübergenommen (wobei er wohl מַטֵּה הָאֱלֹהִים in הַמַּטֶּה הַזֶּה, und vielleicht auch מוֹפְתִים in אֹתֹת, änderte), um damit seiner nachherigen Zusammenschmelzung der Referate von E und J in Cap. 7—11 vorzuarbeiten. Im Uebrigen s. zu V. 20. — V. 18—23 Mose's Rückkehr (aus E und J). V. 18 nach E. „Mose kehrt vom Sinai (3, 1) zu Jithro zurück und äussert den Wunsch, er wolle nach Aegypten zurückziehen, um zu sehen ob seine Brüder“ (d. i. nicht: die Israeliten *Ke.*, wie 2, 11, sondern) Verwandte (Gen 13, 8 vgl. אָח *Vetter* 29, 12) noch lebten; seine eigentliche Absicht verschweigt er, damit Weib und Schwiegervater ihn nicht zurückhalten; sie sollen bloss an einen zeitweiligen Besuch in Aegypten denken. Deshalb ertheilt Jithro auch sofort seine Genehmigung. Damit stimmt, dass Mose Weib und Kinder bei Jithro zurücklässt; nach dem Auszug bringt sie dieser ihm an den Sinai (18, 2 ff). Die Stelle setzt Cap. 3 fort, welches mit Cap. 18 denselben Verf. hat“. וַיֵּתֶר] für יִתְרוֹ nur hier; ebenso גֶּשֶׁם und גַּשְׁמוּ Neh 6, 1 f. 6 (IEs.). — V. 19 nach J. Dass Mose, nachdem er V. 18 schon die Abreise vorbereitet hat, nun eine Aufforderung von Gott zur Rückkehr nach Aegypten, mit der Motivirung, dass die ihm nach dem Leben Trachtenden in Aegypten gestorben seien, erhält, ist auffallend

genug, und es kann weder gegen die Grammatik durch Umdeutung von וַיֹּאמֶר in *dixerat autem* (*IEs. Calv. Vatabl. Ros.*), noch durch die Einrede, Mose habe vor der völligen Abreise noch einer Ermuthigung bedurft (*Ke.*), das Befremdende beseitigt werden. Vielmehr ist deutlich, dass R hier einem andern Erzähler als in V. 18 das Wort gibt, (*Kn. Schr. Wl.*), nämlich dem J, welcher damit auf 2, 23. 15 zurückweist. Und בְּמִדְיָן (im Gegensatz gegen die Oertlichkeit 3, 1) ist wahrscheinlich ein Zusatz von R, der damit einen Wink für die Vereinbarkeit des doppelten Referats derselben Sache geben wollte. Dass übrigens im LXX-Text vor V. 19 noch einmal 2, 23^{a} wiederholt wird, weist schwerlich auf eine Schwankung der hbr. Handschriften in der Stellung dieser Notiz hin, sondern beruht wohl nur auf Einfügung einer zur Erklärung von V. 19^{b} beigesetzten Randglosse. Ein Grund die Stellung der Notiz in 2, 23^{a} zu beanstanden (*Wl.*), liegt nicht vor. — V. 20, a aus J, b aus E. Mose, dem Befehle Gottes gemäss, macht mit Weib und Kind sich auf den Weg, um nach Aegypten zurückzukehren. J folgt also einer andern Ueberlieferung als E (s. zu V. 18): nach J nimmt Mose die Familie mit nach Aegypten. *seine Söhne*] „da der Erzähler bis jetzt nur die Geburt von Mose's erstem Sohn berichtet hat (2, 22), und diesen V. 25 als den damals einzigen Sohn vorführt, so hat man בְּנוֹ zu lesen, die Lesart בָּנָיו ist durch einen in den Text gekommen, der nach 18, 3 f an beide Söhne Mose's denken zu müssen glaubte und בנו als בָּנָיו las (vgl. Dt 2, 33. 33, 9. Dan 11, 10. 1 Sam 30, 6)“, wogegen *Nachm.* eine ähnliche Nachlässigkeit des Ausdrucks annahm wie Nu 26, 8. Um so weniger ist nöthig, הַחֲמֹר mit LXX [vgl. *König* Einl. 107] *Ros. Kn.* als Sing. der Gattung zu nehmen, also mehrere Esel zu verstehen (betr. des Artikels s. Ges. § 126, 4). „Der Sohn war nach diesem Erzähler damals noch jung, vgl. V. 25 f.“ — Er nimmt aber den Gottesstab (17, 9) mit sich, gemäss dem Befehl V. 17 (nach E). Um den Bericht des J nicht zu unterbrechen, hat R diese Worte nach וַיָּשָׁב וגו׳ gesetzt, während sie streng genommen davor stehen sollten. *Gottesstab* heisst er, als ein ihm von Gott (LXX) gegebener oder wenigstens mit Wunderkraft ausgerüsteter; von dieser Ausrüstung oder Weihe muss zuvor bei E erzählt gewesen sein; 4, 1—5 kann nach V. 17 dieses Erzählungsstück nicht sein. Dass bei E dieser Gottesstab auch, wie bei J, ursprünglich der Hirtenstab Mose's war, lässt sich nicht mehr beweisen, ist aber nicht unwahrscheinlich. Die Vermuthung (*Kn.*), dass es ursprünglich der Priesterstab Jithro's war, steht jedenfalls in der Luft, und ist auch damit nicht wahrscheinlich zu machen, dass „der Priester Aaron (bei P), die äg. Hierogrammaten 7, 12, bei Homer der Priester Chryses (Il. 1, 15) und der Seher Tiresias (Od. 11, 91), bei Aeschylus (Agam. 1265) die Seherin Cassandra vergoldete Stäbe führen, wie zu Didyme die Orakelpriesterin einen *ῥάβδον πρώτως ὑπὸ θεοῦ τινὸς παραδοθεῖσαν* (Jamblich. de myst. 3, 11) und die röm. Augurn den *lituus* (Liv. 1, 8. Gell. 8, 5) als *insigne auguratus* (Cic. div. 1, 17)“. Sonst vergleicht *Kn.* mit diesem Wanderstab, wie Circe mit ihrem Stabe ihre Verwandlungen ausführt (Odyss. 10, 238.

389; Verg. Aen. 7, 190; Ovid. met. 14, 300) und Hermes mit dem seinigen der Sterblichen Augen schliesst und die Schlummernden wieder erweckt (Ilias 24, 343 f.; Ody. 24, 2 f). Von diesem Gottesstabe des E ist nachher in der Geschichte der Plagen 7, 17. 9, 23. 10, 13, beim Durchgang durch das Schilfmeer 14, 16, dem Wasser aus den Felsen 17, 5 und dem Amalekkrieg 17, 9 die Rede. Er entspricht dem Aaronstab bei P, und dem Stab aus dem Heiligthum Nu 20, 8 ff. — V. 21—24. Anweisung Gottes an Mose bezüglich der von ihm vor Pharao zu verrichtenden Wunderzeichen und deren Wirkung, sowie der schliesslichen Androhung der Tödtung des Erstgebornen Pharao's, Anfang nach E, V. 23 f. nach J. Die auffallende Stellung dieser Verse hinter וַיָּשָׁב וגו׳ (V. 20), welche dann den R zur Einschiebung von בְּלֶכְתְּךָ לָשׁוּב מִצְרַיְמָה (vgl. בְּמִדְיָן V. 19) veranlasste, beweist, dass sie ein Nachtrag sonst woher sind. Speciell V. 21 ist aus E genommen; das beweisen die *vor Pharao* zu verrichtenden Zeichen und der Ausdruck חָזַק V. 21 (wohl auch מוֹפֵת; wenigstens schreibt J אוֹת). *da du* nun *gehst um zurückzukehren*, d. h. in der Rückkehr begriffen bist *nach Aegypten, so siehe*: *alle die Wunderzeichen, die ich in deine Hand gelegt* (anlangend) — *die sollst du thun vor Pharao, und ich* meinerseits *werde* u. s. f. Gemeint sind nicht die 3 vor dem Volk zu thuenden Zeichen V. 2—9, sondern die vor Pharao zu verrichtenden, zu welchen (nach dem nicht mitgetheilten Bericht des E, s. zu V. 20) Gott den Mose vermittelst des Gottesstabes befähigt hat. Die Zeichen sollen aber nach Gottes Willen ihren Zweck (die Entlassung des Volks) nicht erreichen, weil Gott Pharao's Herz *festmachen*, verstocken wird. Diese Wirkung der Wunderzeichen wird nämlich bald so ausgedrückt, dass das Herz Pharao's *fest* (וַיְחַזֵּק לִבּוֹ bei P 7, 13. 22. 8, 15. 9, 35) oder *schwer*, d. i. (vgl. V. 10. Gen 48, 10. Jes 59, 1) stumpf und unempfindlich (וַיַּכְבֵּד לִבּוֹ bei J 9, 7; adj. 7, 14) *war* oder *wurde*, oder dass Ph. sein Herz *schwer*, stumpf (Jes 6, 10), unempfindlich *machte* (הִכְבִּיד אֶת־לִבּוֹ bei J 8, 11. 28. 9, 34) oder einmal dass er *hart machte*, Hartnäckigkeit bewies, trotzte (13, 15 vgl. Hi 9, 4), in welchen Stellen allen Ph. als der Urheber seiner Hartnäckigkeit und Verstocktheit erscheint; bald wird diese Urheberschaft Gott selbst zugeschrieben, wenn ausgesagt wird, dass Gott das Herz des Ph. *hart* (הִקְשָׁה bei P, 7, 3) oder *fest* (חִזַּק bei E 4, 21. 10, 20. 27. 14, 4. 8. 17, auch bei P 9, 12. 11, 10) oder *schwer* machte (הִכְבִּיד bei J, 10, 1), und „wird das zugleich als der Zweck des göttlichen Verfahrens angegeben. Jahve that dies, um seine Wunder in Menge an den Aegyptern zu erweisen (7, 3. 10, 1. 11, 9), um ihnen seine Macht zu zeigen (9, 16), um sich an ihnen zu verherrlichen und sie zur Erkenntniss zu bringen, dass er der wahre Gott sei (7, 5. 14, 4. 17 f) und keiner wie er auf Erden (9, 14), um seinen Namen bekannt zu machen auf der Erde (9, 16), und um auch den Israeliten Veranlassung zu geben, ihn als den wahren Gott zu erkennen und von seinen Thaten Kindern und Kindeskindern zu erzählen (10, 2). Alle diese Folgen, die Ph. hätte vermeiden können, fasst der Erzähler als göttliche Zwecke auf, weil sie nach seiner Ansicht nicht eingetreten sein würden, wenn sie nicht in Gottes Absicht gelegen hätten“. Dass der (oder

die) Erzähler beides, die menschliche Freiheit und das göttliche Wirken für vereinbar hielt, ist klar; wie sie aber zu vereinen seien, darüber spricht er sich nicht aus, obwohl zu bemerken ist (*Ke.*), dass bei den 5 ersten der Strafwunder und dem siebenten (9, 34 f) nur die Selbstthätigkeit Pharao's, beim 6., 8., 9. dagegen und bei dem Entschluss, den schon ausgezogenen Israeliten nachzujagen (14, 4. 8. 17) nur die göttliche Bewirkung hervorgehoben wird. In der That muss nach biblischer Lehre, wie alles was geschieht, so auch die Steigerung der Bosheit des Menschen bis zur Verhärtung der göttlichen Ursächlichkeit zugeschrieben werden, nicht bloss sofern sie die Umstände und Anlässe herbeiführt, an welchen die innewohnende Sünde sich weiter entwickeln kann, sondern auch weil es in der ewigen Gottesordnung begründet ist, dass der Mensch, wenn er trotz aller Warnungen seine sittliche Freiheit eine Zeit lang zum Widerstreben gegen die erkannte Wahrheit (8, 15. 9, 27) benützt hat, in dieser Richtung immer weiter getrieben und die Kraft seines Gewissens und Willens zum Guten immer stumpfer und endlich vernichtet wird. Und da weiter alles, was geschieht, in dem göttlichen Weltplan begründet sein muss, so wird auch solche Verstockung mit ihren Folgen als in diesem Plan vorgesehen und vorausbestimmt anerkannt werden müssen. Darnach versteht sich, dass hier, wo Mose in den Plan Gottes zum voraus eingeweiht werden soll, nur die Thätigkeit Gottes an Pharao, nicht aber dessen Selbstthätigkeit dabei hervorgehoben wird. Im Uebrigen s. Jos 11, 20. Jes 6, 9 f. 63, 17. Ps 81, 12 f. Vgl. AtTh. 302 f. — V. 22 f. In Folge dieser Vergeblichkeit der von Mose vor Ph. zu verrichtenden Wunder soll Mose ihm schliesslich die durch Gott selbst zu vollziehende Tödtung seines Erstgeborenen ankündigen (s. die Ausführung dieses Auftrags, aber nach J, 11, 4 f, und die Tödtung selbst 12, 29). Da nur bei J Mose die einzelnen Plagen dem Pharao vorher ankündigt, auch die Ausdrücke יעבדני und תמאן auf J hinweisen (NDJ 626), so hat R diese Verse gewiss aus J geschöpft; bei J aber müssen sie, wie auch וָאֹמַר beweist, an einem späteren Ort, wahrscheinlich vor 10, 28, gestanden haben. R konnte sie dort (wegen 11, 1 ff) entbehren und hier dienen sie, um auf V. 24 ff hinüberzuleiten. *mein erstgeborener Sohn ist Israel*] „die Israeliten gehören mir so innig an, wie die Söhne dem Vater, sind meine Angehörigen (Hos 2, 1. Jes 45, 11. 63, 8). Wegen des Gegensatzes zum Erstgebornen Pharao's werden sie zu einem Sohn Jahve's zusammengefasst (Hos 11, 1. Sap. 18, 13) und auch als der Erstgeborne bezeichnet, d. i. als ein Sohn, den Jahve sehr hoch und werth hält (Jer 31, 9. 20. Ps 89, 28), so hoch wie den einzigen Sohn (Sach 12, 10)". Die Folgerung, dass auch die andern Völker Söhne Gottes sind, wenn Israel der Erstgeborne ist (*Ke.*), ist durch den Zusammenhang nicht nahe gelegt (vgl. בְּנִי V. 23), doch s. 19, 5. Vgl. *Dillm.* At. Th. 421. *und* darum *sprach ich* (Gott, durch Mose) *zu dir: entlasse meinen Sohn* (LXX λαόν für υἱόν), *dass er mir diene*, Gottesdienst thue, nämlich in der Wüste (vgl. 7, 16. 26. 8, 16. 9, 1. 13. 10, 3 bei J; die Formel des E s. 3, 18. 5, 1. 3) *und du weigertest dich ihn zu entlassen: siehe so tödte ich denn deinen erstgebornen Sohn*, zur gerechten Vergeltung

des an meinem Erstgebornen verübten Frevels. וַתֹּאמֶר, וַתֹּאמֶן] die histor. Tempora beweisen, dass diese Worte erst gesprochen sein können, nachdem alle die verschiedenen Aufforderungen zur Entlassung Israels sich als vergeblich erwiesen hatten (weshalb auch *Sam.* die Ausführung dieses Befehls erst hinter 11, 7 einfügt). — V. 24—26 Mose's Todesgefahr auf der Reise und deren Abwendung durch Beschneidung seines Sohnes. Diese Erzählung, welche den V. 20ª voraussetzt, muss, wenn V. 24ª ursprünglich dazu gehört und nicht erst von R vorgesetzt ist, aus J stammen. Da sie aber sowohl durch die zu Grund liegende Idee der Beschneidung (*Ew.* Altth. 123) als durch die kurzen, fast dunkeln Ṣippora-Worte sich als eine sehr alterthümliche ausweist und sonst nicht J sondern E durch derartige alte Stoffe sich auszeichnet, so ist recht wohl möglich, dass auch hier, wie sonst oft, J nur einen von E an einer andern Stelle gebotenen Stoff aufgenommen hatte. V. 24. מָלוֹן] der Ort wo sie sich Nachts niederliessen, wie Gen 42, 27. 43, 21. Jos 4, 3. 8. וַיִּפְגְּשֵׁהוּ] V. 27. Gen 32, 18. 33, 8 (über den Versuch, ־הוּ auf den Sohn zu beziehen, s. *Ros.* z. St., *Kurtz* Gesch. II. 81). יְהוָה] LXX glossirend מלאך יהוה. Gewöhnlich wird vorausgesetzt, Gott habe den Mose wegen Unterlassung der Beschneidung seines Sohnes tödten wollen (Gen 17). So auch *Kn.*: „Jehova nimmt es streng mit seinen Forderungen und setzt sie mit verderblichen Strafen durch. Dies erfährt auch Mose selbst. Er war von Jehova zum theokratischen Bundesmittler ausersehen und eben bestellt worden, hatte aber bei seinem Sohne das theokratische Bundeszeichen, die Beschneidung, unterlassen. Aber wer Pharao zu seiner Pflicht gegen Gottes Erstgebornen bringen will, muss vor allem seine eigene Pflicht an dem unter seiner Gewalt stehenden, aber Gott gehörenden Erstgebornen erfüllen". Es ist sehr wahrscheinlich, dass R es sich so dachte. Aber in der Erzählung selbst ist dieser Sinn nicht ausgedrückt und eine Bekanntschaft des Mose mit dem Abrahamischen Beschneidungsgebot so wenig vorausgesetzt als in Jos 5, 9. Ein Grund, warum, und die Art, wie Gott ihn tödten wollte, ist gar nicht angegeben, weil die Pointe nicht darin liegt, sondern in der Beseitigung der Todesgefahr des Vaters durch die Beschneidung des Sohnes. — V. 25. Nicht Mose räth der Ṣippora (2, 21) zu nehmen, sondern Ṣippora, die von Gen 17 nichts weiss, wohl aber vielleicht arabische Beschneidung kennt, nimmt einen צֹר (Ez 3, 9 vgl. צַר Jes 5, 28) einen harten scharfen Stein, Feuerstein, und beschneidet damit die Vorhaut ihres Sohnes. Einen *Stein* nimmt sie (vgl. die *Steinmesser* Jos 5, 2f u. 24, 30 [31] LXX), weil wahrsch. auch bei den Israeliten das Steinmesser mit der Beschneidung aus ältester Zeit überkommen war, ebenso wie die Ägypter dazu nur Steininstrumente benutzten, weil die Entstehung der Beschn. bei den Äg. in sehr alte Zeit fiel, welche nur Bronce und kein Eisen kannte, ein Broncemesser aber nur schwer heilende Wunden schneiden soll (s. *Ebers* Bücher Mose I 281 und *Now.* Arch. I 167 A. 2). Ohnedem lautet die ganze Erzählung so, als ob hier die Entstehung der מוּלָה (V. 26) erklärt werden sollte, Ṣippora also nicht einen gewohnheitsmässigen Gebrauch vollzogen, sondern der Eingebung des Augenblicks folgend das nächste beste Werk-

zeug zur Hand genommen hätte, wie auch nicht der technische Ausdruck מוּל, sondern פָּרַת עָרְלָה gebraucht ist. Der *Sohn* aber, um den es sich hier handelt, ist natürlich nicht der zweite (*Kur.*, *Strack*), sondern (2, 22) der erstgeborene Gerschom (*Targ.* jer. I). וַתַּגַּע לְרַגְלָיו] richtig und gegen die LXX (*καὶ προςέπεσε πρὸς τοὺς πόδας αὐτοῦ!*) und *Pesch.* (*und sie fasste an seine Füsse!*) im Hiph. gelesen, aber dann nicht einfach *καὶ ἥψατο* (*ἁψαμένη*) *τῶν ποδῶν αὐτοῦ Theod. Symm. Vulg.*, vgl. Jes 6, 7), sondern: *und* machte sie (die abgeschnittene Vorhaut) seine Füsse berühren, d. h. da es mit Heftigkeit und Unwillen geschah, *sie warf sie ihm zu Füssen* (vgl. Kl 2, 2. Jes 25, 12. 26, 5 oder nach *Now.* Arch. I. 168: *sie berührte damit seine Schamteile* (vgl. שער רגלים Jes 7, 20f. und מימי רגלים Jes 36, 12 Qerê, im Rabbin. u. Syrischen), nicht aber: sie bestrich damit (Ex 12, 22) seine Füsse (*Ges. EMeier*), da vom Blut noch keine Rede war. Das Suffix aber bezieht sich selbstverständlich nicht auf den Sohn, auch nicht (LXX? *Targ.* jer. I u. II) auf Jahve (*ἄγγελος Κυρίου*), da von einer persönlichen Erscheinung desselben im Text nicht die Rede ist und die folgende Anrede nicht an ihn gehen kann, sondern auf Mose. Dabei sagte sie und erklärte damit zugleich (כִּי, also anders als Gen 18, 20) die Handlung: *denn ein Blutbräutigam bist du mir*, eine an Mose gerichtete Rede des Sinnes: ein Bräutigam, den ich, wie sich gezeigt hat, einst nur um den theuren Preis des vergossenen Blutes meines Kindes erhalten habe und jetzt behaupten kann (*Saad. Glass*, *Frischmuth* de circumcisione Zipporae 1663, *Ros. Ew. Kn. Keil* a.; wohl auch LXX, weil frei: es kostete das Beschneidungsblut meines Kindes). Nach *Wellh.* Proll.[4] 345 f, Isr. Gesch.[2] 18 u. 97 soll hier die Beschneidung der Knäblein geschichtlich erklärt werden als ein gemildertes Aequivalent für die ursprüngliche Beschneidung der jungen Männer vor der Hochzeit, durch welche barbarische Probe der Mannhaftigkeit ihnen zugleich mit dem Rechte zur Heirat auch die Aufnahme in den Kahal verliehen wurde; Ṣippora bezeichnet darnach Mose als Blutbräutigam, indem sie ihn, der eigentlich kein Blutbräutigam war, weil er nicht die Beschneidung vor der Hochzeit an sich hatte vollziehen lassen (und deshalb dem Zorne Jahves verfallen ist), symbolisch dazu macht, dadurch dass sie ihren Sohn *statt* seiner beschneidet. Die Beziehung der Anrede auf den Sohn ist dem Zusammenhang zuwider, giebt keinen treffenden Sinn und kann weder (mit IEs. Ki. a.) durch die angebliche jüdische Sitte, wonach man einen Neubeschnittenen einen (Gott und der Gemeinde) Verlobten oder Neuvermählten nannte (nach IEs. spec. die Weiber den neubeschn. Sohn), noch (mit *Ges. Steiner* in BL. I. 408, *Kohler* in ZDMG. XXIII. 680; nach dem Arab. wohl auch Abulw.) durch Berufung auf den arab. Sprachgebrauch gestützt werden, obwohl חָתָן خَتَنٌ *Schwiegersohn* (u. *Schwager*, s. o. zu 2, 18 f) wohl thatsächlich mit خَتَنَ *beschneiden* (in Zusammenhang steht, indem es zunächst (sowohl *Beschneidung* als) *Bräutigam* bedeutet, weil urspr. der Bräutigam unmittelbar vor der Hochzeit beschnitten wurde (*Wl.* Proll.[4] 346 Anm., Skizzen III, 154, vgl. *Nöld.* ZDM. G. 40,

737). — V. 26. Durch den Vollzug der Beschneidung zufriedengestellt, *liess er* (Gott) *ab* (Ri 8, 3. Neh 6,9) von ihm, dem Mose, mit seinem Tödtungsversuch, und *damals*, als dieser Erfolg gesichert war und sie erkannt hatte, dass Gott nicht Blut zur Tödtung (des Kindes), sondern zur Beschneidung gewollt, also es recht eigentlich auf die Einwirkung der Beschneidungen dieses und weiterer Kinder abgesehen habe, sprach sie beruhigter das modificirte Wort: *Blutbräutigam zu den Beschneidungen* (*Aq. Theod. Ew.*), nicht: *Bräutigam von Beschneidungsblut* (*Symm.*, *Buns.*, vgl. *Strack. Br. durch Beschn.*), noch weniger (חֲמוֹת לְמוּלֹת zu אָמְרָה bezogen): Ṣippora sagte jene Worte in *Beziehung auf* die Beschneidung (*Kn. Ke.*; auch KS.: damals brauchte Ṣ. [und brachte so zugleich auf] die Bezeichnung „Blutbräutigam" im Hinblick auf die Beschneidungen), als wäre לְמוּלֹת — אָז bloss eine Glosse des Erzählers. מוּלֹת ist Plur. (nicht ôt für ût nach *Ew.* § 165, c). Deutlich erhellt hier das Doppelte, einmal dass die Beschneidung den Werth eines blutigen Opfers hat, durch das der Sohn Gott geweiht wird, und sodann dass durch diese Dahingabe des Sohnes an Gott zugleich das geforderte Leben des Vaters losgekauft oder eingelöst wird. (Dass übrigens damals aus diesem Vorfall Mose Veranlassung nahm, seine Familie zu Jithro zurückzuschicken [*Kur. Ke.*] ist eine blosse Fiction, ersonnen zur Lösung des Widerspruchs mit 18, 2.) — V. 27—31 Mose mit Aaron zusammengetroffen führt in Aegypten die Aufträge bei seinem Volke aus und findet gläubige Aufnahme (meist nach J; V. 29^{b} und 31$^{b\alpha}$ nach E). V. 27. Aaron auf Gottes Befehl dem Mose entgegengereist trifft ihn noch beim Gottesberg. Dass Mose V. 20. 26 schon weiter sei als am Sinai (*Wl.*), leuchtet nicht ein, und schliesst sich also dieser V. an V. 24 wohl an; die Rückbeziehung auf V. 14 weist ihn dem J zu, und הַר הָאֱלֹהִים (3, 1) kann J aus seiner Vorlage E beibehalten haben oder es kann auch von R eingefügt sein. וַיִּפְגְּשֵׁהוּ] V. 24. Vorausgesetzt ist, dass der Weg von Midian nach Aegypten am Sinai vorbeiführt. Im Uebrigen soll dieses Eintreffen der Verheissung rücksichtlich Aaron's zur Ermuthigung Mose's dienen. Dass aber nach dieser Erzählung auch Aaron, wie Mose, schon vor der Gesetzgebung am Sinai gewesen ist, ist nicht ohne Bedeutung (*Ew.* Gesch. II. 52 f. 66). — V. 28. „Mose theilt dem Aaron die göttlichen Eröffnungen mit (vgl. V. 15). Zu שָׁלַח mit 2 Accus. *jem. mit etwas* senden, d. i. *beauftragen* vgl. Dt 34, 11. 2 Sam 11, 22. Jer 42, 5, ähnlich wie gleich darauf u. Ex 25, 22. Dt 1, 18 צִוָּה mit 2 Accus." Die *Zeichen* (LXX falsch ῥήματα), eine Rückbeziehung auf V. 1—9 (nach dem jetzigen Zusammenhang wohl auch auf V. 21). — V. 29. In Aegypten angekommen versammeln Mose und Aaron die Aeltesten der Israelsöhne, nach E weil Ausführung von 3, 16; nur *Aaron* ist von R mit Rücksicht auf J hinzugesetzt. — V. 30 nach J: Aaron redet die Aufträge Gottes an Mose zum Volk — Ausführung von V. 15. 16 —, und er, hier nothwendig Mose (betr. Aaron bei P s. u. S. 74) thut die Zeichen — Ausführung von V. 1—9. — V. 31. Das Volk *glaubte* (V. 1. 5. 8 f), nämlich an die göttliche Sendung Mose's, so weit nach J. Was folgt: *und sie vernahmen, dass Jahve die Israelsöhne heimgesucht und dass er ihr Elend gesehen habe*, erscheint freilich nun nach וַיַּאֲמֵן

als verspätet, aber man muss bedenken, dass R damit die Angabe des E von der Ausführung des 3, 16 gegebenen Auftrags nachholt, und die Worte sich eigentlich an V. 29 anschliessen. Demgemäss ist auch die dem ἐχάρη der LXX zu Grunde liegende Aenderung von וישמעו in וַיִּשְׂמְחוּ (vgl. 2 Kg 20, 13 mit Jes 39, 2) nicht mit *Kn.* zu billigen. Dagegen ist ויקדו וישתחוו wieder aus J genommen (12, 27. Gen 24, 26. 48; NDJ 625).

Cap. 5—6, 1 die Forderungen an Pharao und deren Misserfolg, meist nach E, als Ausführung von 3, 18 f. — V. 1. Die Brüder treten bei Pharao ein und stellen im Namen Jahve's, des Gottes Israels, an ihn die Bitte um Entlassung des Volks zu einer Festfeier in der Wüste. Statt Aaron's erwartet man nach 3, 16. 18. 4, 29 die Aeltesten Israels in der Begleitung Mose's. Wenn also nicht ganz V. 1 u. 2 aus dem Parallelbericht des J stammen, so muss wenigstens וְאַחֲרֹן in V. 1, wie in 4, 20, von R dorther aufgenommen sein. Auch יָחֹגּוּ (vgl. 10, 9) gegen נִזְבְּחָה 3, 18. 5, 3 u. f. dürfte aus J von R aufgenommen sein. Ueber den Sinn des Opferfestes bei E s. zu 3, 18. אלהי ישראל] im Pent. nur hier u. 32, 27 bei E, s. zu Jos 7, 13. — V. 2 Ph. antwortet hochmüthig; er brauche von Jahve keine Befehle anzunehmen, kenne ihn auch nicht. Das Letztere so weit richtig, als der Name *Jahve* (6, 2. 3, 13 ff) für Israels Gott neu ist; aber wenigstens vor „dem Gotte Israels", eines Theiles seiner Unterthanen, hätte er auch als Heide Achtung haben müssen. — V. 3. „Die Brüder lassen jetzt die einheimischen Namen *Jahve* und *Israel* weg und bezeichnen die Forderung als solche *des Gottes der Hebräer;* das war für den König verständlich". So *Kn.*, unter Voraussetzung der Einheit des Vrf. Aber dass Ph. Israel nicht kennt, hat er nicht angedeutet, und in Wahrheit beginnt erst V. 3 der unveränderte Wortlaut von E. Sie tragen die 3, 18 aufgetragene Forderung wörtlich vor (s. d. betreffs נִזְבְּחָה). Sie fügen hinzu *dass er uns* die Israeliten (nicht: Israeliten und Aegypter zusammen, IEs.) *nicht treffe mit der Pest oder mit dem Schwerdt,* mit Seuchen (einem in Aegypten gewöhnlichen Uebel 12, 29) und Krieg (s. 1, 10), denn Vernachlässigung des Gottesdienstes „zieht, gerade auch nach dem Glauben des Heidenthums, derartige Strafen des Gottes nach sich z. B. Dionys. Halic. 3, 37". פָּגַע c. Acc. der Pers. u. בְּ der Sache nur hier; sonst c. Acc. d. Pers. *auf* jmdn. *stossen,* jmdn. *treffen* V. 20, = *zufällig begegnen* Ex 23, 4. 1 Sa 10, 5 u. (zugleich in feindlicher Absicht) Am 5, 19; auch mit בְּ der Pers. jmdm. *begegnen* Gen 32, 2 (jmdn. *treffen* Nu 35, 19. 21) u. des Ortes (wohin *gelangen*) 28, 11 (dagegen פגש Ex 4, 24. 27). — V. 4 f. Ph. lehnt die Forderung ab. Der doppelte Redeansatz ist aus Nebeneinanderstellung zweier Referate zu erklären, und zwar stammt V. 4 wahrscheinlich aus E (vgl. מלך מצרים mit 3, 18, zu פרע Hif. *frei machen* vgl. Qal in übertragener Bdtg. 32, 25 und über וְאַחֲרֹן zu V. 1), V. 5 aus J. V. 4. *warum macht ihr das Volk von seinen Arbeiten los?* „Ph., die Einmischung des Gottes der Hebräer für ein lügenhaftes Vorgeben (V. 9) haltend, sieht in dem Verlangen Mose's nur den Versuch, dem Volk für eine Zeit Müssiggang und Feiertage zu verschaffen", und heisst sie vielmehr an ihre Lastarbeiten (סבלת 1, 11. 2, 11, u. 6, 6 f P) gehen. V. 5 (wohl nach J). „Hier findet Ph. die

Sache bedenklich: *Das Volk des Landes*, d. h. (Jer 52, 25) das gemeine oder arbeitende Volk, der Pöbel" (Israeliten und andere) sei ohnedem schon zahlreich genug und nun wollen sie es auch noch beschäftigungslos machen, also einen wirklich gefährlichen Zustand herbeiführen? Wenn man nicht וְהִשְׁבַּתֶּם als Perf. consec. und zugleich als fragend auffasst (*Ew.* § 342, c), so bleibt der Zusammenhang zwischen V. [a] und [b] unklar, und sind darum die Erklärer bis auf *Kn.* herunter in der Bestimmung des Sinns sehr auseinandergegangen, haben auch dabei עָתָּה wenig beachtet. (Die LXX geben חעם für עם הארץ und für והשבתם *μὴ οὖν καταπαύσωμεν*, und *Sam.* hilft durch Einfügung von מ vor עם.) Nach *Rawl.* wäre V. 5 Ueberleitung zum Folgenden, indem die in V. 6 genannten Beamten des Königs angeredet seien, die Pharao tadle, weil sie den Israeliten zu viel freie Zeit gelassen hätten; doch entspricht dies wenigstens nicht dem gegenwärtigen Wortlaute. — V. 6 ff. Ph. trifft noch am selben Tag (ביום ההוא fehlt in LXX) Massregeln, keine hohen Gedanken bei den Israeliten aufkommen zu lassen. Die נֹגְשִׂים (mit בְּ vgl. Jes 9, 3) *Dränger*, *Treiber* (3, 7. Hi 3, 18), sind hier die Oberaufseher der öffentlichen Arbeiten, *Frohnvögte* (שָׂרֵי מִסִּים 1, 11); „sie waren vom König angestellte Aegypter und hatten grosse Gewalt (V. 14). Die שֹׁטְרִים, nach jenen genannt und von ihnen aus der Mitte der Israeliten gewählt und bestellt (V. 14 ff), hatten eine untergeordnete Stellung, scheinen den einzelnen Abtheilungen der Arbeiter vorgestanden zu haben, waren den נֹגְשִׂים verantwortlich und wurden bei Nichtleistung der vorgeschriebenen Arbeiten selbst geschlagen", also *Aufseher* eig. wohl *Schreiber* nach arab. سطر *schreiben*, aram. שְׁטָרָא, שׁטְרָא *Schriftstück* (nach WZKM 1, 29 alles vom assyr. šaṭâru *schreiben*, vgl. KAT[2] 153), dann s. v. a. *Beamter*, weshalb die ganz wörtliche Uebersetzung durch *Schreiber*, *γραμματεῖς* LXX, ܣܦܪ Peš. wohl nicht zutreffend ist, wie sie auch von den סֹפְרִים 2 Chr 34, 13 unterschieden werden), vgl. מִשְׁטָר allgem. s. v. a. *Herrschaft* Hi 38, 33 und مُسَيْطِر *Gouverneur*, *Inspektor*. In der Zeit der Selbständigkeit Israels erscheinen die שֹׁטְרִים meist als Beamte nach den Aeltesten oder Stammhäuptern (זְקֵנִים Nu 11, 16. Dt 31, 28, vgl. רָאשִׁים Dt 1, 15. 24, 1) und nach den Richtern (שֹׁפְטִים Dt 16, 18; קָצִין Pr 6, 7), sowie neben allen diesen Dt 29, 9. Jos 8, 33. 23, 2; sie hatten bei den ihnen Untergebenen allerlei administrative Angelegenheiten zu besorgen, auch im Krieg Dt 20, 5—9. Jos 1, 10. 3, 2. — V. 7 f. „Die Maassregel des Königs besteht darin, dass die Israeliten ferner nicht mehr wie früher Stroh zur Verfertigung der Ziegel (1, 14) geliefert erhalten, sondern dasselbe selbst zusammenstoppeln (קַשׁ denominirt von קַשׁ), gleichwohl aber den bisherigen Satz (eig. *Mass* d. i. das tägliche Pensum) von Ziegeln ohne einen Abzug liefern sollen. Denn ihr Geschrei nach Festen, meint Ph., kommt nur von ihrer Lässigkeit her; der Müssiggänger geräth auf üppige Gedanken, vollauf beschäftigt hat man dazu keine Musse. Das Stroh brauchten sie übrigens nicht zum Brennen der Ziegel, sondern wie schon Philo vit. Mos. I. p. 86 M. angibt, zur Mischung unter den Lehm, aus welchem

sie Backsteine oder Luftziegel machten (die an der Sonne getrocknet wurden). Dies war ein ganz gewöhnliches Baumaterial im alten Aegypten, während gebrannte Ziegel seltener waren", und zumeist erst ins Mittelalter gehören. Dass zur Ziegelbereitung Stroh nöthig war, bezeugt u. a. ein ägyptischer Beamter in einer Zuschrift an seinen Vorgesetzten, Papyrus Anastasi IV, 12, 5 ff; s. *Erman*, Aegypten im Altertum S. 171. 556. „Nicht bloss einige Pyramiden sind aus ungebrannten Ziegeln, die aus Lehm (Nilschlamm) und gehacktem Stroh bestehen, erbaut (Her. 2, 136; *Abdullatif* p. 50; *Seetzen* III. 267 f. 315. 319; *Rob.* I. 44. II. 631), sondern auch Mauern aus der alten Zeit, z. B. von Tamiatis und Sais (*Brown* Reisen 240; *Parthey* Wanderungen 534), und die Trümmerhaufen der alten Städte Aegyptens und Nubiens weisen dasselbe Material auf (z. B. *Champollion* l'Egypte II. 57; *Malus* in der Descr., Et. mod. II. 1 p. 307; *Lepsius* Briefe 373; *Rüppell* Nub. 78 ff)". Vgl. zu 1, 14. תֹּאסִפוּן] aus Versehen mit א statt ו geschrieben; Ges. § 68, 2. לְבֵן] denom. von לְבֵנָה (nach WZKM 1, 22 f. assyrisches Lehnwort), von לבן *weiss sein* (vgl. *Nöld.* ZDMG 40, 735 gegen *Del.* Proll. 93 f), wie neuhebr. לָבֵן (ZAW 2,70) u. arab. labbana. תְּמוֹל שִׁלְשֹׁם] s. zu Ex 4, 10. Einen ähnlichen Befehl, den Arbeitern die täglich zu fertigende Zahl Ziegel nicht herabzusetzen, in Pap. Anastasi III. s. bei *Chabas* recherches p. 149 f. — V. 9. „Der Zweck der Massregel. Die Arbeit soll *schwer sein auf ihnen*, sie gehörig drücken", *und sie sollen daran arbeiten* (Neh 4, 15), „damit beschäftigt sein, so dass sie keine leere Zeit haben, z. B. keine Zeit, *zu schauen auf* (Ps 119, 117, wie sonst בָּ רָאָה), zu achten" auf *Lügenworte*, als hätte Gott eine Opferfeier von ihnen verlangt. Uebrigens haben LXX *Sam. Peš.* besser יִשְׁעוּ für יֶעֱשׂוּ. Der Ausdruck עֲבֹדָה auch V. 11, sonst bei P (1, 14. 2, 23), doch s. 6, 9; und שָׁעָה nur Gen 4, 4 f bei J; vielleicht ist auch dieser V. wie 11^b aus J aufgenommen. — V. 10—12. Die Frohnvögte und Aufseher *gehen hinaus* vom Hof (LXX aber וַיֵּאָצוּ s. V. 13) und machen dem Volk als den Willen des Königs bekannt, es solle selbst (אַתֶּם mit Nachdruck) sorgen, „woher (מֵאֲשֶׁר s. Ges. § 138, 2) es das Stroh bekomme, worauf dieses im ganzen Lande sich zerstreut, *um Stoppeln zu stoppeln zum Stroh*, d. h. die beim Mähen stehen gebliebenen Stümpfe und liegen gebliebenen Halme zu sammeln, damit sie ihm zum Häcksel dienen, wie es beim Ziegelmachen erforderlich ist; תֶּבֶן ist zermalmtes, zerschnittenes Stroh oder Häckerling wie Hi 21, 18". כִּי אֵין—דָּבָר] fügt sich als Grund nicht gut an's Vorige an; man müsste (nicht etwa mit *Raschi:* „beeilet euch", wohl aber) etwas wie „und denket nur nicht, darum weniger liefern zu dürfen", vorher ergänzen. Schicklicher ständen die Worte am Ende von V. 13; vielleicht aber sind sie schon von R aus seiner andern Quelle, J, etwas ungeschickt angefügt (s. zu V. 9). הַפְרִיץ] „im intransitiven Sinn wie 1 Sa 13, 8 (*Ew.* § 232, c). Uebrigens hat man die Angabe nicht zu pressen, so als ob das ganze Volk im ganzen Lande zum Stoppeln herumgezogen wäre". — V. 13 f. „Obwohl durch die Aussendung von Strohsammlern die Masse der Arbeiter beim Ziegelstreichen vermindert ist, verlangen die Frohnvögte doch mit Drängen dieselbe Menge Backsteine wie" *als*

das Stroh da war (oder *vorhanden war*), aber sprachlich und sachlich unrichtig und vielmehr mit *Sam.* und allen Verss. בִּהְיוֹת הַתֶּבֶן נִתָּן לָכֶם zu lesen: *als euch das Stroh gegeben wurde.* Sie sollen vollenden *die Sache eines Tags an ihrem Tage*, d. h. an jedem Tag immer die Zahl, welche überhaupt für einen Tag festgesetzt war, so dass sie nichts davon für den folgenden Tag lassen dürfen (16, 4. Le 23, 37). Als die Israeliten die volle Zahl (חָקְכֶם v. חֹק ohne Dag., Ges. § 93, 1, A. 7.) am 1. u. 2. Tage nicht liefern können, erhalten die ihnen von den königlichen Frohndirectoren vorgesetzten Aufseher (V. 6) Schläge, damit sie ihr Volk besser antreiben". — V. 15 f. „Die Gemisshandelten führen Beschwerde beim König. אֹמְרִים לָנוּ] ein eingeschobenes Sätzchen (wie Gen 3, 3), wozu die Frohnvögte Subj. sind" oder besser: *sagt man uns* (*Ew.* § 200, a). וְחָטָאת עַמֶּךָ] „eig. *und es sündigt dein Volk*, d. h. Israel, welches doch auch dein Volk ist, ist sündig und schuldig (Gen 43, 9), steht als Sündermasse da, wird behandelt nicht wie ein Volk des Königs, sondern wie schuldbedeckte Sträflinge; zu עַם als fem. vgl. Ri 18, 7. Jer 8, 5 und zu חָטָאת für חָטְאָה Gen 33, 11"; so *Kn.*; s. auch zu 32, 17. Aber richtig kann das nicht sein. Mit חַטָּאת oder חַטַּאת (*Aq. Symm. Theod., Cler. Ros.*) ist nichts anzufangen, ausser wenn man mit *Symm.* עִמְּךָ liest, oder besser wenn man corrigirt ומה oder ואין für ו. Hält man vorn das überlieferte וְ fest, so ist mit LXX *Peš.* וְחָטָאתָ לְעַמֶּךָ (oder וְחֹטֵא אַתָּ) zu lesen: *du versündigst dich an deinem Volk*, wogegen *dein* ägypt. *Volk versündigt sich* (*Onk. Ros. Ke.*) nicht angeht, weil die Befehle vom König, nicht vom Volk ausgehen, auch die נֹגְשִׂים nicht עַמְּךָ genannt werden können. — V. 17 f. „Der König weist sie ab und bezüchtigt sie unter Berufung auf ihr Verlangen nach Festen der Lässigkeit und Trägheit (V. 8), sonst würden sie ja die Arbeit leicht fertigen". לֵיהוה] לֵאלֹהֵינוּ LXX. תֹּכֶן] מַתְכֹּנֶת V. 8. — V. 19. „Diesen Befehl des Königs sehen sich die israel. Aufseher zu ihrem Leidwesen genöthigt zur Ausführung zu bringen. *sie sahen sich in Bösem, zu sagen*] d. i. sie fanden sich in übler, schmerzlicher Lage oder fühlten sich unglücklich, ihren Volksgenossen sagen zu müssen, sie sollten von ihren Ziegeln, dem täglichen Maasse (V. 13) keine Abzüge machen. Das Suff. אֹתָם steht reflexiv wie Jer 7, 19. Ez 34, 2. 8. 10 (*Ew.* § 314, c), und בְּרָע besagt *in Unheil, Noth* (Ps 10, 6. Pr 13, 17); dafür ist בְּרָעָה gewöhnlicher Ps 107, 26. Pr 17, 20. 24, 16". — V. 20 f. „Sie treffen aber bei ihrem Herausgehen aus dem königlichen Palast Mose und Aaron (s. zu V. 1), welche da *stehen zu ihrer Begegnung*, d. h. sich an den Ausgang gestellt haben, um mit ihnen zusammenzutreffen (7, 15) und bald zu erfahren, was sie beim König ausgerichtet haben. Sie machen den Brüdern Vorwürfe. *Jahve sehe auf euch und richte*] er fasse euch ins Auge und lasse nicht unbeachtet und ungeahndet, dass ihr Unheil über das Volk gebracht habt" (übrigens רָאָה mit עַל nur hier; betr. 1, 16 s. z. St.). „*Die ihr stinkend gemacht habt unsern Geruch*] uns in übeln Geruch gebracht, widrig und verhasst gemacht habt (Gen 34, 30)", eine bildliche Redensart, deren ursprünglicher Sinn schon so abgeschwächt war, dass hier sogar בְּעֵינֵי damit verbunden ist. „Es ist so gut als hätten sie ihnen

(LXX *Sam.:* ihm) ein Schwerdt in die Hand gegeben, die Israeliten umzubringen. Denn durch ihre Forderung haben sie den bösen Willen des Königs und seiner Diener erregt, welcher jeden Anlass benützen wird, Israel zu Grund zu richten". — V. 22 f. Darüber *wendet sich* Mose *zurück*, d. h. noch einmal an Jahve „und stellt vor, warum er dem Volke, welches doch nichts verschuldet habe, solches Unheil widerfahren lasse und warum er ihn gesendet habe, wenn er dieser Sendung nicht Erfolg schaffen wolle. Zu solcher Frage glaubt Mose sich berechtigt, da Jahve bis jetzt sein Volk noch nicht gerettet, vielmehr zugelassen hat, dass Ph. es seit Mose's Forderung nur misshandelt habe". מֵאָז] wie 4, 10; aber hier mit Perf. הֵרַע] wenn es sich nur um Hervorlockung des 6, 1 folgenden Bescheides handelte, hätte הֵיטִיב genügt; R hat aber הֵרַע geschrieben, weil nach seinem Sinn dieser Ausgang des ersten Versuchs bei Ph. hinüberleiten soll zu 6, 2 ff (zum Bericht über Mose's Sendung nach P), welchen er nun als eine zweite oder wiederholte Instruction Mose's (nach der C. 3 f gegebenen) folgen lassen will. — Cap. 6, 1. „Jahve beschwichtigt den Klagenden mit der Versicherung, nun solle er sehen, wie es Ph. gehen werde. Dieser wird Israel nicht nur nicht ferner misshandeln, sondern es aus seinem Lande entlassen (12, 31), ja sogar austreiben (11, 1. 12, 39 vgl. 33), dies *durch starke Hand* (wie 3, 19. 13, 9. 32, 11, vgl. Nu 20, 20) d. i. vermöge der Macht Jahve's, die er bald zu fühlen bekommen soll. Dies geht auf die Plagen", durch die Jahve seinen Willen mit Gewalt durchsetzen wird. Die Darstellung der Geschichte der Plagen ist damit eingeleitet. Aber zuvor schaltet nun R den Bericht des P über Mose's Berufung und Sendung ein, der nach dem Sinn des R als eine neue Weisung an Mose gelten soll. Er konnte ihn erst nach dem ersten Bericht bringen, weil diese Weisung in Aegypten vor sich geht, die erste aber in Midian.

b) Der zweite Bericht Cap. 6, 2—7, 7.

Elohim „erscheint dem Mose (in Aegypten) und gibt sich ihm als *Jahve* zu erkennen (V. 2 f); er erinnert an seinen Bund mit den Vätern und an die Verleihung des Landes Kenaan, verheisst zugleich, mit Macht die Israeliten aus dem schweren äg. Dienst zu erlösen und sie zu seinem Volk zu machen (4—8). Mose eröffnet das dem Volk, findet aber keine Beachtung (9). Er soll nun zu Pharao gehen, und von ihm die Freilassung des Volks verlangen, wendet aber seine Unberedtheit ein (10—12)", wird gleichwohl zu Israel und Ph. entboten, um das Werk vorzunehmen (13). Folgt ein Geschlechtsverzeichniss von Ruben Simeon und Levi, mit besonderer Beziehung auf Mose, Aaron und dessen Söhne (14—27). Mose erhält von Gott den Aaron zum Redner beigegeben und die Verheissung, dass Gott den Ph. verhärten und durch Zeichen Wunder und grosse Gerichte die Heerschaaren Israels aus Aegypten ausführen werde (6, 28—7, 5). Die Brüder befolgen diese Anweisungen, Mose 80, Aaron 83 Jahre alt (7, 6 f). — Gegenüber von Cap. 3, 1—6, 1 wird hier nicht etwas Neues, vielmehr das dort Erzählte, namentlich die Einsetzung des

Namens Jahve, die Ankündigung der Befreiung aus Aegypten und die Beiordnung Aaron's als Redners zu Mose, noch einmal erzählt. Da diese Dinge vernünftigerweise nicht zweimal so geschehen sein können, so ist schon hiedurch klar, dass hier ein Parallelbericht zum vorigen aus einem andern Berichterstatter vorliegt. Die Vermuthung, dass dies P sein werde, der in 3, 1—6, 1 nicht zum Worte kam, bestätigt sich vollauf. „Ihn lassen die genau ausgeführte Geschlechtstafel 6, 14 ff., die Zeitangaben 6, 16 ff. 7, 7, die Bemerkung Gott habe sich den Vätern nicht als Jahve kundgegeben 6, 3 erkennen; ebenso entscheidet die Sprache für ihn z. B. אֱלֹהִים 6, 2, אֵל שַׁדַּי 3, הֵקִים בְּרִית, אֶרֶץ כְּנַעַן, מְגֻרִים 4, זָכַר und נְאָקָה 5, שְׁפָטִים 6 und 7, 4, פַּרְעֹה מֶלֶךְ מִצְרַיִם 6, 11. 13. 27. 29, מְאַת 6, 16. 18. 20 (nicht מֵאָה), תֹּלְדֹת 6, 16. 19, לְמִשְׁפְּחֹתָם 17. 25, צְבָאוֹת von den Israeliten 6, 26. 7, 4, das abundirende כֵּן עָשׂוּ 7, 6 [vgl. auch אֲנִי 6, 2. 5—7. 8. 12. 29 f. 7, 3. 5 gegen אָנֹכִי 3, 6. 11—13, 4, 10—12. 15. 23; *König* Einl. S. 168]. Auch dass Mose die völlige Freigebung Israels verlangt 6, 11. 7, 2 und Israel ohne Entlassung von Seiten des Königs abziehen wird (7, 4)", unterscheidet ihn von den andern Berichten, stimmt aber zu den folgenden Erzählungen des P. Der Bericht schliesst sich unmittelbar „an 2, 23—25 an, und ist so gehalten, dass die ganze Sendung Mose's als etwas noch nicht Dagewesenes erscheint;" ['doch muss vor 6, 2 eine Lücke in dem Bericht des P angenommen werden, weil nähere Angaben über Mose's Person und Verhältnisse nicht gefehlt haben können, mögen sie jetzt umgearbeitet in 6, 14—27 stecken oder ausgeworfen sein, vgl. Nu 3, 1 ff.; NDJ 634.] Indessen ist das Stück nicht ganz so wie es vorliegt von P. Nicht bloss 6, 8 (*Kn. Schr.*) oder 6, 6—8 (*Kay.*) zeigen eine abweichende Farbe, sondern auch 6, 9. 12 enthalten Schwierigkeiten; die Wiederaufnahme der 6, 12 abgebrochenen Rede in 6, 30 ff, die erstmalige Nennung Aaron's 6, 13 ohne nähere Bezeichnung, die Stellung des Geschlechtsverzeichnisses 6, 14—27 mitten in den Berufungsverhandlungen und der Mangel des Anschlusses von 7, 6 an das nächst Vorhergehende lassen an der Ursprünglichkeit dieses Textes zweifeln. In Wahrheit hat R, der diesen Bericht nicht als Parallelbericht, sondern als Fortsetzung zu 3, 1—6, 1 gelesen wissen wollte, aus J (welcher hinter 6, 1 über eine tröstende Ansprache Mose's an sein Volk, über die Erfolglosigkeit derselben beim Volk und über Mose's Zweifel, bei Ph. noch etwas ausrichten zu können, erzählt haben muss) Mehreres aufgenommen und mit dem Referat des P in V. 6—12 zusammengeschmolzen, zugleich 6, 30—7, 5 aus seiner ursprünglichen Stelle vor 6, 13 hinter das Geschlechtsverzeichniss geworfen und mit der neuen Einleitung 6, 28 f versehen, auch 7, 6 aus seiner Stelle hinter 6, 13 gerückt. Die Annahme, dass 6, 13—30 ein Zusatz des R (*Kay.*) oder 6, 13—28 bez. 27 ein späterer ungeschickter Einschub zu P (*Wl.*; *Kuen.* Einl. 315 f) sei, widerlegt sich durch das zu 6, 12. 13. 27 Bemerkte. [Sonach ergiebt sich als ursprünglicher Bestandteil von P: 6, 2—5. 6*. 7. 10 f. 13. 14—27. 6, 30—7, 7 (wo mehreres versetzt ist; s. zu 7, 7). NDJ 634.]

V. 2. „Gott redet zu Mose und gibt sich ihm als *Jahve* zu erkennen. Gerade so führt er sich bei Abraham und Jacob als אֵל שַׁדַּי

ein, als er ihnen erscheint (Gen 17, 1. 35, 11). An eine Gotteserscheinung hat man auch hier zu denken". Vgl. die Conjektur zu 2, 25 a. E. Eine Erklärung des Sinnes des Namens gibt der Verf. nicht, so wenig als früher von אֵל שַׁדַּי; dass aber auch ihm Jahve wesentlich der den Bund mit den Vätern Haltende ist, zeigt seine Ausführung V. 4f. — V. 3. Dem Abraham Isaac und Jacob sei er *als* (Beth essent. *Ew.* § 299, b; *Ges.* § 119, 3 b 1) allmächtiger Gott erschienen (Gen 17, 1 u. 35, 9. 48, 3; die Erscheinung zu Isaac fehlt jetzt in der Genesis, doch s. 28, 3; vgl. die Vorbemerkungen zu Gen. 26), aber seinem Namen Jahve nach (über den Acc. שְׁמִי *Ew.* § 281, c) habe er sich ihnen nicht kund gethan (נוֹדַעְתִּי) wie Jes 19, 21. Ps 9, 17. 48, 4), sei also auch nicht als Jahve ihnen bekannt oder von ihnen erkannt worden. Die Verneinung ist absolut und schliesst eine Bekanntschaft der Väter mit diesem Namen aus. Die Wendung, dass hier bloss die *Erkenntniss*, d. h. die volle Erfahrung dessen, was in dem Namen liege, den Vorvätern abgesprochen werde, nicht aber die *Bekanntschaft* mit dem Namen (so nach den Aelteren noch *Kurtz* I. 345f, *Ke. Oehler* The. A. T.[3] I. 150), *'Halévy* Recherch. bibl. in Études Juiv. 1884, S. 165f, *Strack* Comm. S. 181f unter Hinweis auf sonstige scheinbar absolute, aber doch nur relativ gemeinte Aussagen des A. T.; vgl. noch *König* Einl. 166), ist durch den Text selbst widerlegt, sofern in diesem vom שֵׁם, nicht von der Bedeutung des שֵׁם die Rede ist, und würde für die Väter folgern lassen, dass sie einen Gottesnamen gebrauchten, dessen Sinn sie nicht verstanden. Vielmehr: dieser „Verf. nimmt 3 Stufen der Gottesoffenbarung und Gotteserkenntniss in der von Israel bis zu Adam hinaufführenden Linie an. Die erste ist die Zeit vor Abraham: damals trat er noch nicht bestimmter denn als Gottheit überhaupt an die Menschen heran und in die menschliche Erkenntniss ein, sie erkannten ihn bloss als ein höheres göttliches Wesen über sich, ohne genauere Begriffe von ihm zu haben; für diese Zeit gebraucht der Vrf. nur die allgemeinste Gottesbezeichnung im A. T. אֱלֹהִים *Gottheit* (s. zu Gen 1, 1), lässt aber Gott sich niemals mit einem אֲנִי אֱלֹהִים bei den Menschen einführen. Die zweite Stufe ist die Zeit von Abraham bis Mose: den Vätern dieser Zeit trat Gott näher; ihnen erschien er, was er vorher nicht gethan, und bezeichnete sich ihnen als den אֵל שַׁדַּי" *den allmächtigen Gott* (s. zu Gen 17, 1), den der über alles Gewalt hat und durch Machtthaten diese seine Gewalt über alles erweist; „für diese Zeit behält der Vrf. in der Erzählung die Bezeichnung אֱלֹהִים bei; der Name אֵל שַׁדַּי findet sich bei ihm bloss im Munde Gottes (Gen 17, 1. 35, 11. Ex 6, 3) und in dem der Patriarchen (Gen 28, 3. 48, 3), welche indess auch אֱלֹהִים sagen (Gen 28, 4). Die dritte Stufe ist die Zeit seit Mose", dem und durch den zuerst Jahve von Gott als der Name geoffenbart wurde, mit dem er fortan in seinem Verhältniss zu Israel genannt sein will (ohne jedoch über den Sinn desselben sich weiter auszusprechen). Von da an gebraucht der Vrf. herrschend diesen Gottesnamen. Uebrigens ist auch nach E Jahve als der Name, mit dem er fortan genannt sein will, erst dem Mose bekannt gegeben (s. 3, 14), und spricht sich also bei beiden Schriftstellern das deutliche Bewusstsein

davon aus, dass Jahve als solenner Gottesname Israels erst mosaischen Ursprungs sei, womit zusammenstimmt, dass mit Jahve zusammengesetzte Personennamen in den ersten Jahrhunderten nach Mose noch ziemlich selten sind und erst allmählich häufiger werden (*Ew.* § 273 folg., Gesch. II. 222; *Nestle* Eigenn. 70ff). Ausgeschlossen wäre dadurch nicht, dass der Name Jahve doch schon früher in Kreisen, denen Mose nahe stand, speciell in seiner Familie gebräuchlich war, was *Ewald* (Gesch. II. 223f) aus dem Namen der Mutter Mose's *Jokhebed* (s. zu 6, 20) und *Nestle* S. 80ff aus der Formel *deines Vaters Gott* (s. Ex 3, 6) erschliessen wollen (wogegen die Namen 1 Chr 2, 25. 4, 18. 7, 8 viel zu spät bezeugt sind, um etwas darauf zu bauen, und הַמֹּרִיָּה Gen 22, 2 nicht dem urspr. Text angehört). — V. 4f. Und nicht bloss mit den Vätern habe er einst einen Bund aufgerichtet (הֵקִים s. zu Gen 6, 18), mit dem Versprechen, ihnen das Land (s. zu Gen 11, 31) Kenaan, das Land ihres Wanderlebens (s. Gen 17, 8. 28, 4. 36, 7. 37, 1), zu geben (Gen 17, 8. 35, 12), sondern er, dieser selbe (אֲנִי) Gott, habe jetzt das Seufzen (2, 24) der von den Aegyptern geknechteten (1, 13) Israeliten gehört und sich seines Bundes erinnert (2, 24). — V. 6—8. Deshalb soll Mose den Israeliten verkündigen, dass er Jahve sei (nach V. 2) und dass er als solcher sie aus Aegypten erlösen (6), sie zu seinem Volke annehmen (7) und sie in das Land der Verheissung einführen wolle (8). לָכֵן] LXX לָכָה. *mit* zum Angreifen und Schlagen *ausgestrecktem Arm* (15 mal im A. T.; vgl. 7, 5) *und mit grossen Gerichten* (7, 4 wo *Sam.* wie hier מִשְׁפָּטִים für שְׁפָטִים hat; 12, 12. Nu 33, 4) sind unverdächtige Ausdrücke des P, ersterer für בְּיָד חֲזָקָה der andern („während Dt 4, 34. 5, 15. 7, 19. 11, 2. 26, 8 vgl. 9, 29 beide verbindet"), ebenso עֲבֹדָה (1, 14. 2, 23), aber סִבְלֹת (1, 11. 2, 11. 5, 4f.) hier wie V. 7 und noch mehr הָצִיל erinnert an JE. Zu והייתי לכם לאלהים vgl. Gen 17, 7 und zu וידעתם כי וגו' 7, 5. 16, 6. 12. Nur ולקחתי אתכם לי לעם ist bei P sonst nicht nachzuweisen, s. im Uebrigen 19, 5ff. Durch den Erfolg, nämlich ihre Ausführung aus Aegypten und ihre Annahme zum Gottesvolk, soll der Satz אני יהוה, den er ihnen jetzt verkündigen lässt, Gegenstand ihrer lebendigen Erfahrungserkenntniss und Ueberzeugung werden; s. zu 7, 5. *Einführen in das Land* V. 8 ist dem E u. J sehr geläufig z. B. 13, 5. 11. 15, 17. 23, 20. Le 18, 3. 20, 22 u. ö., ist aber eine so natürliche Phrase, dass man sie auch dem P wird nicht mit Sicherheit absprechen können. Ueber die Zusicherung des Landes durch einen Schwur (wovon das *Erheben der Hand* der Gestus ist Gen 14, 22) liegen keine Berichte von P vor sondern nur von J (Gen 24, 7. 26, 3. 50, 24), wogegen P „solche Menschlichkeiten von Gott meidet; endlich נָשָׂא אֶת־יָדוֹ vom Schwörenden findet sich nur noch Nu 14, 30 und מֹרַשָּׁה nur noch Dt 33, 4" im Pent., sonst beide nur noch bei Ez. אני יהוה] V. 2, s. zu Le 18, 2. — V. 9. „Mose verkündigt die göttlichen Eröffnungen den Israeliten. Diese aber hören nicht auf ihn, schenken ihm keine Beachtung vor *Kürze des Geistes*, d. i. Kurzmüthigkeit, Ungeduld (Pr 14, 29. Mich 2, 7. Hi 21, 4; vgl. subj. נָקַט Nu 21, 4. Ri 10, 16. 16, 16) und *vor harter Arbeit*" (1, 14), deren erneuter Druck alle höheren Gedanken und somit auch den Glauben an die Möglichkeit der Rettung

in ihnen erstickte. Der *Sam.* (über den griech. *Sam.* s. *Field* Hex.) fügt hier noch die missmuthige Rede der Israeliten aus 14, 12 ein. Wäre V. 9^b wirklich von P (und den Ausdrücken nach wäre das möglich), würde also hier von P über die Aufnahme der erstmaligen Ansprache Mose's an das Volk berichtet, so würde er allerdings (*Kn.*) das Gegentheil von JE (4, 31) melden. Aber sachlich wahrscheinlicher ist, dass mit V. 9^b R eine aus J oder E geschöpfte Notiz über die Aufnahme der V. 1 gemachten Zusage beim Volk zugefügt hat, auf welche er dann auch V. $12^{b\alpha}$ eine Rückbeziehung eingefügt hat. — V. 10f. „Nach der Eröffnung an das Volk erhält Mose Befehl, sich zum Könige zu begeben und zu ihm zu reden, *dass er die Söhne Israel aus seinem Lande entlasse,* d. h. sie frei gebe, dass sie wohin sie wollen ziehen können". Ebenso bei P 7, 2. 9, 35. 11, 10 vgl. auch 4, 23. Nach ihm „forderte Mose die gänzliche Entlassung Israels aus der äg. Herrschaft und führte, als er mit seinem Verlangen nicht durchdrang, in einem Zeitpunkt grosser Noth der Aegypter (Nu 33, 3f. Ex 14, 8) sein Volk eigenmächtig hinweg. Von der Forderung einer bloss zeitweiligen Entlassung zu einem Opferfest, von der Genehmigung und der Reue des Königs weiss er nichts". [וארא אל מלך מצרים] s. zu Gen 41, 46. — V. 12. „Mose wendet ein, die Israeliten hörten nicht auf ihn, noch weniger werde der König ihn hören, d. h. auch nur anhören (Gen 23, 6. 11. 15), geschweige dass er auf ihn hörte. Mose ist ja *vorhäutig der Lippen*", unbeschnittener Lippen. „Der Ausdruck steht noch V. 30 und wird von den LXX das eine mal ἄλογοε, das andere mal *ἰσχνόφωνος*, von *Peš. stammelnd*, von *Onk. schwerredig*, *Targ. jer.* I. *hartredig*, *Ven. Gr.* βαρὺς τὰ χείλη, *Symm.* οὐ καθαρὸς τῷ φθέγματι, ähnlich von *Saad.* und *Ar. Erp.* gedeutet, von *Sam.* (ע״ל V. 30, בטרל in gleichem Sinne V. 12) *Aq. Theod. Vulg.* wörtlich wiedergegeben. Er ist uneigentlich zu verstehen, nicht gerade von zu langen Lippen (*Ges.* th.), sondern wie das vorhäutige Ohr, gleichsam umschlossen und verhüllt, nicht aufmerken kann, nicht oder nur schwer hört Jer 6, 10 (vgl. Jer 5, 21. Jes 6, 10), und das vorhäutige Herz (Le 26, 41. Dt 10, 16 vgl. 30, 6. Jer 4, 4. 9, 25) sich guten Eindrücken unzugänglich und unempfänglich verschliesst (vgl. das mit Fett überzogene Herz Ps 119, 70. Jes 6, 10), so muss ein vorhäutiger Mund ein solcher sein, auf welchem Schwerfälligkeit und Unbeholfenheit lastet, der nicht leicht und fliessend spricht. So gefasst trifft die Angabe zusammen mit 4, 10. [לפני יהו׳ geht sonst auf die heiligen Orte, hier und V. 30 auf den Platz, wo nach V. 2 Jahve dem Mose erschienen war", vgl. zu 2, 25. — Diese Rede Mose's findet aber hier keine Antwort, sondern erst 7, 1—5. Dass die Sendung Mose's *und* Aarons (6, 13) die thatsächliche Antwort sei (*Kn.* nach Raš.), wäre bloss dann annehmbar, wenn 7, 1—5 die eigentliche Antwort nicht doch noch folgte. So verrenkt schreibt kein selbständig disponirender Schriftsteller (vgl. den ähnlichen Fall 2 Chr 36, 23 und Esr 1, 1—3). Cap. 7, 1—5 muss aus seiner ursprünglichen Stelle hinter 6, 12 und vor 6, 13 herausgerissen sein, nicht durch Zufall oder Schuld der Abschreiber, sondern (wie 6, 28ff beweist) mit Absicht, aber nicht durch einen Interpolator, der V. 13—30

hineinschob (*Kay. Wl.*, s. oben S. 63), da ein Grund, warum er hätte an dieser unpassenden Stelle das Geschlechtsverzeichniss einschieben sollen, nicht zu erkennen ist, auch gegen V. 13 kein Verdachtsgrund vorliegt, sondern durch R selbst. R wollte V. 9—13 eine Angabe seiner andern Quelle, aus der auch V. 9^b stammt, und welche erzählt haben muss, wie nach dem gesteigerten Druck der Aegypter sowohl Israel gegeu Mose's verheissende Zusprache unempfänglich, als auch Mose bezüglich seiner Sendung an Pharao muthlos geworden sei, gleichwohl aber Gott seinen Befehl aufrecht erhalten habe, zum Ausdruck bringen, und that dies zwar meist mit Worten des P, denen er aber doch V. 9^b und $12^{b\alpha}$ [oder nach NDJ. 634 die Verse 9 u. 12 ganz] aus J beimischte. Er konnte nach V. 12 nicht mit V. 30^b und 7, 1—5 fortfahren, weil dadurch 2 verschiedene Referate gänzlich vermischt, auch V. 13 als nächste Antwort auf Vs. 12^b (im Sinne des J) zu weit getrennt worden wäre. Er begnügte sich also, aus V. 30^b bloss וְאָנֹכִי עֲרַל שְׂפָתָיִם anzufügen, und dann unten, mit der von ihm geschriebenen Einleitung V. 28—30^a, den Einwand Mose's und Gottes Antwort darauf nach P nachzubringen (6, 30^b—7, 5), deutete aber durch בְּיוֹם דִּבֶּר V. 28 zugleich an, wie nach seiner Ansicht beide Referate vereinigt werden können, ohne dass auf Mose der Schein immer wiederholter Zaghaftigkeit falle. Ein Verfahren, das für die eigenthümliche Gewissenhaftigkeit des R sehr bezeichnend ist. — V. 13. Jahve entbietet nun Mose und Aaron zusammen an Israel und Pharao zur Ausführung des aufgetragenen Werkes, der Sache nach auch aus J verständlich (vgl. 4, 10—16), den Worten nach aber aus P, bei dem es jedoch 6, 30^b—7, 5 voraussetzt, weshalb es erst hinter diesem Passus gestanden haben kann, weil nur hier (7, 1) אַהֲרֹן seine bei erstmaliger Nennung nothwendige Bestimmung אָחִיךָ neben sich hat. [אל בני ישראל ו] fehlt in LXX, nach V. 11f und 7, 1—5 mit Recht. — V. 14—27. „Angelangt bei dem berühmten Brüderpaar, welches zur Zeit der Befreiung an der Spitze des Volks stand, findet der Verf. es am Ort, eine Nachricht über die Abstammung desselben zu geben. Diese Stammtafel ist keineswegs ein abgerissenes Stück (*Cler.*) oder ein an unpassender Stelle stehendes Fragment eines grösseren Stammbaums (*Vater* IIII. 444f) oder die Einschaltung irgend eines Sammlers (*deWe.* Beitr. II. 191) oder aus einer Randbemerkung in den Text hineingetragen (*Jahn* Einl. II, 1. S. 61), sondern ganz angemessen hier angeschlossen. Der Verf. wollte die Erzählung bis zur ersten Erwähnung des Aaron, welcher als Mose's älterer Bruder und Gehülfe sowie als erster Priester Israels und als Ahnherr der hbr. Priesterschaft eine besondere Wichtigkeit hatte und von dessen Nachkommen in der Folge noch vieles berichtet werden sollte, fortführen und erst dann die Herkunft der beiden Brüder darlegen. Dieser Vrf. ist aber kein anderer, als P; ihn machen die geordnete Ausführung der Stammtafel, die Zeitangabe und die Sprache kenntlich. Die Stammtafel umfasst von Levi bis Mose, beide mitgerechnet, bloss 4 Generationen, und reicht also bei weitem nicht aus, den Zeitraum von 430 Jahren des Aufenthalts der Israeliten in Aegypten auszufüllen. Sie enthält also schwerlich alle Mittelglieder", die vielmehr zu des Vrf. Zeit schon völlig

unbekannt geworden waren (vgl. übrigens Gen 15, 16). „Demnach macht er auch keinen Versuch, sie mit den 430 Jahren in Einklang zu bringen. Mehr zu 12, 40". Beiläufig kann diese Stelle auch zum Beweise dienen, dass P nicht (wie man ihm oft Schuld gibt) Namen erdichtete. Die Angaben der Lebensdauer Levi's Ḳehâth's ʿAmrâm's V. 16. 18. 20 sollen nicht dazu dienen, die Chronologie fortzuführen (*Nöld.* 38f.), da er ja von dem Jahr der Zeugung ihrer Söhne nichts sagt, sondern sie nur als noch zu dem etwas länger lebenden erzväterischen Geschlecht gehörig charakterisiren. — V. 14f. „Der Verf. beginnt mit Jacob's erstem und zweitem Sohn Ruben und Simeon, um die genealogische Stellung deutlich zu machen, welche der 3. Sohn Levi einnahm". Wenn die Erwähnung der Rubeniten und Simeoniten hier durchaus unstatthaft wäre (*Kay.*), so wäre auch nicht zu begreifen, wie ein Interpolator sie eintragen mochte. Eigentlich störend sind diese 2 Verse nicht; sie sind darum auch nicht als eine unzweckmässige Ergänzung (*Nöld.*) aus Gen 46, 9f zu bezeichnen. Die Ueberschrift zur ganzen Tafel ist: „*diese sind die Häupter ihrer Vaterhäuser*, d. h. diese stehen an der Spitze der Stammhäuser", schwerlich des Mose und Aaron (*Kn.*), sondern der בני ישראל V. 13. בֵּית־אָב] *Vaterhaus* oder *Stammhaus* bezeichnet in den Stammtafeln eine Gemeinschaft, welche sich nach einem gemeinsamen Stammvater nennt. Der Plur. davon lautet (*Ew.* § 270, c.; *Ges.* § 124, 2c) בֵּית אֲבוֹת d. i. nicht: Haus der Väter, sondern: *Vaterhäuser* (auch Nu 1, 4. 44. 2, 34). Dass בֵּית־אָב im technischen Sinn immer die *Familie* als Unterabtheilung einer מִשְׁפָּחָה (*gens*) *Geschlecht* sei und weiterhin hie und da als Familie des Erstgebornen (!) innerhalb eines Geschlechts oder eines Stammes für diese selbst gesetzt werde (*Keil* Arch. § 140; *Öhler* PRE.[1] XIV. 769), trifft nicht zu. Vielmehr umfasst der Ausdruck bald eine grössere bald eine kleinere Gemeinschaft, also 1) möglicherweise einen ganzen Stamm (שֵׁבֶט oder מַטֶּה), sofern auch dieser nach einem gemeinsamen Vater sich benennt Nu 17, 17. Jos 22, 14; gewöhnlicher aber entweder 2) die nächste Abtheilung innerhalb des Stammes, das *Geschlecht* Nu 3, 24. 30. 35 (vgl. 1, 4), oder 3) die Unterabtheilung des Geschlechts, *die Familie* (sonst auch בַּיִת Jos 7, 14) Ex 12, 3 (vgl. Nu 36, 1) 1 Chr 7, 7. 23, 11. 24, 6 u. a. Wo es neben מִשְׁפָּחָה vorkommt, ist es entweder diesem nachgestellt Nu 1, 2. 18. 20. 22 u. s. w. 2, 34, oder aber ihm voran Nu 3, 15, woraus wiederum hervorgeht, dass es keine feste technische Bedeutung hat (*Ros. Kn. Ew.* Alt. 319f.). „Die בֵּית אֲבוֹת z. B. des Mose und Aaron sind demnach der Stamm Levi, dessen 3 Abtheilungen und deren Unterabtheilungen, und die Häupter der בֵּית אֲבוֹת sind Levi als Stammvater des Ganzen, Levi's 3 Söhne als Stammväter der Abtheilungen und Levi's Enkel als Stammväter der Unterabtheilungen. *Ruben, Simeon*] wie Gen 46, 9f. *Geschlechter*] mit מִשְׁפָּחָה werden hier wie anderwärts (die nächsten Abtheilungen des Stammes) die Nachkommenschaften von den einzelnen Enkeln Jacobs bezeichnet (Nu 26, 5ff. Jos 7, 14. 17), bisweilen aber auch (die Unterabtheilungen der Abtheilungen) die von Jacob's Urenkeln (V. 17. 19. Nu 3, 18ff. 26, 58) oder noch späteren Nachkommen (V. 24. 12, 21. Nu 36, 1)". — V. 16. Bei Levi ange-

kommen setzt er eine neue Ueberschrift vor: *und dies sind die Namen der Levi-Söhne nach ihren Zeugungen* oder ihrer Geschlechtsfolge, „wobei auch besonders an die Altersfolge gedacht ist wie 28, 10". Die Dreitheilung des Levistamms ist stehend, z. B. Gen 46, 11. Nu 3, 17ff. 26, 57. 1 Chr 6, 1. „Bei Levi und den folgenden Gliedern der von Levi auf Mose und Aaron führenden Linie gibt er das Lebensalter an. In der Genesis sind diese Angaben im Ganzen an die Linie der Erstgeburt geknüpft, hier an die Linie des Drittgebornen (Levi), dessen Nachkommenschaft an die Stelle der Erstgebornen trat (Nu 3, 12. 41. 45. 8, 16ff.) und durch das Priesterthum der erste Stamm in Israel wurde". Die Ansicht *Lagarde's* (Orient. II, 1880, S. 20), dass die Leviten diejenigen Aegypter gewesen seien, die sich den aus dem Nilgebiet zurückwandernden Semiten anschlossen, ist gründlich widerlegt worden von *Kuenen* Volksreligion etc. 312ff. — V. 17—19. Die Unterabtheilungen der 3 Abtheilungen oder die Enkel Levi's, deren Namen selbst aber zum Theil schon Gentilicia oder Patronymica sind. Sie stimmen mit Nu 3, 18—20. משפחות הלוי] *die Geschlechter des Leviten*, die Levitengeschlechter. V. 20—22. Die Unterabtheilungen (Söhne) des Ḳehâth, und nur diese, verfolgt er noch um eine Stufe weiter herunter (zu den Enkeln des Ḳehâth), weil erst in diese Stufe auch Aaron und Mose fallen. V. 20. Zunächst von ʿAmrâm stammt Aaron und Mose, und ist also Aaron vermöge der Erstgeburtsfolge der erste in dem Ḳehâth-Geschlecht. Dass dieser ʿAmrâm ein anderer als der V. 18 genannte, etwa ein späterer Nachkomme desselben (*Kur. Ke.* a.) nicht sein kann, ist aus der Analogie von V. 21 f klar. Daraus, dass Nu 3, 27 f in Mose's Zeit schon ein sehr volkreiches ʿAmrâm'isches Geschlecht vorausgesetzt wird, folgt nur einerseits dass jene Tafel auf einer andern Quelle ruht als diese hier, andererseits genauere Kunde über Mose's Vater zur Zeit des Vrf. fehlte, und man nur wusste, er stamme von ʿAmrâm (s. o. zu V. 14). Anders *Strack* z. St. יוֹכֶבֶד] der Name, sonst nicht gebräuchlich und wenig klarer Bedeutung (*Nestle* S. 77), scheint eben darum nicht erfunden oder aus einem andern hebräischen umgewandelt, sondern altüberliefert zu sein und würde, wenn wirklich israelitisch und nicht ursprünglich etwa ägyptisch, allerdings durch seinen ersten Bestandtheil יו möglicherweise auf den Gebrauch des Gottesnamens Jahve innerhalb der Familie hinweisen, keinesfalls aber beweisen, dass er früher allgemein bekannt war. Nach *Wl.* Gesch. I. 360 A. (nicht mehr in Proll.[4]) läge dagegen nur falsche Vocalisirung für Ikabod vor; vgl. *Kitt.* Gesch. I 221 f. דֹּדָתוֹ] *seine Muhme*, Ḳehath's Schwester, ʿAmrâm's Tante (Nu 26, 59; vgl. Tochter des Levi Ex 2, 1). „Eine solche Ehe verbot später das Gesetz (Le 18, 12), weshalb LXX u. *Vulg.* die דֹּדָה zu einer Tochter des Bruders Ḳehâth's machen. Vgl. aber die ähnliche Abweichung vom Gesetz Gen 20, 12. Auch bei der Annahme *Strack's*, dass hinter Ḳehâth einige Glieder weggelassen sind, ist Jokhebed nicht dessen Schwester. Vielleicht ist דֹּדָתוֹ ein harmonistischer Zusatz (s. zu Nu 26, 59). Zu Aaron und Mose fügen hier *Sam.* LXX *Peš.* noch deren Schwester *Mirjam* hinzu, offenbar aus Nu 26, 59". Aaron galt als der ältere der Brüder (7, 7 vgl. Nu 33, 39 u. Dt 34, 7); von Mirjam's Alter wird nirgends

etwas angegeben; nur auf Grund von Ex 2, 8 (aus E; s. d.) nimmt man sie als das älteste der 3 Geschwister. אַהֲרֹן] unklarer Abkunft, vermuthlich ägyptisch, da bis jetzt keine hebräische Etymologie gefunden worden ist (gegen *Redslob's* Annahme einer Umbildung aus הָאָרוֹן s. Theol. Tijdschr. VI 648). Statt der 137 Lebensjahre des ʿAmrâm hat die κοινὴ der LXX 132. — V. 21. Von den 3 Jiṣhar-Söhnen kommt nur Ḳorach sonst auch vor (Nu 16, 1), nicht aber die beiden andern. Von Ḥebrôn (V. 18) weiss der Vrf. keine Söhne zu nennen; nur sein Geschlecht wird später zweimal genannt (Nu 3, 27. 26, 58). — V. 22. Von den 3 ʿUzziel-Söhnen werden die 2 ersten später Le 10, 4, Elṣaphan auch Nu 3, 30 (Eliṣaphan), dagegen der dritte, Sithri, sonst nicht erwähnt. — V. 23—25. Von 2 der nun aufgezählten Ḳehâth-Enkel verfolgt er das Geschlecht noch weiter herab, weil Namen und Glieder dieser tieferen Stufen in der folgenden Mose-Josua-Geschichte zur Erwähnung kommen werden. V. 23. „Aaron nimmt sich Elischébaʿ (*Ἐλισαβέθ* Luc., sonst — *βετ*, vgl. 2 Kg 11, 2 mit 2 Chr 22, 11) aus dem Stamm Juda zum Weib, die Tochter ʿAmminadab's und Schwester des Naḥšon, der beim Zug in der Wüste Haupt des Stammes Juda war (Nu 1, 7. 2, 3. 7, 12) und zeugt mit ihr 4 Söhne". Diese Nachricht über Aaron's Frau, die Priestermutter, nur hier. Nadab und Abihu (auch 24, 1. 9 bei J in hervorragender Weise erwähnt; LXX *Ἀβιουδ*, viell. durch Verwechselung mit אֲבִיהוּד 1 Chr 8, 3) „wurden nebst Aaron und dessen übrigen Söhnen Priester (28, 1), starben aber vor dem Vater, ohne Kinder zu hinterlassen (Le 10, 1 f. Num 3, 4. 26, 61). Eleazar stand bei Lebzeiten Aaron's den Leviten vor (Nu 3, 32), hatte andere priesterliche Geschäfte zu verrichten (Nu 17, 2. 19, 3), wurde des Vaters Nachfolger im Oberpriesterthum (Nu 20, 26. 28. 26, 1 ff. 31, 12 f. 32, 2. 28. 34, 17. Dt 10, 6), vertheilte mit Josua das eroberte Land (Jos 14, 1. 19, 51. 21, 1) und starb später als Josua (Jos 24, 33). Ithamar stand ebenfalls den Leviten vor, tritt aber sonst im Pent. nicht hervor (38, 21. Nu 4, 28. 33)". — V. 24. Von Ḳorach ben Jiṣhar kommen Nachkommen oder Familien Nu 26, 11. 58 vor, aber die Namen derselben im Pent. nur hier, sonst in 1 Chr 6, 7 f. (s. *Berth.* z. St.). 22. 9, 19. Für אֲבִיאָסָף hat übrigens *Sam.*, wie die Chron., אֶבְיָסָף. — V. 25. Die Notiz dass Eleazar eine (Gen 28, 11) von den Töchtern Puṭiel's geheirathet habe und der Name Puṭiel selbst kommt nur hier vor. „Der Sohn dieser Ehe Pineḥas wird im Hexateuch noch öfters erwähnt, (Nu 25, 6 ff. 31, 6. Jos 22, 13. 24, 33) und war in der ersten Richterzeit Oberpriester (Ri 20, 28)". Der Name Pineḥas (gewöhnlich als *Schlangenmund* oder gar *Erzmund* aus dem Hebr. abgeleitet) wird allerdings aus einem ägyptischen hebraisirt sein, und vorn den äg. Artikel *pi* enthalten (s. *Brugsch* Gesch. 584. 654. 831); aber der *Neger* (*Lauth* ZDMG XXV 139; *Nestle* 112 A. 1) passt in keiner Weise für den hbr. Priestersohn; eher könnte in Puṭiel wie in פּוּטִיפַר (Gen 37, 36) *puti* d. i. *Geschenk* stecken (*Brugsch* Gesch. 248). 'Nach *Halévy* (Rech. bibl. V. S. 161), der an das kuschitische Weib Moses Nu 12, 1 erinnert, würde Puṭiel mit dem Namen des afrikanischen Volkes פוּט (s. zu Gen 10, 6) zusammenhängen.' „Da der Vrf. Aaron's Geschlecht

nur bis auf Eleazar und Pinehas verfolgt, so wollte er wohl den Faden in seinem Geschichtswerk nur bis auf die Zeit dieser Männer herabführen. ראשי אבות] für רָאשֵׁי בֵּית אָבוֹת wie Nu 31, 26. 32, 28. 36, 1. Jos 14, 1. 19, 51. 21, 1 und oft in Chron. Esr. Neh.; die vollständige Formel V. 14. Nu 7, 2. 1 Chr 5, 24. 7, 7. 9. 40 ist seltener". — V. 26 f. „Zum Schluss weist der Vrf. noch mit Nachdruck auf diejenigen hin, um deren willen er die Stammtafel gegeben hat. *das ist Aaron und Mose*] so steht es um die Abstammung und Verwandtschaft jener beiden Männer, die von Gott Auftrag zur Wegführung Israels aus Aegypten erhielten und demgemäss zu Pharao redeten. Dass so nur einer schreiben konnte, welcher aus späterer Zeit geschichtlich auf Mose und Aaron zurückblickte, ist klar" (*Kn.*). In V. 26 ist Aaron dem Mose, V. 27 Mose dem Aaron vorgeordnet, weil es dort auf das Geburtsalter (vgl. Nu 3, 1), hier auf die geschichtliche Bedeutung beider ankommt (*Ros.* nach den Rabb.). על-צבאתם] nach 7, 4. „Das עַל wie 12, 51 in dieser Phrase statt des gewöhnlicheren אֶל z. B. Nu 1, 3. 52. 2, 3. 9 ff. 10, 14. 18. 33, 1. Der Ausdruck *Heerschaaren* Israels (7, 4. 12, 17. 41. 51) gehört zu dem Sprachgut des P", schliesst aber in sich, dass er (ähnlich wie der Vrf. von 13, 18) das Volk in kriegerischer Ordnung ausziehend und marschirend sich dachte (vgl. noch Nu 1 f). — Gegen die Vermuthung, dass die ganze Genealogie V. 14—27 ein jüngerer Zusatz sei, spricht schon, dass darin (V. 21—23. 25) eigenthümliche, sonst nicht vorkommende Nachrichten enthalten sind. Andererseits beweisen die 2 rückweisenden Verse 26 f (die doch ganz im Style von P gehalten, also wohl ursprünglich sind; auch V. 27 haben *Sam.* LXX *Peš.* noch מארץ מצרים statt (ממצרים), dass schon vor dieser Genealogie in P von Mose und Aaron die Rede gewesen sein muss, sie also in P nicht ursprünglich zwischen 2, 25 und 6, 2 gestanden haben werde, wie man auch schon vermuthet hat (vgl. o. S. 63). — V. 28 —7, 5. Nun erst holt R mit einer von sich aus beigegebenen Einleitung V. 28 f, in der er Anfang und Ende (V. 2 u. 11) der obigen Unterredung Gottes mit Mose kurz recapitulirt, den von Mose erhobenen Einwand seiner unberedten Zunge und die darauf hin von Gott gegebene Weisung nach; vgl. zu בְּיוֹם V. 28 auch Gen 2, 4b. Nu 3, 1. הִבֶּר] Prf. wie Lev 7, 35; s. zu Gen 1, 1 (Ges. § 52 A. 3 u. 155, 2 A. 1, a; die dort angeführten Stellen zeigen, dass bei der Fassung von הִבֶּר als Perf. nicht übersetzt werden muss: am Tage als er geredet hatte, weshalb auch nicht mit *Strack* der Inf. דַּבֵּר dafür zu lesen ist). — Ueber die sonderbare Parasche nach statt vor V. 28 hat sich schon IEs. gewundert und *Ros.* Dt 2, 16 verglichen. — V. 30 s. V. 12. Der dortige Zusatz des R חֵן בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֹא שָׁמְעוּ אֵלַי fehlt hier mit Recht. — Cap. 7, 1 f. „Gott bestellt Aaron als Redner vor Pharao. Er macht Mose zu Gott für Ph. und Aaron zu Mose's Propheten, d. h. wie Gott bei seinen Eröffnungen an die Menschen sich eines Propheten als Organes bedient, so soll Mose Eröffnungen und Forderungen an Ph. richten, aber durch Aaron als seinen Redner. Demnach wurde Mose auch für Aaron zu Gott (4, 16); der Vrf. bemerkt das jedoch nicht, weil er hauptsächlich die Stellung jedes der beiden Brüder gegenüber Ph. angeben will. Dem ganzen Ver-

hältniss entspricht die Stellung Aaron's bei den ersten Wundern: er verrichtet sie auf Mose's Geheiss (V. 9. 19. 8, 1), wie auch Gott seine Boten Wunder thun lässt". אַתָּה תְדַבֵּר] selbstverständlich vor oder zu Aaron (LXX αὐτῷ). An der Abkunft des V. 1b von P zu zweifeln, weil נָבִיא bloss hier bei ihm vorkommt (*Kn.*), ist kein Grund. — V. 3—5. Die Entlassung Israels (6, 11), welche V. 2 a. E. als das endliche Ergebniss der Sendung an Ph. hingestellt ist (wogegen der Zweck der Sendung angegeben wäre, wenn mit *Strack* nach 6, 11 וְיִשַׁלַּח zu lesen wäre, in welchem Falle וְאָנֹכִי = *ich aber* gefasst werden müsste), wird nicht eine gutwillige seinerseits, sondern eine von Gott durch grosse Gerichte erzwungene sein, welche auch den Aegyptern die Erkenntniss dessen, was Israels Gott ist, abringen wird. V. 3. אַקְשֶׁה] zu 4, 21. מוֹפְתַי] auch V. 9. 11, 10. (9) bei P, wie 4, 21 bei E; J gebraucht für diesen Begriff אוֹת z. B. 4, 8f. (17) 28. 30. 8, 19. 10, 1f (*Kn.*). Hier ist אֶת־אֹתֹתַי וְ vielleicht erst von R eingefügt. Durch die Verhärtung Pharao's wird zunächst die Mehrung der Wunderzeichen nöthig (weshalb diese als Zweck der Verhärtung Pharao's erscheint, vgl. zu 4, 21), und V. 4, da er auch darauf hin auf Mose und Aaron nicht hören wird, die *Anlegung der Hand* an Aegypten, zum Zweck des Schlagens (vgl. V. 5 נָטָה יָד וְהַכֵּיתִי), und grosse Gerichte (6, 6). Bei P scheinen also die Grossthaten Gottes bestanden zu haben zuerst in מוֹפְתִים und dann in שְׁפָטִים. צִבְאֹתַי] 6, 26. אֶת־עַמִּי] vielleicht eine alte Glosse; in V. 5 hat es zwar *Sam.* wiederum vor בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, nicht aber die Mass. — V. 5. בְּנְטֹתִי] 6, 6; der Infin. wird durch das Verb. fin. fortgesetzt, Ges. § 114, 3 A. 1. An der von Gott erzwungenen Wegführung erkennen dann die Aegypter (*alle* LXX *Sam.*), dass er Jahve ist „zumal ihre Götter ja selbst dem Arme Jahve's erliegen werden (12, 12). Dieselbe Folge der Grossthaten Gottes bei den Aegyptern und Pharao 14, 4. 18; 7, 17. 8, 6. 18. 9, 14, aber auch bei den Israeliten 10, 2".— V. 6 Mose und Aaron thun dem Befehl Gottes gemäss. Diese Worte beziehen sich ursprünglich auf 6, 13 zurück, s. oben S. 63. כֵּן עָשׂוּ] s. zu Gen 6, 22. — V. 7. Das Alter der Brüder bei dem Beginn ihrer Verhandlungen mit Pharao, s. zu 6, 20. Dadurch erst wird die Reihe der Altersangaben 6, 16. 18. 20 vollständig. Ursprünglich bei P stand 6, 14—27 hier zwischen V. 6 und 7, so dass V. 7 sich unmittelbar an 6, 27 anschloss.

3. Die vorbereitenden Zeichen und Plagen Cap. 7, 8—11, 10.

Durch die Verwandlung des Stabes in eine Schlange, ein von Mose und Aaron zu ihrer Beglaubigung vor Pharao verrichtetes Wunderzeichen, 7, 8—13 wird der Kampf zwischen Mose und Pharao eingeleitet. In weiterem Fortgang folgen 1) die Verwandlung des Nilwassers in Blut 7, 14—25; 2) die Plage der Frösche 7, 26—8, 11; 3) der Mücken 8, 12—15; 4) der Stechfliegen 8, 16—28; 5) der Viehpest 9, 1—7; 6) des Ausschlags 9, 8—12; 7) des Hagels 9, 13—35; 8) der Heuschrecken 10, 1—20; 9) der Finsterniss 10, 21—27. Da aber durch sie alle der Zweck der Entlassung des Volks nicht erreicht wird, wird

dem Volk Israel und dem Pharao der Eintritt der 10. Plage oder des entscheidenden Gerichts verkündigt 10, 28—11, 8, und so die Reihe dieser vorbereitenden Zeichen beschlossen 11, 9 f. Dass es so mit der letzten und entscheidenden zusammen im Ganzen gerade 10 Plagen werden, ist ohne Zweifel absichtlich. Auch ergibt die Erzählung derselben einen gewissen Fortschritt in der Sache; einmal sofern die 4 ersten Plagen mehr lästig als schädlich, die 4 nächsten aber wirklich empfindlich verderblich sind, die neunte freilich in die bloss lästigen zurückfällt; sodann indem, wie beim vorbereitenden Beglaubigungszeichen, so bei den 2 ersten Plagen die ägyptischen Priester ähnliche Wirkungen mit ihrer Kunst hervorzubringen verstehen, bei der 3. schon nicht mehr und bei der 6. sie sogar selbst mit betroffen werden und also bei den weiteren in Wegfall kommen, freilich auch schon bei der 4. und 5. gar nicht genannt sind; endlich namentlich bezüglich der Wirkung derselben auf des Königs Sinn, sofern er bei der zweiten, scheinbar nachgiebig, um Wegnahme bittet, bei der vierten zur Entlassung auf nicht zu weite Entfernung erbötig wird, bei der 7. u. 8. (9, 27. 10, 16) sein Unrecht eingesteht und schon auf die Androhung der 8. sowohl seine Beamten zur Willfahrung rathen als auch er selbst wenigstens die Entlassung der Männer allein zu einem Festdienst zuzugestehen bereit ist (10, 7—11), nach der 9. sogar nicht einmal mehr die Weiber sondern nur noch das Vieh zurückbehalten will (10, 24) und erst als dies nicht angenommen wird, alle weitere Verhandlung mit Androhung der Todesstrafe für Mose abbricht, aber freilich die 3., 5., 6. lassen eine solche fortschreitende Wirkung auf den König nicht erkennen. So ist zwar in der Reihe dieser 9 Plagen in den genannten Beziehungen ein gewisser Fortschritt, aber doch kein vollständiger und kein stetiger. Und wenn sie sich nun auch in ihrer zeitlichen Folge ohne Schwierigkeit an einander reihen (s. u.), so ist doch die Vermuthung, dass hier keine einheitliche Composition vorliege, nahe gelegt. Unterstützt wird diese Vermuthung durch die Ungleichartigkeit der Erzählungsweise bei den einzelnen Plagen: diese ist bei der 1., 2., 4. und besonders der 7. und 8. umständlich und weitschichtig, bei den andern viel kürzer, zum Theil sehr knapp. Eine genauere Prüfung erweist sofort viele sachliche und sprachliche Verschiedenheiten, sogar kleine Widersprüche nicht bloss zwischen den einzelnen Erzählungen untereinander, sondern auch innerhalb der längeren Erzählungen selbst. In der That zeigt sich, dass das ganze Gemälde der äg. Plagen durch die Kunst des R aus denselben 3 Schichten zusammengesetzt ist, welche bis daher in Genesis und Exodus nachgewiesen sind.

1) P. Zunächst ordnen sich durch Kürze und Formelhaftigkeit sowie durch Gleichheit der darin hervorgehobenen Punkte zusammen: das Beglaubigungszeichen 7, 8—13, die 3. 8, 12—15 und 6. Plage 9, 8—12. Gottes Befehl ergeht an Mose und Aaron, Aaron solle durch Ausstreckung seines Stabes das und das wirken (nur 9, 8 ff. fehlt dieser Stab und wirkt Mose selbst); die ägyptischen Schriftkundigen wirken das auch oder können es nicht wirken, und Pharao verhärtet sich. Wegen des hier immer wiederkehrenden Ausdrucks חִזֵּק (s. zu Gen. 41)

könnte man an E denken, aber E kennt keinen Aaron als Thaumaturgen und spricht nur von einem Gottesstab in Mose's Hand (4, 20b); auch J kann nicht der Vrf. sein, weil er das Schlangenwunder bei anderer Gelegenheit (4, 1—4. 30) erzählt und die Schlange dort נָחָשׁ nennt, nicht תַּנִּין wie sie hier (7, 9f. 12) genannt ist. Also muss P der Vrf. sein, bei welchem Aaron der Priester, zugleich der Prophet Mose's (7, 1), überall eine so bedeutende Rolle spielt, und auf welchen auch die formelhafte Gleichartigkeit der Darstellung zutrifft. Nun trifft aber all dieses als dem P eigenthümlich Bemerkte auch innerhalb der ausführlichen Erzählung der 1. Plage in 7, 19—22 zu (*Kn. Schr.*), nur dass in V. 20 alles nach יהוה und V. 21a (*Nöld. Kay. Wl.*) auszuscheiden sind, so wie innerhalb der 2. Plage in 8, 1—3 und 11 von וְלֹא an (*Kn.* u. d. a.). Das erste Mal fehlt nichts als die genaue Wiederholung der Ausführung des Gottesbefehls 7, 20, das zweite Mal nichts als ויחזק לב פרעה 8, 10, was beides R verständigerweise wegliess, weil er dasselbe mit den Worten eines andern Berichtes beisetzen wollte, oder schon beigesetzt hatte; auch stützten sich gegenseitig die Ausdrücke der umständlichen Aufzählung 7, 19. 8, 1. Es ergiebt sich, dass P ausser dem Schlangenwunder die Plage des Blutes, der Frösche, der Mücken und des Ausschlags erzählt hat, lauter Dinge, welche ihren Stoffen und ihrer Reihenfolge nach, wie sich unten zeigen wird, in den eigenthümlichen Verhältnissen Aegyptens gut begründet sind (*Kn.*). „Die einzelnen Berichte folgen allerdings sehr unvermittelt und unverbunden auf einander, wie es in der schlichten Weise dieses Erzählers liegt; aber es leidet doch keinen Zweifel, dass der Verf. sich die Plagen nicht als Schlag auf Schlag folgend dachte, sondern nach angemessenen Zwischenräumen, in welchen Gott dem König Zeit zur Besinnung liess". Das Ganze ist wie ein Wettkampf, in welchem die Ueberlegenheit Gottes und seiner Werkzeuge allmählich deutlich hervortritt: das Schlangen-, Blut- und Frosch-Wunder thun zwar die Schriftkundigen Pharao's mit ihrer Kunst dem Aaron, dem Thaumaturgen des Mose, noch nach, aber das vierte Mal bei den Mücken, können sie nicht mehr und müssen Gottes Finger anerkennen (8, 15), und beim fünften, wo Mose selbst der Wunderthäter und Aaron nur untergeordneter Gehülfe ist, werden sie sogar selbst von der Plage erfasst (9, 11). Dazu gehört aber noch das Nachwort von diesem selben Vrf., Cap. 11, 9f vgl. 7, 3. Die Verstockung wird in diesen Erzählungen gewöhnlich ausgedrückt וַיְחַזֵּק לֵב־פַּרְעֹה 7, 13. 22. 8, 15, doch auch וַיְחַזֵּק יְהוָה אֶת־לֵב פַּרְעֹה 9, 12. 11, 10.

2) J. Was nach Abzug der genannten Stücke übrig bleibt, ist zwar noch keine einheitliche Erzählung, stammt aber doch grösstentheils aus J, von dessen Erzählungsweise das klarste Bild in dem einheitlichen Stück 9, 1—7 (5. Plage) und in dem fast einheitlichen 7, 26—8, 11 (2. Plage) vorliegt. Darnach geht Mose zuerst zu Ph., bedroht ihn, wie ein Prophet, wenn er das Volk nicht zum Gottesdienst entlasse mit der kommenden Plage, gewöhnlich unter Ansetzung einer bestimmten Frist, damit er ja über Urheber und Zweck derselben nicht im Zweifel sei; die Plage führt Jahve selbst unmittelbar herbei. Meist (8, 4. 8, 21. 9, 27. 10, 16, nicht aber 9, 1—7) lässt bei ihm, auf den Eintritt der

Plage hin, der König in seiner Noth Mose und Aaron rufen, nimmt ihre Fürbitte in Anspruch unter Zusage der Entlassung des Volks, Mose sagt diese Fürbitte (mehrmals auf eine Frist, die er zum voraus bezeichnet), zu und auf diese Fürbitte hin erfolgt dann (in der bezeichneten Frist) die Wegnahme der Plage. Die Redeverhandlungen mit Ph. vor oder nach dem Eintritt der Plage sind immer am weitläufigsten geschildert, viel kürzer als die Ereignisse selbst. In dieser Weise erzählt sind von ihm die 1., 2., 4., 5., 7. und 8., im Ganzen 6 Plagen (zu denen dann als 7. Cap. 12 die Tödtung der Erstgeburt kommt), darunter gemeinschaftlich mit P die Blut- und Froschplage, und als Varianten zu den Mücken und dem Ausschlag des P die Stechfliegen und die Viehpest; ihm eigenthümlich gegenüber von P der Hagel und die Heuschrecken, „zwei Uebel, welche zwar in Aegypten vorkommen, diesem Land aber nicht gerade eigentümlich sind". Der Fortschritt in dieser langen Reihe liegt bei ihm theils in der gesteigerten Wunderbarkeit und Furchtbarkeit der Plagen, theils in dem steigenden Eindruck auf den König und seine Beamten. Bezüglich des ersten Punkts bemerkt er von seiner 3. Plage an immer ausdrücklich, dass nur die Aegypter, nicht die Israeliten davon betroffen wurden und Gott einen Unterschied zwischen beiden machte 8, 18f. 9, 6f. 26 (fehlt nur bei seiner letzten, den Heuschrecken, ist aber hier aus 10, 5 selbstverständlich; vgl. auch 11, 7); und bei seinen 2 letzten erinnert er an die bis dahin in Aegypten unerhörte Grösse des Uebels (9, 18. 24; 10, 6. 14; vgl. 11, 6), Bezüglich des andern Punktes lässt er schon bei seiner 2. u. 3. den Ph. das Gesuch um Fürbitte an Mose richten (8, 4. 24), bei seiner 5. und 6. seine Schuld offen bekennen (9, 27. 10, 16) und in grosser Angst sein Gesuch um Fürbitte wiederholen, und die Beamten Pharao's theilweise schon nach der Ankündigung seiner 5. (9,20), alle aber nach der Ankündigung seiner 6. (10, 7) umgestimmt sein; zuletzt aber, da Ph. nicht alles, was Mose verlangt, zugesteht, wird das Verhältniss so gespannt, dass Ph. dem Mose bei Todesstrafe verbietet, sich wieder blicken zu lassen, und dieser ihm dafür die letzte Plage, die Tödtung der Erstgeburt, ankündigt 10, 28f. 11, 4—8. Besonders charakteristische Ausdrücke von ihm sind שִׁלַּח עַמִּי (nicht בְּנֵי יִשְׂרָאֵל) 7, 14. 16. 26. 8, 4. 16f. 25. 28. 9, 1. 7. 13. 10, 3f.; מֵאֵן 7, 14. 27. 9, 2. 10, 3f; הֶעָתַר u. עָתַר 8, 4f. 24f. 9, 28, vgl. 8, 26. 10, 18; יַעַבְדוּנִי u. עִבְדִי 7, 26. 8, 16. 9, 1. 13. 10, 3. 7f. 11, חִזַּקְתִּי 8, 18. 9, 4. 11, 7; גָּבוֹל 7, 27. 10, 3. 14. 19, כָּבֵד u. חִזֵּק vom Herzen 7, 14. 8, 11. 28. 9, 7. 34, פָּנָה 7, 23. 10, 6 und andere ihm auch sonst geläufige, wie רַק, צָעַק, אַדָמָה u. s. w.; an Wendungen kehren bei ihm öfters wieder z. B. בֹּא אֶל־פַּרְעֹה 7, 26. 9, 1. 10, 1; כֹּה אָמַר יְהוָה 7, 17. 8, 16. 9, 1. 10, 3. 11, 4; תֵּדְעִי oder לְמַעַן תֵּדַע 8, 6. 18. 9, 29. 11, 7; du deine Knechte dein Volk 7, 29. 8, 5. 7. 17. 10, 6 u. a. Ueber Aaron, der in vielen dieser Stücke (nämlich da, wo Ph. sie rufen lässt) neben Mose erscheint, aber nur als sein Begleiter (8, 4. 8. 21. 9, 27. 10, 3. 8. 16) s. zu d. St.

3) E. Nun finden sich aber in einigen dieser Stücke des J, nämlich über die Plage des Blutes, des Hagels und der Heuschrecken, Stellen eingestreut, wonach (anders als in der Erzählung des J) nicht Gott un-

mittelbar, sondern Mose mit seinem Stabe das Wunder wirkt 7, 17. 20 (gegen V. 25), 9, 22ff (gegen V. 18. 23^b), 10, 12. 13^a. 14^a (gegen V. 5, 13^{bc}), und nach Vergleichung von 4, 17. 20^b und 17, 5 kann kein Zweifel sein, dass diese Stellen von R wirklich aus E geschöpft und in die Erzählung des J eingearbeitet sind, um so weniger als sich in den genannten Erzählungen auch andere Spuren von Zusammenarbeitung zweier Referate nachweisen lassen. Ja es findet sich ausserdem noch ein Stück, das über die 9. (ächt ägyptische) Plage, die Finsterniss 10, 21—27, welches ganz aus E stammt. Hiernach sind mindestens 4 Plagen (Blut Hagel Heuschrecken Finsterniss) gesichert als von E erzählt. Aber auch in der Plage der Stechfliegen 8, 16—28 finden sich noch, obgleich dort der Mosestab gar nicht vorkommt, unverkennbare Reste einer Erzählung des E (s. d.), wiewohl daraus keineswegs sicher ist, dass E gerade die Plage der Stechfliegen und nicht vielmehr eine andere gemeldet hatte. Ebenso ist unsicher, ob auch bei der zweiten Plage in 8, 9 f eine Spur von E stecke (s. d.). Die Möglichkeit, dass die eine oder andere seiner Erzählungen von R ganz weggelassen worden wäre, weil er durch seine Zehnzahl gebunden war, muss zugestanden werden. Ueber dem allem ergibt 10, 24—27, verglichen mit 11, 1 (עוֹד נֶגַע אֶחָד אָבִיא u. כָּלָה יְשַׁלְּחוֹ), dass E es ursprünglich war, welcher nach den einzelnen Plagen den Pharao immer grössere Zugeständnisse machen liess (8, 4? 8, 21—24. 10, 7—11), bis er nach der letzten nur noch das Vieh zurückhalten wollte 10, 24—27, woran sich dann 11, 1—3, dessen Abkunft von E anderweitig gesichert ist (s. d.), unmittelbar anschliesst. Die Formel für die Verstockung war in seinen Stücken וַיְחַזֵּק יְהוָה אֶת־לֵב פַּרְעֹה, und für die Nichtentlassung וְלֹא שִׁלַּח אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל 9, 35 (s. d.). 10, 20. 27.

Keiner der 3 Erzähler hat hienach alle 9 Plagen erzählt, sondern der eine nur 4, der andere 4 oder 5, der dritte 6. In einer stimmten alle 3 zusammen (dem Blut); in vieren je 2 (näml. P und J in den Fröschen, E und J in den Stechfliegen, dem Hagel, den Heuschrecken); von den 4 übrigen kommen 2 eigenthümliche auf P, 1 auf E, 1 auf J. Eine gewisse Tradition über diese ägyptischen Plagen lag also sicher vor, aber in der Zahl und Art derselben schwankte sie noch, als diese Bücher geschrieben wurden. Indem R dieselben in ein übersichtliches Gemälde zusammenfügte, hielt er sich in der Reihenfolge gewiss an die seiner Vorlagen, zumal in diesen schon ein Fortschritt der Entwicklung dabei angezeigt war, und konnte also höchstens bei 3 und 4 und bei 5 und 6, die jedesmal nur Varianten einer und derselben Sache sind, für ihn in Frage kommen, ob er 4 vor 3, 6 vor 5 stellen sollte. Die verschiedenen Referate über dieselbe Sache aber arbeitet er in gewohnter Weise zusammen, und zwar hier so, dass er von den Darstellungen des J als den ausführlichsten und zugleich seinen prophetischen Zwecken angemessensten ausgeht, die des P fast vollständig darin aufnimmt, aus E aber (dem schon J sich stark angeschmiegt hatte) nur das Eigenthümlichste einverleibt, dabei aber öfters durch eigene kleinere Zusätze oder Aenderungen nachhilft, s. zu 7, 15. 23. 8, 4. 8. 21. 9, 14—16. 27. 10, 1—3. 8. 16.

Man hat längst bemerkt, dass sämmtliche Plagen in den Naturverhältnissen Aegyptens ihre Anknüpfung haben und eigentlich nichts sind als ausserordentliche Steigerungen von Calamitäten, von denen dieses Land auch sonst ab und zu heimgesucht wird; auch hat *Kn.* mit Recht darauf aufmerksam gemacht, dass die von P erzählten Plagen specifisch ägyptische sind, dagegen unter den von E und J beschriebenen auch solche (Viehsterben, Hagel, Heuschrecken) sich finden, die nicht gerade Aegypten eigenthümlich sind, was also auf eine verhältnissmässig treuere Erinnerung bei P schliessen liesse. Ob und wie weit aber die Verff. selbst von dieser Anknüpfung an die Naturverhältnisse ein Bewusstsein gehabt haben, ist eine andere Frage: am ehesten könnte sie noch bei P bejaht werden, sofern er die Herbeiführung dieser auffallenden Erscheinungen (מוֹפְתִים wie er sie nennt) als einen Gegenstand des Wettstreits zwischen Mose und den ägyptischen Schriftkundigen hinstellt. Sicher ist, dass alle 3 Erzähler sie als rein wunderbare Ereignisse darstellen: P und E, bei denen sie in Folge einer Stab- oder Handbewegung des Aaron oder des Mose herbeigeführt werden, noch mehr als J, welcher sie immer unmittelbar auf die göttliche Ursächlichkeit zurückführt, einmal (10, 13. 19) sogar die Mittelursachen nennt, andererseits freilich die Wunderbarkeit auch wieder dadurch steigert, dass er die Zeit des Eintritts und der Wegnahme der Plagen durch Mose immer genau vorausbestimmen lässt. Als den ursprünglichen Kern der Sache kann man immerhin annehmen, dass in jener Zeit vor Israels Befreiung Land und Leute Aegyptens von allerlei widrigen Naturereignissen heimgesucht wurden, welche die Israeliten der Einwirkung ihres Gottes zuschrieben und aus welchen ihre Führer (Mose und Aaron) dem äg. Hofe die Ohmacht ihres Gottes über den König und die Götter Aegyptens zu erweisen suchten; man wird aber gestehen müssen, dass in der israelitischen Sage diese Ereignisse längst zu rein wunderbaren gesteigert waren. Und war einmal alles in das Gebiet der unbeschränkten Allmacht Gottes entrückt, so konnte für R auch kein Bedenken dagegen vorliegen, die Einzelplagen seiner Quellen zu einer Reihe von 9 aufeinanderfolgenden Plagen zusammenzuordnen, und so in einem kunstvollen Gemälde sowohl den Vorrath der Machtmittel, über welche Gott zur Hülfe der Seinigen und zur Niederkämpfung der seinem Willen Widerstrebenden gebietet, als auch das zwar langsame und geduldige aber seines Zieles sichere Verfahren Gottes gegenüber seinen Feinden und das Wachsthum des Bösen im Menschen bis zu seiner endlichen völligen Verhärtung mit ewig leuchtenden Farben zu zeichnen. — In welchen Zeitabständen die Plagen auf einander folgten, lässt die Erzählung unbestimmt: nur 9, 31f ist eine indirekte Bestimmung darüber gegeben, und 7, 25 die Dauer der Plage bestimmt. Da die 10. Plage (Cp. 12) in die Vollmondszeit des Frühlingsmonats, die 7. (nach 9, 31f) etwa in den Januar fällt, und die 9. auf den März passt (s. zu 10, 23), so wird man immerhin annehmen dürfen, dass die 6 ersten im Jahreslauf diesen vorangehen sollen, da eine Auseinanderziehung derselben auf mehrere Jahre den Eindruck geschwächt hätte. Aber dass die erste an die Naturverhältnisse des Juni anknüpfe

(*Eichh. Kn.* a.), ist sehr unsicher, eher an die des September; die 2. schickt sich am besten in den September, die 3. in den October oder November; über die 4., 5., 6. liegen keine genügenden Anhaltspunkte zur Bestimmung ihrer Zeit vor. Nur so viel kann man sagen, dass die 6. bei P, der sie allein erzählt hat, einen grösseren Spielraum in der Zeitbestimmung (zwischen November und Vollmond des Frühlingsmonats) zulässt, als ihr nach ihrer Einreihung in die Reihenfolge des R zukommt.

„Besondere Hilfsmittel: *Berthold* de rebus a Mose in Aegypto gestis. Erl. 1795. — *Eichhorn* de Aegypti anno mirabili. Gott. 1818. — *Hengstenberg* Bücher Mose's und Aegypten S. 93ff. — *Friedreich* zur Bibel I. 95ff. — *Winer* RW. u. Moses und den einzelnen Artikeln". Auch *Kurtz* Geschichte des A. Bundes. 1855. II. 94ff und *Bunsen* Bibelwerk. V. S. 125ff; — *Köhler* Gesch. I. 187ff. *Kittel* Gesch. Isr. I. 177f. 186. 196. 202.

Cap. 7, 8—13 das erste Zeichen, nach P. Dass Mose und Aaron wirklich vor Pharao gingen und ihm die Forderung Gottes (6, 11) zustellten, ist aus 6, 13. 7, 6f verständlich. Damals nun, wird hier weiter bemerkt, als sie das erstemal zu ihm gingen, thaten sie vor Ph. ein Zeichen, zu welchem Gott sie in der Voraussicht, dass Ph. sie zu Verrichtung eines solchen auffordern werde, angewiesen und befähigt hatte. „Denn von dem, welcher sich für einen Gottesboten erklärte, verlangte man zur Beglaubigung göttliche Werke, wie sie der bloss menschlichen Kraft nicht möglich sind" (vgl. bei J die Zeichen vor dem Volk 4, 2ff. 30). — V. 9f. „Aaron soll, wenn Ph. ein Zeichen fordert, auf Mose's Geheiss (vgl. V. 1) seinen Stab hinwerfen und dieser wird (*Ges.* § 109, 2, b) zur Schlange werden. Er thut also". תְּנִי לָכֶם] *Ges.* § 119, 3, c 2). *deinen Stab*] kann nur Aaron's Stab sein. „Nach den Auslegern soll das der Stab des Mose (4, 2ff. 17. 20) sein, den dieser dem Aaron übergeben habe. So scheint allerdings R die Sache angesehen zu haben (vgl. 7, 15. 17. 19f). Allein dann wäre מַטֶּה oder הַמַּטֶּה" (wie die LXX hier u. V. 10, nicht aber V. 19, zur Wegschaffung der Schwierigkeit corrigirten) „erforderlich, und es muss eine Verschiedenheit der Ueberlieferung anerkannt werden. Bei P führt Aaron den Wunderstab". Für תַּנִּין (Dt 32, 33), *δράκων* LXX, hat J und R נָחָשׁ V. 15. 4, 3. הַנָּחָשׁ] sc. *ἐπὶ τὴν γῆν*, was LXX aus 4, 3 einsetzen, wie auch nach פרעה *καὶ ἐναντίον τῶν θεραπόντων αὐτοῦ* aus V. 10. ויהי] besser ויהי *Sam.* LXX *Peš.* — V. 11f. „Wie aber Mose seinen Thaumaturgen hat, so hat auch Pharao solche; er beruft die Weisen (Gelehrten) und Zauberer", weiterhin immer als חַרְטֻמִּים *Schriftkundige*, Hierogrammaten Aegyptens zusammengefasst (von חרט, חֶרֶט, also nicht von arab. ḥaṭama, ḥurṭum = *Näselnder, GHoffm.* in ZATW III. 89; ganz unzulässig sind die Ableitungen des Wortes aus dem Äg., von *Brugsch* l'Exode p. 22f = Khar-tot, von *Jablonsky* u. *Ign. Rossi* [vgl. *Ges.* th. 520]; s. zu Gen. 41, 8); „sie thun dasselbe, indem sie ihre Stäbe hinwerfen und zu Schlangen werden lassen. Nach der jüdischen Tradition 2 Tim. 3, 8" (Targ. jer. I., Euseb. praep. 9, 8; Ev. Nicod. cap. 5; *Buxtorf* lex. Talm. c. 945ff; *Fabric.* cod. ps. V. T. I. 813ff) „waren es 2, Jannes und Jambres, worüber mehr bei *Ros.* z.

d. St.", *Ew.* Gesch. II. 128, *Schürer* Gesch. d. jüd. Volkes II. 689ff, *Iselin* ZwTh XXXVII [NF. II], 321ff; und die bibl. RWBB. u. PrRE.[2] VI, 478f. Ueber die pseudepigraphische Schrift Jamnes et Mambres und den (vielleicht damit identischen) liber poenitentiae Jamnae et Mambrae vgl. *Dillm.* in PrRE.[2] XII, 365. „Uebrigens standen die äg. Zauberer in grossem Ruf und man legte ihnen selbst Einfluss auf die Gestirne bei (Euseb. praep. 5, 10)". בְּלַהֲטֵיהֶם] *mit ihren Geheimkünsten* d. h. „unter Anordnung der ihnen eigenthümlichen Zaubergeberden, Bewegungen, Sprüche u. s. w. So wegen 8, 14. Das Wort, Nebenform zu לָטִים, was V. 22. 8, 3. 14 steht, bedeutet eig. *verborgene* sc. *Künste*, von לוּט *verhüllen*. Nach dem Erzähler also war das Werk auf beiden Seiten dasselbe, nur dass es von den Hierogrammaten durch Zauberei, von Mose und Aaron durch die Kraft Gottes gewirkt wurde, und dass Aaron's zur Schlange gewordener Stab die zu Schlangen gewordenen Stäbe der Hierogrammaten schliesslich verschlang, dadurch aber seine Ueberlegenheit bewies". Dass die Hierogrammaten nicht wirklich, sondern nur scheinbar durch Blendwerke, die die Augen täuschten, diese Wirkung hervorgebracht haben (IEs. *Maim. Abarb.*), ist gegen den Text; ebensowenig ist vom Schriftsteller an dämonische Wirkungen (*Calv. Cler. Baumg.* a.) gedacht, was eine dem A. T. noch fremde, jüngere Vorstellung ist (*Kn.*). Die Kunst, Schlangen zu beschwören, ist vielmehr eine seit ältester Zeit in Aegypten einheimische gewesen, und enthält insofern das, was hier über den Wettkampf des Mose und Aaron mit den äg. Zauberern erzählt wird, gute Bekanntschaft mit ächtägyptischen Verhältnissen. Aber freilich nur die Verwandlung der Schlangen in Stöcke wird sonst gemeldet, nicht die von Stöcken in Schlangen; diese letztere sowie die Verschlingung der Zauberstöcke durch den Aaronstock ist der hebr. Sage eigenthümlich. „Die Alten berichten viel von gewissen Geschlechtern, welche Schlangen bändigten, namentlich von dem afrikanischen Volk der Psyller. Diese hatten eine φυσικὴν ἀπάθειαν gegen die Schlangen (Strab. 17 p. 814) oder ein angebornes virus serpentibus exitiale, das durch seinen Geruch die Schlangen fliehen machte oder betäubte (Plin. 7, 2. 8, 38. 28, 6). Ihnen schadete kein Schlangenbiss, und sie heilten von Schlangen Gebissene durch Aussaugung des Giftes (Plut. Cato Ut. 56; Aelian h. an. 1, 57. 16, 28; Cass. Dio 51, 14; Solin. Polyh. 27, 41f). Nach dem gewöhnlichen Glauben übten sie als eine magica gens ihre Gewalt über die Schlangen durch Sprüche und Gesänge (Lucan. Phars. 9, 890ff, vgl. Ps 58, 5f. Jer 8, 17. Prd 10, 11. JSir 12, 13); am häufigsten wird angeführt, dass sie durch Annäherung, Geruch, Berührung, Gesang sie betäuben oder einschläfern konnten (Aelian 16, 27; Verg. Aen. 7, 753f; Sil. Ital. 1, 411. 3, 302. 5, 354. 8, 498; Colum. 10, 367). Desgleichen werden Fälle angeführt, in welchen die Schlangen in einen Zustand der Erstarrung verfielen (Cass. Dio 51, 14; Aristot. mirab. 151): dies waren gleichsam in Stäbe verwandelte Schlangen. Die Psyller trieben ihr Wesen besonders in Aegypten zu Octavian's Zeit (Plin. 11, 30; Sueton. Aug. 17). Bis heute gibt es im Morgenland, besonders in Aegypten Familien, in welchen Schlangenbändigung ein erbliches Geheimniss ist. Derlei Leute wissen die Schlangen

aus ihren Schlupfwinkeln hervorzulocken (*Brown* R. 104; *v. Schubert* R. II 116), gehen mit ihnen wie mit unschädlichen Thieren um (*Bruce* R. V. 210 ff.; *Hasselquist* R. 76. 79 ff), richten sie zu Kunststücken ab (*Kämpfer* amoen. exot. p. 565 ff; *Drummond-Hay* Marokko 170 ff); z. B. verwandeln sie die Schlange in einen Stock d. h. der Gaukler legt ihr die Hand auf den Kopf und sie wird steif; sie wird erst wieder beweglich, wenn er ihren Schwanz mit den Händen fasst und reibt (*Champollion-Figeac* Egypten S. 26). Bei öffentlichen Aufzügen erscheinen sie in rasendem Zustand mit Schlangen um den Leib gewunden, welche sie dann mit den Zähnen zerreissen und stückweise verschlingen, und werden vom Volk als Menschen höheren Geistes angestaunt (*Maillet* descr. de l'Égypte II. 133; *Savary* Zustand Aegyptens I. 50; *Sonnini* R. I. 305 ff). Mehr bei *Bochart* hz. III. 162 ff; *Quatrèmere* mém. sur l'Ég. I. 202 ff; *Rosenm.* A. und N. Morgenl. IV. 55 ff", *Lane* Sitten II. 219 ff. III. 75; auch *Winer* RW. II. 719. So viel man jetzt weiss, bringt der Schlangenbändiger das Thier (meist die Naja Haje, d. i. die ägyptische Brillenschlange, s. *Now.* Arch. I 80), das er am Nacken fasst, dadurch dass er ihm in den geöffneten Rachen bläst, in eine hypnotische Betäubung, während deren es starr und regungslos wie ein Stock ist; dadurch dass er es beim Hinwerfen heftig erschüttert, lebt es aus der Hypnose auf, worauf es sich wieder ringelt. — V. 13. Trotz der Ueberlegenheit von Aaron's Stab macht das Zeichen auf Ph. keinen Eindruck, weil ja auch seine Zauberer es in der Hauptsache ebenso zu verrichten vermochten. Er will also von Entlassung des Volks nichts wissen, wie Gott gesagt hatte (V. 4). Darum kommt nun Gott mit Zeichen anderer Art, mit Strafwundern oder *Plagen*, welche als Zwangsmittel die Entlassung bewirken sollen.

1) *Das Blutwasser* 7, 14—25, nach JEP. Der Antheil von P an dieser Darstellung (s. oben S. 74) sondert sich leicht aus. Schwieriger ist die Scheidung zwischen E und J. In Anbetracht davon, dass die Verwandlung von Nilwasser in Blut von J schon 4, 9 bei anderer Gelegenheit verwendet worden ist, könnte man zweifeln, ob J überhaupt diese erste Plage erzählt hat, und ob nicht ursprünglich V. 14 bei ihm die Einleitung zu V. 26 ff gewesen sei. Allein da auch V. 15—18 nicht ganz einheitlich ist, sondern in V. 17 eine Naht zeigt, und V. 25 (wornach Gott unmittelbar den Nil schlug) auf J hinweist, so wird man diesem Zweifel nicht Raum geben dürfen. Andererseits gibt sich vieles andere, also namentlich in V. 15. 17^{b}. 18. 20 von וַיָּרֶם an, 21^{a}. 24 durch Sachen und Sprache so deutlich als aus E geschöpft, dass man sagen muss: R hat hier, gegen seine sonstige Art, E mehr zum Worte kommen lassen als J, und aus J wenig mehr als die einleitende prophetische Anprache an Ph. aufgenommen, gewiss weil E hier mehr Eigenthümliches und mit P leichter zu Vereinendes bot als J, und selbst in dieser einleitenden Ansprache war von J schon Manches aus E angeeignet. — V. 14. כבד] dem E eigenthümlich; hier wohl Adj. מאן] J, s. NDJ. 626. — V. 15. Bei den Stücken, die J selbständig erzählt, ist der Anfang gewöhnlich בֹּא אֶל וגו (7, 26. 9, 1. 10, 1); die den concreten äg. Verhältnissen entsprechendere Anknüpfung hier u. 8, 16 scheint von ihm aus E angeeignet, oder von R aus E ein-

gearbeitet, vgl. zu נצבת לקראתו 5, 20 und zu על-שפת היאר 2, 3. הִנֵּה יֹצֵא] *Ew.* § 200, a; *Sam.* und LXX הנה הוא יצא, ebenso 8, 16. Pharao geht hinaus an den Nil und zwar Morgens (ebenso 8, 16), warum? Hydromantie zu treiben (*Targ.* jer. I), sich am Wasser abzukühlen (*Targ.* jer. II), sich zu baden (*Cler.*, s. 2, 5), dem Flussgott die tägliche Verehrung zu erweisen (*Hengst.* S. 110 f, *Ke.*), um zu sehen, wie weit der Nil gestiegen sei (IEs. *Ros. Kn. Buns.*). Aber der Vrf. spricht sich darüber nicht aus, und die Annahme, dass nach des Vrf. Meinung die Plage in die Zeit des Steigens des Stroms, in der er Gegenstand aufmerksamer Beobachtung, selbst der Könige, wurde (*Kn.*), falle, kann wenigstens hierauf nicht gegründet werden, s. zu V. 21. אשר נחפך לנחש] rückweisend auf 4, 3, bez. auf 7, 9 ff, ist jedenfalls ein Zusatz von R, vgl. zu 4, 17. — V. 16—18. Dort am Nil soll Mose dem Ph. sagen, dass weil er bisher dem Befehl der Entlassung des Volks nicht nachgekommen sei, er, Mose, im Auftrag Gottes mit seinem Stabe auf den Strom schlagen und darauf dessen Wasser in Blut sich verwandeln werde, damit er erkenne, dass der Hebräer Gott Jahve sei (vgl. V. 5 u. 5, 2). אלהי העברים] 3, 18. 5, 3. 9, 13. 10, 3. ויעברני במדבר] 4, 23. 7, 26 u. s. w.; s. o. S. 75. עַד-פֹּה] *bis jetzt* Jos 17, 14 E (wo es jedoch s. v. a. *so sehr* sein kann), vgl. zu Ex 2, 12. — In V. 17^{b} ist der Uebergang des göttlichen Ich in das Ich des Mose äusserst hart und auffallend (IEs.), auch mit 11, 4—8 nicht zu vergleichen; man erwartet: ich Gott schlage den Nil (vgl. V. 25); statt dessen lässt R mit בְּמַטֶּה u. s. w. das Referat des E folgen (worin es etwa hiess: schlage du mit dem Stabe etc., vgl. 10, 21). — V. 18. In Folge der Verwandlung des Nilwassers in Blut werden die Fische sterben, und der Strom selbst stinkend werden, so dass die Aegypter *es müde werden* (Pr 26, 15. Jes 1, 14) und darum aufgeben, Nilwasser zu trinken (vgl. לֹא יָכְלוּ V. 21. 24), um so empfindlicher als das Nilwasser fast das einzige und jedenfalls bei den Aegyptern beliebteste Trinkwasser war und ist, und der fischreiche Fluss (s. zu Nu 11, 5; Jes 19, 8) vielen Erwerb und Nahrung lieferte (*Erman*, Äg. im Altert. 326 f). — Dass Mose diesen Auftrag Gottes bei Ph. ausführte, ist als selbstverständlich vorausgesetzt, ebenso bei J hinter 7, 29. 8, [1 P] 19. 9, 5. 19, wie umgekehrt hinter 10, 2 der Auftrag, den er V. 3 ff. ausrichtet, als gegeben vorausgesetzt wird. Der *Sam.* aber hat das in einem langen, V. 16 f wiederholenden Zusatz ausdrücklich beigefügt, und so in den andern angeführten Stellen. — Die Erzählung, wie nun Gott wirklich den Fluss schlug, kann bei J (nach Analogie von 8, 20. 9, 6) nur kurz gewesen sein. Sie ist von R ausgelassen, und dafür die aus P und E eingesetzt. Von P zunächst V. 19 u. 20 bis יהוה (genau entsprechend 7, 9 ff). V. 19. Aaron soll seinen Stab (V. 9: in seine Hand LXX) nehmen und die Hand, mit dem Stab darin, ausstrecken *über die Wasser Aegyptens* (dass er sie schlagen soll, ist nicht gesagt, vgl. 8, 2); von עַל-נַהֲרֹתָם an werden sie specificirt (vgl. 8, 1), und haben nach נַהֲרֹתָם vor עַל die *Sam.* LXX Peš. besser noch ein יְ, ebenso wie 8, 1; im mass. Text ist dieses יְ getilgt, so dass נהרתם ein Permutativ für מימי wird, welches das Wasser auf das Nilwasser einschränken soll (wohl wegen V. 20 u.

21a). „Die נְהָרֹת sind der Strom selbst und seine Arme, die יְאֹרִים seine Canäle (8, 1, vgl. *Stollen* Hi 28, 10), welche das Land durchschnitten, die אֲגַמִּים die Seen und Teiche“ (insbes. wohl die Lachen, die der Nil nach der Ueberschwemmung zurücklässt), und כָּל־מִקְוֵה (s. Gen 1, 10 bei P) alle übrigen Wasseransammlungen, wie Cisternen, Brunnen (denn V. 24 ist von einem andern Vrf.) u. sonstige Behälter. Dass der Vrf. bloss die vom Nil genährten Seen (Her. 2, 149; Strab. 17 p. 789. 793; *Bruns* Erdbeschr. v. Afrika I. 52ff.), Cisternen und Brunnen (*Troilo* R. 471f.; *Hartmann* Erdbeschr. v. Afrika I. 145) meine (*Kn.*), was freilich nach diesen Zeugnissen fast alle sind, ist wegen des an der Spitze stehenden עַל־מֵימֵי מִצְרַיִם nicht zuzugeben. וְיִהְיֶה דָם] *und es soll Blut sein*, entstehen (minder gut *Sam.* וְיִהִי הַדָּם) im ganzen Land, also draussen in den angegebenen Orten, *und in den Hölzern und in den Steinen* d. h. hölzernen und steinernen Wasser-Behältern oder Gefässen (*Onk.*), die man in den Häusern hat. „Mit den hölzernen und steinernen Gefässen will der Vrf. alle Wasser-Gefässe, die irdenen nicht ausgeschlossen, zusammenfassen. Zu den steinernen vgl. *Helffrich* im Reyssb. S. 393a, wornach in Kairo an den Strassenecken und andern Orten steinerne Töpfe eingemauert seien, in welchen man das ganze Jahr hindurch frisches Wasser für das arme Volk halte. Nach *Harmar* Beobacht. II. 316f. und *Hengst.* 108 soll hier im Text auf die äg. Sitte angespielt sein, das trübe Nilwasser in hölzernen und steinernen Gefässen sich setzen und abklären zu lassen, und soll der Vrf. sagen, dieses Wasser werde so verdorben sein, dass kein Reinigungsversuch fruchten werde. Allein die zuverlässigsten Beobachter (*Prosp. Albin* de medic. Aeg. 1, 10 p. 70f; *Norden* R. 121; *Thevenot* R. I. 341f; *Troilo* R. 472; *Sonnini* R. I. 274; *Wittmann* R. II. 190; *Volney* R. I. 16) berichten bloss von irdenen Gefässen sowohl zur Läuterung des trüben Nilwassers als zur Aufbewahrung des abgeklärten“. — V. 20. Die Brüder thaten so. Statt nun aber mit den Worten des P וַיֵּט אַהֲרֹן אֶת־יָדוֹ עַל־מֵימֵי מִצְרַיִם (8, 2) fortzufahren, nimmt R die Erzählung der Ausführung des Befehls aus E, so jedoch dass er מֹשֶׁה nach נִגְּדָם wegliess und nun der Leser eher an Aaron als Subj. denkt, und dieses Referat, genau entsprechend dem V. 17f, geht nun fort bis V. 21a. וַיָּרֶם בַּמַּטֶּה] machte eine Erhebung mit dem Stab (*Ew.* § 282, d; *Ges.* § 119, 3, b, Anm.), mit ausgelassenem יָדוֹ wie Jos 8, 18 vgl. 26. Nach diesem E schlägt Mose nicht die Wasser Aegyptens (V. 19), sondern das Nilwasser und Ph. mit seinen Dienern sieht zu (nach V. 15, nicht nach V. 19), und nur das Nilwasser verwandelt sich in Blut. — V. 21a nach V. 18, vgl. Jes 19, 6. Aber V. 21b, zurückweisend auf V. 19b, ist wieder aus P (bemerke auch הָיָה, nicht נִהְפַּךְ), nach welchem alles Wasser im Land zu Blut wurde. — Dass der Vrf. ein reines Wunder erzählt und erzählen will, nicht bloss eine Vorhersagung einer jährlich zu einer gewissen Zeit am Nil sich vollziehenden natürlichen Erscheinung (*Eichh. Hengst. Buns.*), wobei das Wunderbare nur in der Gleichzeitigkeit des Eintritts der Erscheinung mit dem Emporheben des Stabes und in der aussergewöhnlichen Steigerung des Uebels (*Hengst.*) oder in der Vorhersagung einer längeren, die gewöhnliche um 7 Tage übersteigenden Dauer der-

selben (*Buns.*) bestanden haben soll, bedarf weiter keines Beweises mehr. Dagegen ist richtig, dass dieser Wundererzählung die Erinnerung an eine ausserordentliche Steigerung einer ächt äg. Erscheinung zu Grunde liegt. Gewöhnlich (z. B. *Eichh. Hengst. Kn. Buns.*) denkt man dabei an die mit dem Beginn der Stromschwelle eintretende Röthung des Nilwassers und setzt darum diese Plage geradezu in das letzte Drittel des Monats Juni (*Kn.*). „Ungefähr um die Zeit des Sommersolstitiums nämlich, bald etwas früher bald etwas später, fängt der Nil wieder zu wachsen an und steigt dann durch 3—4 Monate hindurch und überschwemmt das Land. In der Zeit des niedersten Wasserstandes, bald 10, bald 20 Tage, bald 1, 2, 3 Monate vor dem Beginn der Schwelle, verliert das Wasser des Stroms und seiner Kanäle oft mehr oft weniger seine sonstige Heilsamkeit, wird grün, bekommt einen fauligen stinkenden Geruch, wird oft voll von kleinen Würmern, für Menschen (nicht aber für Fische) ungesund und kaum trinkbar, und wird der faule Geschmack und Geruch auch durch das Abkochen nur verstärkt (z. B. *Volney* R. I. 16. 192; *Denon* R. 299. 305; *Pruner* Krankh. des Orients S. 21; *Abdullatif* ed. de Sacy p. 332—359; Descr. de l'Ég., état mod., t. 18 p. 571f.). Nach andern Berichten tritt die grüne Farbe wohl auch erst beim Anfang des Steigens des Wassers ein (*Wittmann* R. II. 279; *Pococke* Morgenl. I. 311. *Savary* Zustand Aegyptens II. 135f); bald darauf aber wird das Wasser zunächst heller, dann aber roth (schmutzig- oder dunkelroth, ockerfarbig), zugleich aber auch wieder gesund und trinkbar, und behält dann diese Farbe und Beschaffenheit während der ganzen Ueberschwemmungszeit (s. auch noch *Wansleb* in Paulus Sammlung III. 164f. 168; *Brown* R. 76; *Legh* R. durch Aeg. S. 19), so dass die Landesbewohner in der Zeit des höchsen Steigens es ما احمر *rothes Wasser* nennen (*de Sacy* a. a. O. p. 346; vgl. *Oedmann* verm. Samml. I. 113ff; *Hartmann* Erdb. Afr. I. 74)". Die Röthung selbst während der Ueberschwemmung wird meist wohl am richtigsten aus den rothen Erdtheilchen erklärt, welche der Strom aus den oberen Ländern mit sich führt. Aber an dieses Rothwasser während der Ueberschwemmungszeit lässt sich hier nicht denken, theils wegen der V. 25 gegebenen Zeitbestimmung, theils weil dieses Rothwasser gesund und trinkbar ist. Das Stinkendwerden des Wassers passt nur auf die Zeit des niedrigen Wasserstandes, etliche Monate vor der Ueberschwemmungszeit. Und wenn man nicht annehmen will, dass in der hebr. Sage irrthümlich die rothe Farbe der grünen substituirt wurde, so muss man vielmehr (*Ew. Kurtz* u. a.) die unter dem Namen Blutregen, Blutwasser u. s. w. von den Alten (z. B. 2 Kg 3, 22f. Hom. Il. 11, 52—54. 16, 459 ff) und Neueren oft erwähnten blutartigen Erscheinungen herbeiziehen, welche nach *Ehrenberg's* Beobachtungen gerade auch in Aegypten am feuchten Nilufer und im stehenden Wasser nach der Nilüberschwemmung sowie periodisch an dem Westufer der Sinaihalbinsel vorkommen, und nach seinen Untersuchungen theils von Pilzen mit rothen Bläschen, theils von Algen herrühren, an andern Orten und unter andern Umständen freilich auch von Infusorien oder rothen Wasserflöhen

oder durch Passatstaub verursacht werden (s. *Ehrenberg* in *Poggendorff's* Annal. d. Phys. und Chemie 1830 Bd. 94 S. 477—514 und in den Berl. Akad. Monatsber. 1849 S. 101 ff. 294 ff. 1850 S. 9 ff. 169 ff. 1862 S. 202 ff). Dann muss aber auch *Knobel's* Fixirung der Zeit des Ereignisses auf das Ende des Juni aufgegeben werden. Jedenfalls ist hier eine an dem Flusse Aegyptens nicht ungewöhnliche, aber bald milder bald stärker auftretende Erscheinung von ihren natürlichen Bedingungen losgelöst und über die Grenzen aller Erfahrung hinaus dadurch gesteigert, dass dieselbe in Folge des Ausreckens des Stabes oder eines mit dem Stabe geführten Schlages plötzlich eintritt, dass sie nach E alles Nilwasser, nach P alles Wasser überhaupt, sogar das in den Gefässen der Häuser befindliche ergreift, und dass die Fische davon sterben. — V. 22 nach P. Auch dieses Zeichen wirkte bei Ph. nichts, weil seine Schriftkundigen auch so thun konnten (vgl. V. 11. 13). בלטיהם] s. zu V. 11. Wie konnten sie aber das, da doch von Mose schon alles Wasser verwandelt war? Man wird annehmen müssen, dass nach P, von dem ja dieser Satz stammt, diese Wasserverwandlung keine länger andauernde war und die Zauberer erst nach Aufhebung der Verwandlung das Gleiche thaten (*Cler. Häv.*), ebenso 8, 3 (s. d.). An aufgegrabenes, unterirdisches Wasser (IEs. *Ros. Kur.*) hat der Vrf. gewiss nicht gedacht (denn V. 24 ist nicht von ihm). Die Annahme (*Kn.*), dass es sich bei P zunächst nur um Verwandlung des *Nil*wassers handle, ist nicht textgemäss (V. 19). Sonst könnte man auch denken, dass die Angaben V. 19. 20ª. 21ᵇ bloss summarische oder hyperbolische wären, so dass das Vorhandensein von unverwandeltem Wasser nicht ausgeschlossen wäre (vgl. 8, 13 f, wo man ohne diese Annahme nicht auskommt). Mit V. 22 ist nach Analogie von V. 13. 8, 11. 15. 9, 12 der Bericht des P geschlossen. — V. 23, rückweisend auf V. 15, der Sache nach wohl ursprünglich aus E, dem Wortlaut nach aber aus J, vgl. zu נִתַּן 10, 6. 32, 15. Gen 18, 22 und zu שָׁת לִבּוֹ *richtete seinen Sinn* darauf, nahm es zu Herzen 2 Sam 13, 20 u. שִׂים לֵב Ex 9, 21 (*Kn.*). גַּם לְזֹאת] rückbezüglich auf V. 10—13; das גַּם jedenfalls von R. — V. 24 anknüpfend an V. 18. 21ª ist aus E genommen. Da bei E nur das Nilwasser verwandelt wird (V. 17 f. 20 f), so handelt sich's in diesem V. auch nur von den um den Nil her wohnenden Aegyptern, die sonst Nilwasser tranken: diese mussten sich jetzt durch Nachgraben Trinkwasser schaffen, Brunnen graben. Denn in nächster Nähe des *Nil*, wo immer der Zutritt zum Nilwasser offen stand, hatte man selbstverständlich keine gegrabenen Brunnen. Dass solche gegrabenen Brunnen entweder ebenfalls Nilwasser (*Robins.* I. 40) oder aber salziges und bitteres Wasser (Plut. de Isid. 40; *Norden* R. S. 98 f, *Hartmann* Erdb. Afr. I. 131 f; *Lane* Sitt. I. 156) ergeben (*Kn.*), daran ist hier nicht gedacht. — V. 25. Und *es erfüllten sich* (*Ges.* § 145, 7, a) 7 *Tage* d. h. volle 7 Tage verliefen *nachdem Jahve den Strom geschlagen hatte*, also nicht nach dem Ende, sondern dem Anfang der Plage. Diese Bemerkung ist nicht Einleitung zu V. 26 (*Hengst. Kur.*), da die Dauer der Pausen zwischen den einzelnen Plagen auch sonst nicht näher bestimmt ist, sondern (auch nach der Paraschen-Eintheilung) nachträgliche An-

gabe der Dauer dieser ersten Plage (*Targ.* jer. I, *Raš. Ros. Kn.*). Sie scheint, wenigstens nach ihrer jetzigen Fassung (הכות יהוה), aus J genommen.

2) *Die Frösche* 7, 26—8, 11, nach J und P, welche hier sich klar und leicht scheiden lassen. Zunächst wird 7, 26—29 auf Gottes Geheiss die Plage von Mose dem Pharao und zwar drinnen in seinem Palast angekündigt, damit er wisse, warum und von wem sie komme, nach J. V. 26. בֹּא] s. 9, 1. 10, 1. ויעברני] s. V. 16. — V. 27. בָּאֵן] nicht Adj. (*Ges. Kn.*), was hier keinen Sinn hat, sondern ein wegen des vorhergehenden ם um sein ־ָ verkürztes Part. (*Ew.* § 169, d; *Ges.* § 52 A. 6) für מְבָאֵן wie 9, 2. 10, 4. Jer 38, 21; das Verb. מִיאֵן auch V. 14. Im Falle der abermaligen Weigerung Pharao's werde Gott sein ganzes Gebiet schlagen *mit den Fröschen*, den bekannten und bestimmten, die es immer in den Wassern gibt, die aber dann in besonders grosser Menge das Land belästigen werden; בַּצְּ ohne Dageš f. im צ (wie 8, 1, anders beim Sing. 8, 2) nach *Ges.* § 20, 3, b. „Zu נגף von Verhängung von Unheil über ein Land vgl. Jes 19, 22. — V. 28. Sie werden in ungeheurer Menge sich im Strom zeigen, aus demselben heraufkommen und eindringen in des Königs Palast und Schlafgemach, auf sein Lager, in die Häuser seiner Diener und Unterthanen, in seine Oefen und Backschüsseln, worin die Backwerke für Ph. (Gen 40, 17) zubereitet werden (Le 2, 4. 7, 9. 26. 26, s. zu 2, 4.), zum grossen Ekel und zur Plage des Königs. בְּבֵיתֶךָ] über das Dag. s. *Ges.* § 21, 1 A. 2. *du, deine Knechte, dein Volk*] wie V. 29. 8, 5. 7. 17. 10, 6 (vgl. 9, 14) bei J. שָׁרֵץ] mit Acc., wie Gen 1, 20; nach *Kuen.* Einl. 316 von R^P aus P aufgenommen. ובעמך] aus V. 29 eingedrungen; lies mit LXX וְבָעָמְךָ *καὶ τοῦ λαοῦ σου*". — V. 29. „Aber auch an der Person werden die widrigen Thiere hinaufklettern und zu unausstehlicher Belästigung gereichen. P berichtet 8, 2 bloss von einer Bedeckung des Landes durch sie und scheint sich die Plage nicht so arg gedacht zu haben. Zu עָלָה mit בְּ vgl. Jo 2, 9. Jer 5, 10". Ueber den Zusatz des *Sam.* s. zu V. 18. — Statt nun mit den Worten des J zu erzählen, wie Gott Aegypten mit den Fröschen schlug, lässt R (wie 7, 19 f) das entsprechende Referat des P folgen Cap. 8, 1—3. V. 1 f. „Aaron soll ausstrecken *seine Hand mit seinem Stab*, d. h. die Hand zugleich mit dem von ihr gehaltenen Stab (V. 13. Jos. 8, 26 vgl. 18; vgl. zu 7, 20) über die verschiedenen Wasser Aegyptens (s. zu 7, 19) und dadurch machen, dass die Frösche aus dem Wasser heraufkommen und sich über das Land verbreiten; er thut dies und die Frösche bedecken das Land Aegypten". וצפרדע] hier collect. „Von Froschplagen erzählen die Alten auch sonst. In Päonien und Dardanien entstand einst eine solche Menge Frösche, dass die Strassen und Häuser mit ihnen angefüllt waren und die Einwohner auswandern mussten (Athen. 8, 6 p. 333), und das illyrische Volk der Autariaten ward durch die ungeheure Menge der Frösche genöthigt, sein Land zu verlassen (Diod. Sic. 3, 29; Aelian. h. a. 17, 41; Appian. Illyr. 4; Justin. 15, 2); ähnlich erging es nach Varro einer civitas in Gallien (Plin. 8, 43)". „Ueber die Frösche in Aegypten berichten *Sonnini* R II. 416; *Breuning* orient. Reyss S. 135, besonders *Hasselquist* Reise nach Pal. (Rost. 1762) S. 68. 103 f. 254 f. 304; er hörte

im Mai bei Rosette eine unendliche Menge einer kleinen Art von Fröschen im Wasser Lärm machen, und beschreibt sie als eine wahre Landplage, welche aber durch die *ardea ibis* ermässigt wird; besonders im September, wann nach Ablauf des Wassers die während der Ueberschwemmung im Wasser befindlich gewesenen Massen von Fröschen das Land bedecken, stellt dieser Vogel sich ein und verzehrt das Ungeziefer. Auch nach *Seetz.* III. 245. 350. 364f. 490ff. 501 erscheinen die Frösche erst bei höherem Nilstand und ist der September der wahre Froschmonat. Dabei unterscheidet er 2 Arten: *baqrur* (rana Nilotica), die seltenere Art, leicht hüpfend, wenig Laut gebend, und *dofdʿa* (rana Mosaica), mehr kriechend als hüpfend, krötenartig, die sich im September gleich nach der Ueberschwemmung über die Ebenen verbreitet, und ihr Geschrei, mit dem sie sich zur Paarung lockt, bis gegen die Mitte des Oktobers hin hören lässt". Ueber diese Unterscheidung s. *Lichtenstein* bei *Seetz.* IV. 515. (Wenn übrigens *Kn.* meint, dass צְפַרְדֵּעַ das eigenthümliche Wort für den äg. Frosch dofdʿa sei, so irrt er; vielmehr ist צְפַרְדֵּעַ im Hebr. gewiss ebenso das allgemeine Wort für *Frosch* (und *Kröte?*), wie das damit identische ضُفْدَعٌ im Arabischen und אוּרְדְּעָא, ܐܘܪܕܥܐ (aus עפרדע; *Nöld.* § 125) im Aramäischen, und dass der Name im AT., nämlich hier und Ps 78, 45. 105, 30, nur von den äg. Fröschen gebraucht erscheint, erklärt sich daraus, dass das AT. den Frosch überhaupt sonst nicht zu erwähnen Gelegenheit hatte. Was *Seetzen* als *baqrûr* hörte, ist nichts als das arabisirte πε κροϋρ, und dieses das gewöhnliche Wort für Frosch bei den Kopten; der Unterschied von *dofdʿa* und *baqrûr* ist wahrscheinlich bloss auf die verschiedene Nationalität der Benennenden zurückzuführen.) Es ergibt sich, dass die Frösche in Aegypten zumeist nach der Ueberschwemmung auf dem Lande sich zeigen und zu einer eigentlichen Plage werden können, wenn nicht gewisse Vögel sie vertilgen. „Und die hbr. Sage knüpft demnach auch hier an eine Eigenthümlichkeit Aegyptens an, erzählt aber gleichwohl ein Wunder. Denn die Plage entsteht auf Mose's Geheiss durch Aaron's Wunderstab und erreicht einen unnatürlichen Grad, indem die Frösche, wenigstens 7, 28f nach J, an allen Orten eindringen, sogar an den Menschen hinaufklettern, und nicht theils ins Wasser zurückkehren theils von den Sumpfvögeln gefressen werden, sondern in so ungeheurer Masse sterben, dass ihr Gestank das Land verpestet (V. 9f). *Eichhorn* sucht das Wunder mit der wunderbaren Annahme aufzuklären, Mose habe die Kunst verstanden, die Frösche aus dem Wasser hervorzucitiren". — V. 3. Auch dieses Wunderzeichen machen die äg. Zauberkundigen nach, nach dem jetzigen Text (V. 4—9) freilich zugleich oder unmittelbar nach Mose, so dass sie ihrerseit die Masse der Frösche vermehrten (*Kur. Ke.*), oder als die von Mose bewirkten noch nicht alle da waren (*Kn.*); aber nach dem ursprünglichen Sinn von P wohl erst, nachdem das mosaische Zeichen mit seinem Ergebniss schon vorüber war, s. zu 7, 22. An was hätte man auch erkennen sollen, welche Frösche von Aaron und welche von den Zauberern bewirkt waren? — V. 4—11 Verhandlung des Ph.

mit Mose wegen Wegnahme der Plage und diese Wegnahme selbst, nach J (mit Ausnahme des Schlusses von V. 11). V. 4. „Diese Plage trifft den König härter als die vorhergehende; er lässt Mose und Aaron rufen und heisst sie zu Jahve beten, dass er die Frösche entferne, dann wolle er Israel zur Feier des Opferfestes entlassen". Er erkennt damit an, dass die Plage von Jahve komme.' ולאהרן] hier u. V. 8. 21 gewiss erst von R eingesetzt, zur Ausgleichung mit V. 1—3 (*Wl.*); Mose allein redet bei Ph. V. 5ff, und betet V. 8f. ויזבח] wechselt hier mit dem sonstigen ויעבדו, auf Grund von 3, 18. — V. 5. Mose ist bereit und bietet ihm sogar an, die Zeit der Fürbitte und indirekt der Wegnahme der Plage zu bestimmen, damit nachher ja kein Zweifel über die Urheberschaft Jahve's sein könne. התפאר עלי] *erkläre dich bestimmt gegen mich* (*Cler. Ges. Buns.*, nach dem τάξαι πρός με der LXX *Vulg. Peš.*), aber sprachlich nicht zu rechtfertigen (auch nicht durch Verweisung auf באר); besser: *erbitte dir etwas Herrliches bei mir*, wovon du nicht glaubst, dass ich es werde leisten können (*Onk.*, *Raš.*); am besten als Höflichkeitsformel: *verherrliche dich an mir* oder *nimm du dir die Ehre bei mir*, d. h. ich lasse dir die Ehre (IEs. *Boch. Ros. Kn. Ke.*), nämlich das Nähere, besonders die Zeit zu bestimmen, ohne dass man deshalb mit den Genannten (nach Ri 7, 2) לאמר darnach suppliren, und die folgende Frage zu einer indirecten machen müsste. Der Fürbitter steht sonst über dem Clienten und wählt frei die Zeit; hier aber räumt Mose dem Ph. den Vorzug ein (*Kn.*). לְמָתַי] entsprechend dem לְמָחָר V. 6, und zu להכרית zu beziehen, also den Termin des Wegtilgens angebend: *auf wann soll ich für dich* (Dat. comm., vgl. V. 24 בעד) *bitten die Frösche wegzutilgen*, d. h. dass er die Fr. wegtilgen soll, *so dass* (*Ew.* § 350, b) *sie nur im Strom übrig bleiben?* Im Wasser ist sonst ihr natürlicher Ort. Uebrigens ist ממך ומבתיך nur abgekürzt gesprochen, und wird daher von LXX und *Sam.* vervollständigt durch καὶ ἀπὸ τοῦ λαοῦ σου etc. (vgl. V. 7). — V. 6f. למחר] wie V. 19. Nu 11, 18. Jos 7, 13 (3, 5 מָחָר) bei J. Nach dem Sinne des Ph., wie des J, soll dieser Termin gewiss ein naher, der denkbar nächste sein, wenn man nämlich die zu einem so grossen Werk nöthigen Vorbereitungen mit in Betracht ziehe. „Mose sagt zu, damit der König erkenne, dass es keinen (Gott) gebe wie Israels Gott Jahve, vgl. 7, 17. כדברך] *gemäss deinem Wort*, näml. soll es geschehen, vgl. Gen 30, 34. 44, 10". — V. 8. ואהרן] s. zu V. 4. Hinausgegangen von Ph. schreit Mose zu Jahve על־דבר וגו׳, gewöhnlich: *über die Sache*, d. i. in der Angelegenheit, wegen (Gen 12, 17. 20, 11. 43, 18) der Frösche, welche er dem Pharao *gesetzt*, d. i. bereitet (Gen 45, 7. 1 Kg 20, 34) hatte (*Peš. Targg. Ros. Ges. Kn. Ke.*), aber bei dieser Fassung wäre אֲשֶׁר שָׂם לְפַרְעֹה ziemlich überflüssig, daher richtiger: wegen der Sache der Fr. (Dt 15, 2. 19, 4), die er dem Ph. festgesetzt, bestimmt hatte, d. h. wegen der dem Ph. bezüglich der Fr. gemachten (V. 6) Zusage (LXX, *Vulg.* IEs.). — V. 9. Auf Mose's Gebet bewirkte Gott, dass die Frösche wegstarben aus den Häusern, von den Gehöften und Feldern. Die Ortsbestimmung ist hier anders als 7, 28f, möglicherweise weil es hier auf den Gegensatz gegen den Fluss (V. 5b 7b), ankommt, aber mög-

licherweise weil aus E genommen (*Kn.*). — V. 10. Die gestorbenen Frösche sammelt (צָבַר Gen 41, 35. 49 bei E) man als *Haufen Haufen*, d. h. haufenweise (Gen 14, 10) und das Land stinkt von ihrem Dunst erfüllt. Vielleicht auch dieser V. aus E (*Kn.*). — V. 11. Wie aber Ph. sieht, dass die *luftige Weite*, d. i. die Erleichterung von der Beklemmung, die er gewünscht hatte, eingetreten sei, stumpfte er sein Herz ab (s. 4, 21) und willfahrte dem Verlangen Mose's nicht. וְהַכְבֵּד] wofür *Sam.* וַיַּכְבֵּד hat, ist Inf. absol. als Fortsetzung des vorangegangenen Verbum finitum (*Ges.* § 113, 4a) wie Gen 41, 43. — Die Worte von וְלֹא an aus P, ursprünglich an V. 3 angeschlossen; vor denselben ist ויחזק לב פרעה von R weggelassen, weil das schon mit והכבד וגו׳ von J gesagt war.

3) *Die Mücken* V. 12—15 nach P. *und Jahve sprach*] „nämlich in der Folge, weiterhin, nicht sofort. Aaron soll auf Mose's Geheiss *seinen Stab*" (*Sam.* und LXX haben, gemäss V. 13, vgl. V. 1, noch voller את־ידך במטך) „ausstrecken, und mit diesem den Staub der Erde schlagen; er thut dies und aller Erdstaub wird zu כנם in ganz Aegypten; diese aber sind an den Menschen und dem Vieh und plagen sie". ויעשו כן V. 13, obwohl es bei LXX fehlt (vgl. 8, 2), wird durch 7, 20 gestützt. In כִּנָּם (hier u. V. 14) haben die Mass. wegen des fem. Sing. תהי eine singulare Collectivform (nicht eine veraltete Pluralform) auf ־ָם (*Ew.* § 163, g, *Ges.* § 87, 1, d) statuirt, obwohl bei Pluralen von Thiernamen ein Praedicat im Sing. fem., also die Punktation כִּנִּם wie V. 12, wohl statthaft war (*Ew.* § 317, a; *Ges.* § 145, 4); *Sam.* hat überall כנים. Das Wort kommt noch Ps 105, 31 und als Sing. כֵּן auch Jes 51, 6 (u. viell. Nu 13, 33) vor. „Man hat es von *Läusen* verstanden, z. B. *Jos.* ant. 2, 14, 3; *Ven.Gr.*, *Saad.*, *Ar. Erp.* (قمل), *Rabb. Luth. Calv. Münst. Vatabl. Drus. Cler. Boch.* hz. III, 457 ff", wahrscheinlich auch *Peš.* und *Targg.* (ܩܠܡܐ *Onk.* קַלְמְתָא Trg. jer. I קַלְמֵי, obgleich dieses Wort wie قُمَّل auch von andern den Läusen ähnlichen kleinen Insecten, wie Korn- und Ohrwürmern gebraucht worden sein mag). „Allein diese Deutung hat die äg. LXX gegen sich; diese Läuse sind nichts Aegypten besonders Eigenthümliches und das talmud. כִּנָּה (als nom. unit.) beweist nichts, da es für allerlei kleines (freilich ungeflügeltes) Ungeziefer wie *Laus*, *Floh*, *Wurm* im Getreide, gebraucht wird. Die LXX geben כנם durch σκνῖφες, die auch Sap. 19, 10 (σκνῖπα) als äg. Plage genannt sind, *Vulg.* durch *sciniphes*, *ciniphes*. Mit σκνίψ oder κνίψ bezeichnen die Griechen ein Thierchen, das in Eichen, Feigen, Kohl sich erzeugt (Theophr. h. pl. 2, 9. 4, 17), nach Honig begierig ist, Feigen frisst und Spechten als Nahrung dient (Aristoph. aves 589; Aristot. h. a. 4, 8, 15. 8, 5, 4. 9, 10, 2), vielleicht der culex ficarius bei Plin. 11, 41; nach *Suid.* war σκνίψ ein ζῶον κωνωπῶδες, nach dem Etym. magn. ein πτηνὸν κωνωποειδές; σκνῖπες und κώνωπες werden zusammengestellt bei Theodoret. h. e. 2, 30. Jedenfalls meinen die LXX eine besondere Mückenart und zwar bei dem göttlichen Strafgericht wohl die schlimmste. *Philo* (vit. Mos. p. 97 M.) nennt den

σκνίψ ein kleines lästiges Thier, welches nicht nur die Haut verwunde und dadurch ein unangenehmes und schädliches Jucken verursache, sondern auch durch Nase und Ohren in das Innere dringe und in die Augen fliege, und *Origenes* (hom. 4, 6 in Exod.) bezeichnet es als ein sehr kleines fliegendes Thierchen, welches dem Blick dessen, der nicht scharf sehe, entgehe, aber angeflogen heftig steche. Mit Fug denken daher die meisten Neueren an Mücken z. B. *JDMich. Dath. Ros. Vat. Eichh. Ges. Win. Hengst., Oedmann* verm. Samml. I. 74ff (*Ew. Ke. Buns.*). Die Stechmücken können in der Reihe der äg. Plagen nicht fehlen. Denn sie sind von jeher bis heute eine schreckliche Landplage in Aegypten gewesen. Sie umsummen die Menschen in unzähliger Menge, stechen sehr empfindlich, verursachen ihnen grosse Beulen, saugen ihnen das Blut aus und richten sie entsetzlich zu; besonders arg sind sie in der Nacht, und niemand kann ohne Schleiervorhänge schlafen (Her. 2, 95; *Prosp. Alp.* rer. Aeg. 4, 3; *Thevenot* R. I. 374; *Troilo* or. Reis. 774; *Arvieux* merkw. Nachr. I. 173f; *Forskål* descr. anim. p. 85; *Schultz* Leitungen IV. 350; *Volney* I. 203; *Wittmann* Reis. II. 135; *Scholz* Reis. 93; *Lepsius* Br. aus Aeg. 93; *Lane* Sitt. I, 3; *Russegger* III. 13). Sie verdanken ihr Entstehen dem Wasser z. B. der Cisternen und den Wasserbehältern in den Häusern, deren Inhalt von ihren Larven ganz belebt ist (*Ehrenberg* I, 1. S. 33); das sich verbreitende Wasser des Nil bringt eine so ungeheure Menge hervor, dass die Luft oft von ihnen verfinstert wird (*Maillet* descr. de l'Ég. II. 134); zum Aufenthalt und zur Vermehrung ihrer Eier dienen ihnen die Reisäcker, welche beständig unter Wasser stehen und sumpfig sind (*Hasselq.* 69); nach der in den October fallenden Reisernte kommen sie schaarenweise aus den überschwemmten Feldern hervor, wo das vorhergehende Geschlecht seine Eier hingelegt hat, zu andern Zeiten trifft man weniger an (*Sonnini* I. 139). Hieraus ergibt sich auch, dass die Mückenplage in den October oder November fällt. Die meisten Klagen der Reisenden gehören in der That den Herbstmonaten an; nach *Hartmann* Afr. I. 250f sind sie zur Zeit der kühlen Witterung vorzüglich dreist. Die Entstehung aus dem Staub oder Boden passt, da diese Thiere sehr klein sind und in Massen wie Staubwolken erscheinen" und die Eier derselben eben auf oder in der Erde liegen. — V. 14. Die Schriftkundigen versuchen vergeblich auch Stechmücken hervorzubringen. [וַיַּעֲשׂוּ כֵן] nicht: schlugen wie Aaron den Erdboden (IEs. *Ros. Kn. Ke.*), denn wozu dann בלטיהם? auch nicht: sie versuchten zu thun, was עשה nicht bedeutet, sondern: sie thaten ebenso mit ihren Geheimkünsten, d. h. sie wandten ebenso (wie Aaron seinen Stock) ihre Geheimkünste an, um die Mücken hervorzubringen (Gen 1, 24), aber ohne Erfolg. Warum konnten sie nicht? weil es sich hier um Neuschaffung handelt, nicht bloss um Hervorrufung oder Verwandlung von schon Vorhandenem wie 7, 11. 22. 8, 3 (*Kn.* nach *Mendelss.*): für P wohl richtig; nach J freilich (7, 28) beruhen auch die Frösche auf Neuschaffung. [ויהי וגו׳] da die Fassung *und sie vermochten nicht, dass M. entstanden* grammatisch nicht zulässig ist, wird man (mit *Kn.*) hier die Andeutung finden müssen, dass dieses Wunder kein bloss vorübergehendes war, wie

die 7, 11. 22. 8, 3 erwähnten. Sonst s. zu 7, 22. — V. 15. Die Hierogrammaten erklären es (näml. das הרטם) für *Gottes Finger*, d. h. nicht ein Fingerzeig, eine Weisung (*Kur.*), sondern Gottes „Hand, Macht (Ps 8, 4. Luc 11, 20), sofern diese die Mücken herbeigeführt habe, nicht Mose und Aaron, welche das so wenig wie sie selbst vermöchten; sie wollen in ihrem Stolze (Jes 19, 11) diesen nicht nachstehen. Sie meinen aber nicht Jahve, sondern die äg. Gottheiten, welche alle Jahre solche Mückenschwärme entstehen lassen, wenn auch nicht so grosse. Pharao erblickt daher im Mose und Aaron auch jetzt noch nicht Gesandte des höchsten Gottes und willfahrt ihrem Verlangen nicht".

4) *Die Stechfliegen* V. 16—28, nach J und E. Die Ankündigung der Plage an Ph. und der Scheidung zwischen Aegypten und Goschen, die Bewirkung der Plage unmittelbar durch Gott, das Gesuch des Ph. um Fürbitte und Wegnahme der Plage, die Terminsetzung u. s. w. sind lauter Kennzeichen des J. Nur der Eingang V. 16[a] (vgl. 7, 15), und noch mehr die Verhandlung Mose's mit Ph. V. 21—24[a] (25[b]), worin dieser sein erstes Zugeständniss macht (s. oben S. 76), weisen auf E hin, den auch die dort niedergelegte gute Kenntniss der äg. Anschauungen verräth; s. auch zu V. 19[a]. Ob aber E die Plage des עָרֹב auch erzählt hat, ist daraus noch nicht sicher zu entscheiden; diese Stellen können in E auch bei einem andern Anlass gestanden haben. — V. 16. Am Wasser, zu dem Ph. herauskomme, soll sich Mose früh Morgens vor Ph. stellen, und seine Forderung vorbringen, wie 7, 15 (anders 7, 26). הִנֵּה יֹצֵא] s. 7, 15. Gen 24, 30; *Sam.* LXX haben הוא dazwischen wie 7, 15. שַׁלַּח וגו׳] 7, 26. — V. 17. „Für den Fall der Weigerung soll er ankündigen, Gott werde den עָרֹב an Ph., seine Knechte und sein Volk so wie in seine Häuser (7, 29. 8, 5. 7) senden; von diesen würden die Häuser der Aegypter und auch das Land ausserhalb der Häuser angefüllt werden". מְשַׁלַּח] Hif. v. שׁלח (von Unglück, Landplagen u. dgl.) nur noch Le 26, 22. Am 8, 11. 2 Kg 15, 37. Ez 14, 13. — V. 18. Dabei aber werde er das Land Gosen (s. Gen 45, 10), wo sein Volk lebe, *auszeichnen* (Ps 4, 4), so dass der עָרֹב daselbst nicht sein werde. Die Bedeutung *ausscheiden, sondern* (*Kn.*) (vgl. 9, 4. 11, 7, wo הִפְלָה mit בֵּין steht) passt hier nicht. עמד] *stehen* auf einem Land, d. i. *sich* da *aufhalten*, es inne haben (vgl. V. 17 אשר הם עליה); nur hier so. *damit du erkennest, dass ich Jahve bin inmitten des Landes*] „d. h. der König soll folgern a) dass Israel Gott der Urheber der Plage sei, b) dass er auch über Aegypten Macht habe und c) überhaupt die höchste Macht sei" (*Kn.*, s. 7, 5). An dieser Anerkennung fehlte es auch den Zauberern noch 8, 15. בקרב הא׳] ὁ θεὸς πάσης τῆς γῆς LXX; wahrscheinlich ist aber יהוה irrtümlich für אדני eingedrungen, wonach der urspr. Text gelautet haben würde: *dass ich Herr bin auf der Erde* (*KS.*). — V. 19. פְּדֻת] Die Bedeutung *Unterschied, Scheidung* (LXX *Peš. Vulg. IEs. Ges.* a.) wäre sehr passend, ist aber sprachlich kaum zu rechtfertigen, und פְּלֻת, was *Kn.* dafür lesen möchte (vgl. הפלה V. 18), ist kein Wort (annehmbarer wäre פְּלֻלָה). Also: *und ich setze eine Erlösung* (Befreiung von dieser Plage) indem ich unterscheide *zwischen meinem und deinem Volk* (*Targg.*), was wenn

es nicht mit V. 18ª tautologisch sein soll, nur auf die Befreiung der unter den Aegyptern zerstreut wohnenden Israeliten gehen könnte. Aber weder nimmt J sonst (9, 26) auf diese besonders Rücksicht, noch ist der Ausdruck correct; auch wäre die Bemerkung vor dem Zwecksatz V. 18 zu erwarten, nicht nach demselben. Das Ganze macht den Eindruck eines Zusatzes: sollte R damit eine Variante aus E nachgetragen haben (freilich eine corrumpirte)? *Auf morgen* soll dieses Zeichen (s. zu 7, 3) geschehen: auch diese Terminbestimmung soll zur Wegräumung jedes Zweifels an der Urheberschaft Jahve's dienen, s. 8, 5f. 9,5. — V. 20. Jahve thut, wie er angekündigt hat, und es kommt ein *schwerer*, d. i. zahlreicher, massenhafter (bei J wie 10, 14. 12, 38. Gen 50, 9; auch Nu 20, 20) עָרֹב in das Haus des Ph. und in die seiner Diener (בית als Acc. loci nach בוא ist ganz gewöhnlich, und führen die Mass. diese Stelle mit Unrecht unter denen auf, wo man בבית erwarte *Frensd.* I. 371) und in das ganze Land Aegypten (wenn nicht ו vor בכל nach *Sam.* mit *KS.* zu streichen ist). So nämlich wird (gegen die Mass.) abzutheilen, und mit LXX *Sam.* vor תשחת das וַ cons. wieder einzusetzen sein, da *und in ganz Aegyptenland wurde das Land verderbt* unpassend ausgedrückt, und zu einem Imperf. statt Perf. (trotz *Ew.* § 346, b, vgl. auch *Driver* 27γ) kein Grund wäre. עָרֹב] „wird noch Ps 78, 45. 105, 31 angeführt und von LXX und *Symm.* *κυνόμυια Hundsfliege*, d. i. wahrscheinlich Stechfliege, erklärt. Diese wird beschrieben als das frechste aller Thiere, welches sich hartnäckig anhänge und nicht vertreiben lasse, bis es an Fleisch und Blut gesättigt sei (Philo vit. Mos. p. 101 M.)". *Aquila* erklärt es zu Ps. 78 mit *πάμμικτος*, und *Hieron.* ep. 106, 86 ad Sunniam will *κυνόμυια* in *κοινόμυια omne muscarum genus* ändern, behauptet auch, *Aq.* habe *πάμμυιαν omnimodam muscam* erklärt (Field II. 227). „*Onk.* und *Peš.* zum Exod. behalten ערב bei, und *Peš.* zu Ps., *Abus.*, *Ven.Gr.* geben es durch *Gemisch* (خَلِيط ܚܠܘܛܐ *σύγχυσις*), was die Deutung auf Fliegen nicht ausschliesst. Dagegen Jos. ant. 2, 14, 3, die jerus. *Targg.*, *Saad.*, *Ar. Erp.* und *Rabb.* denken an ein Gemisch wilder Thiere überhaupt. Allein die Art, wie der עָרֹב hier eingeführt wird, lässt eine bestimmte Thierart erkennen und man hat sich für die Fliegen zu entscheiden, welche sich sehr gut an die Mücken anschliessen" (ursprünglich die Variante des J zu den Mücken des P sind) „und zu den in Aegypten einheimischen Plagen gehören (Jes 7, 18 sind sie Sinnbild der Aegypter). Sie werden von den Reisenden als grosse Plage geschildert z. B. von *Volney*, *Wittmann*, *Scholz*, *Lepsius* und *Lane* in den zu V. 13 angeführten Stellen; sonst s. noch *Prosp. Alpin.* rer. Aegypt. 4, 3; *Sonnini* II. 310; *Carne* Leben und Sitte im Morg. I. 63f. Die immer vorhandenen gewöhnlichen Fliegen (זְבוּב)" können nicht gemeint sein, sondern nur *Stechfliegen* oder bremsenartige Thiere (vgl. Sap. 16, 9), „wie auch Ps. 78 ein אָכַל vom עָרֹב ausgesagt wird; und zwar zu gewissen Zeiten erscheinende grosse Schwärme, da ja vom *Kommen eines schweren* עָרֹב (s. 10, 4) die Rede ist. In Dongola verbreitet sich zur Frühlingszeit eine kleine Fliege in unzähligen Schwärmen über

die Fläche des Nilschlammthals, Myriaden von ihnen stürzen gleichzeitig auf Menschen und Vieh, dringen in die Augen, Nase und Ohren und verursachen empfindliche Schmerzen (*Rüppell* Nub. 73), und als *Eyles Yrwin* (voyage à la mer rouge p. 242 f) im Juli zu Kosseir war, führte ein Südwind eine so ungeheure Menge Fliegen herbei, dass das ganze Haus davon erfüllt wurde und keinen Augenblick Ruhe hatte. Dem entspricht auch die Bezeichnung, die nur im Sing. steht und als Collect. erscheint, (von עָרַב *mischen*) *Gemisch, Schwarm*, dann Fliegenschwarm (vgl. עֵרֹב 12, 38 neben אֲסַפְסַפְתָּ Nu 11, 4; auch אַרְבֶּה *Heuschrecken*, mag man es von ארב oder רבה ableiten). Solche Fliegenschwärme mögen strichweise ziehen, also einen Landstrich verschonen, den andern treffen. Daran knüpft die Verheissung einer Scheidung Gosen's und des übrigen Aegyptens an". (Ueber die gewöhnlichste Zeit, wo sie in Unterägypten erscheinen, fehlt es an Nachrichten; nach der Stelle der Plage wird man etwa den September anzunehmen haben *Kn.*) *das Land wurde verderbt*] nicht *Land* für *Bewohner* (*Ros.*) etwa wie Gen 11, 1; auch nicht *verderbt* s. v. a. abscheulich, unbewohnbar (*Kn.*), sondern das Land wurde *beschädigt*, erlitt viel Schaden, z. B. durch Verletzung von Menschen und Thieren, oder weil man den gewohnten Beschäftigungen nicht nachgehen konnte (vgl. V. 17). — V. 21. „In der Noth (wie bei den Fröschen V. 4) lässt Ph. den Mose und Aaron rufen und ertheilt die Erlaubniss zu einem Opferfest, aber nur zu einem solchen im Land". אֶל] wie 10, 24 bei E (gegen לְ 8, 4. 9, 27. 10, 16 bei J); um so sicherer ist וְלֹא אַחֲרֵיכֵן ein Zusatz des R wie V. 4. 8. זִבְחוּ] wie 5, 3 (gegen יעבדני oben V. 16), aber auch 8, 4. — V. 22. Mose findet es nicht נָכוֹן d. h. nicht: *passend*, auch nicht wie Hi 42, 7 *richtig, recht* (תָּקִין *Targg.*), sondern *am Platz, statthaft*, zulässig (*δυνατόν* LXX *Vulg.*), so zu thun, weil sie *den Gräuel der Aegypter*, d. h. nicht die von den Aegyptern als heilig oder gar göttlich verehrten Thiere (*Targg., Peš. Raš.* a.) sondern das, was (zu opfern) den Aegyptern ein Gräuel ist, opfern. „Mose's Angabe hat Grund. Die Aegypter opferten nur Stiere, Kälber und Gänse (Her. 2, 45)", jedoch nicht jeden beliebigen Stier sondern nur diejenigen, welche auch nicht ein einziges schwarzes Haar haben und vom Priester auf gewisse Eigenschaften vorher untersucht und für rein erklärt waren (Her. 2, 38; Plut. de Iside 31; Diod. Sic. 1, 88). „Dagegen opferten sie keine Kühe, da diese der Isis heilig waren (Her. 2, 41; Porphyr. abst. 2, 11), auch keine Turteltauben (Porph. 4, 7). Schafe und Ziegen wurden wenigstens nicht allgemein geopfert; die zum Mendesischen Tempel und Bereich gehörten, opferten keine Ziegen und Ziegenböcke, wenn auch Schafe, während die Oberägypter es umgekehrt machten (Her. 2, 42. 46). Auch nahmen die Aegypter grossen Anstoss daran, wenn man heilige Thiere opferte und verzehrte (Jos. c. Ap. 1, 26). Die Hebräer dagegen opferten Schafe, Ziegen und Böcke", Stiere ohne Unterschied „und Kühe Le 3, 1. Nu 19; 1 Sa 6, 14, auch Gen 15, 9". הֵן נזבח] erklärt, warum es unstatthaft ist: *siehe*, oder geradezu *wenn* (s. zu 4, 1 und *Ew.* § 355, b) *wir opfern den Gräuel der Aegypter unter ihren Augen* (indem sie zusehen), *werden sie uns da nicht steinigen?* Das וְ vor

לֹא führt den Nachsatz ein; dieser ein Fragesatz (*Ges.* § 150, 1). Uebrigens ist die Steinigung hier nicht als gerichtliche Strafe, sondern als Ausdruck des Volksunwillens gemeint (wie 17, 4; vgl. Her. 9, 5). — V. 23. Mose beharrt dabei, dass sie 3 Tagereisen in der Wüste ziehen und dort das Opfer halten wollen (nach 3, 18 E), *wie* Gott *zu ihnen sagen werde* (aber LXX *Vulg.* εἶπε, weshalb *KS.* אֲמַר lesen), worin liegt, dass er noch besondere Weisung über die Art des Opfers erwartet. — V. 24. „Ph. erkennt die Gründe Mose's an und ertheilt die Erlaubniss; nur sollen die Hebräer nicht sehr weit fortziehen". Mit V. ^{b} *betet für mich* (Mose und Aaron ist gemeint) fällt das Referat von J wieder ein, s. 8, 4. — V. 25. Mose verheisst Abhülfe für den folgenden Tag (wie 8, 6; sicher von J), schärft aber dem König ein, nicht ferner zu täuschen wie V. 4ff (hier wird ursprünglich E zu Grund liegen, vgl. לְוַבֹּחַ und zu הָתֵל Gen 31, 7, und diese Wendung übrigens von R gemacht sein statt der ursprünglichen Angabe des E, dass nach Aufhebung der Plage Ph. seine Erlaubniss zurücknahm und sie zum Besten hatte). וְהַעְתַּרְתִּי] *Ges.* § 63, 2 A. — V. 26—28. „Mose geht von Ph. fort, betet zu Jahve, welcher darauf die Fliegen entfernt, so dass nicht eine übrig bleibt (wie 10, 19). Aber der König macht sein Herz schwer (s. zu 4, 21), auch diesmal, wie bei der Froschplage V. 11".

5) *Die Viehpest* Cap. 9, 1—7 ganz nach J. Mose soll ein grosses Viehsterben ankündigen, wenn Ph. abermals zur Entlassung des Volks aufgefordert dieses noch ferner festhalten will. V. 1. בֹּא] 7, 26. שַׁלַּח וגו'] 7, 16. 26. 8, 16. — V. 2. אִם־מָאֵן] wie 7, 27. — V. 3. *siehe so wird sein die Hand Jahve's wider dein Vieh*] „ihm feindlich sein, es antasten Dt 2, 15. Ri 2, 15. מִקְנֶה] hier Rosse, Esel, Kameele, Rinder und Kleinvieh s. Gen 4, 20". Ueber die Kameele und Pferde s. zu Gen 12, 16. הוֹיָה] Part. von הִיה, nur hier (in jüngerer Sprache Neh 6, 6. Prd 2, 22 wird es von הוה gebildet), aber darum nicht mit *Kn.* in הוֹוָה zu ändern. *eine sehr schwere Pest*] „Appos. zur Hand, d. i. Macht Jahve's, welche sich in der Krankheit bethätigt oder als verderbliche Krankheit wirkt (vgl. Hi 13, 21. 23, 2). — V. 4. Jahve will aber eine Scheidung machen (8, 18) zwischen dem Vieh Israels und dem der Aegypter, und von allem Vieh der Israeliten soll nicht etwas, d. i. gar keins sterben". מִקְנֵה־לְבָנֵי] hart und singulär für מִכֹּל אֲשֶׁר לִבְנֵי וגו'. — V. 5f. „Jahve setzt als Zeit für diese Plage den folgenden Tag fest (s. 8, 19) und führt an ihm die Sache aus, so dass alles Vieh der Aegypter stirbt, von dem Israels aber kein einziges Stück. Derselbe Erzähler erwähnt bei seiner folgenden Plage V. 19ff (auch 11, 5. 13, 15) noch Vieh der Aegypter und meint also hier wohl nur das draussen befindliche Vieh (V. 3); er dachte also an eine Seuche, die bloss dieses Vieh ergriff und wegraffte. Oder man verstehe כל־מקנה vom Ganzen des äg. Viehs, vom äg. Vieh im Ganzen, so dass einzelnes übrig blieb, vgl. 25 u. 10, 12". — V. 7. „Ph. schickt nach Gosen und erfährt, dass vom Vieh Israels auch kein einziges Stück gestorben ist; aber dies demüthigt ihn nicht, sondern macht ihn trotzig [vgl. KAT^{2} 154] gegen den Gott der Hebräer, der ihm geschadet hat".

עַד־אֶחָד] wie 14, 28; *Ew.* § 217, e; 305, a. — „Aegypten ist nicht gerade viel von Viehseuchen heimgesucht. Doch erzählen *Pruner* Krankh. S. 108 f. 112 und *Lepsius* Briefe S. 14 von einer furchtbaren Rinderpest, welche im März 1842 ausbrach und die äg. Heerden mit grosser Wuth befiel, wie sie schon 60 Jahre früher das Rindergeschlecht fast gänzlich vernichtet hatte; Kameele und Rosse aber wurden durch erkrankte Rinder nicht angesteckt. *Pruner* schreibt dem Wasser eine grosse Einwirkung zu, indem der Nil beim Auftreten der Seuche auf seinem niedrigsten Stand und sein Wasser sehr verunreinigt gewesen sei (s. 7, 20); wer die Rinder etwas fern aber gesondert gehalten und ihnen etwas Salz und reines Trinkwasser gereicht habe, der habe sie gerettet; die Heerden der Beduinen seien ebenfalls verschont geblieben". *Kn.* meint, weil die vorhergehende Plage dieses Erzählers in den October oder November falle, werde diese in den December oder Januar fallen; indessen ist die Zeit nicht angedeutet.

6) *Der Ausschlag* V. 8—12, nach P. Diese Plage besteht in einem bösartigen Ausschlag und steht als Krankheit bei P richtig in der Mitte zwischen der Mückenplage 8, 12—15 und dem Sterben der Erstgeburt 12, 1 ff (*Kn.*). Der, der diese Plage in's Werk setzt, ist aber nicht mehr Aaron mit seinem Stabe, sondern Mose selbst, dem Aaron nur als Gehülfe dient (s. oben S. 73 f). — V. 8 f. *und Jahve sprach*] näml. später, in der Folge (s. 7, 19). *nehmt euch Ofenruss, die Fülle eurer Fäuste*] „nehmet jeder beide Hände voll Ofenruss. פִּיחַ ist der *Schmelzofen*, *Kalkofen*, *Esse* (Gen 19, 28; Ex 19, 18), während תַּנּוּר der *Backofen* ist (Le 2, 4). Der Russ von jenem scheint als schärfer denn der von diesem gegolten zu haben. Ihn soll Mose vor Ph. (LXX: und vor seinen Dienern, vgl. 7, 10), also bei einer neuen Audienz, wo die Entlassung Israels verlangt werden wird, himmelwärts streuen; er wird dann werden *zu feinem Staub über ganz Aegypten*, d. h. sich wie feiner fliegender Staub in der Luft über das ganze Land verbreiten, und auf den Menschen und dem Vieh werden *zu einer Entzündung ausbrechend zu Blattern*, d. h. er wird sich an sie anlegen und zu einem entzündlichen Ausschlag werden. שְׁחִין] eig. *Entzündung* (von שָׁחַן *heiss* d. i. *entzündet sein*), dann *Geschwür*, wird gebraucht von den Pestbeulen (2 Kg 20, 7), vom Aussatz (z. B. Hi 2, 7, wie שְׁ׳ מְצֹרָעִים Dt 28, 27 vgl. 35 von der im Äg. einheimischen Form des Aussatzes, bei der sich die Wuth der Krankheit bes. auf die Schenkel und Kniee wirft (wenn nicht dort שְׁחִין wie hier nur allgemein *Geschwür* bedeutet). Der Aussatz fing mit שְׁחִין an, doch ward nicht jeder שְׁחִין zum Aussatz (Le 13, 18 ff). אֲבַעְבֻּעֹת] von בעבע resp. בוּעַ *hervorquellen*, *aufschwellen* muss *Blasen* (vgl. syr. ܒܥܒܥܬܐ Wasserblasen), *Beulen*, *Blattern* bedeuten". Ueber das אָ *Olsh.* § 211, e. — V. 10. „Mose und Aaron vollziehen den göttlichen Auftrag und ein entzündlicher Ausschlag entsteht, *ausbrechend* an Menschen und Vieh". Welche der mancherlei Hautkrankheiten gemeint sei, ist bei der Unbestimmtheit der Beschreibung schwer zu sagen. An den *anthrax*, der häufig nach Viehseuchen vorkommt (*Leyrer* in PRE^2 VIII, 251 Anm.) ist schon darum nicht zu denken, weil bei P keine Viehseuche vorausgeht. Am annehm-

barsten ist *Knobel's* Vermuthung, dass weil P sonst immer ächt ägyptische Plagen aufführt, auch hier ein Aegypten eigenthümliches Uebel gemeint sei, näml. „die *Nilhitze* oder *Nilkrätze*“ (*Seetz* IV. 448), deren Ursache aber verschieden angenommen wird. „Nach der einen Ansicht ist das Wasser die Ursache. Dieses wird in den letzten Monaten vor der Ueberschwemmung schlecht (s. zu 7, 21), der Körper des Trinkenden bekommt davon böse Säfte, und bedeckt sich mit einer Röthe und kleinen schmerzlichen Blattern (*Volney* R. I. 192). Beim Wechsel des Wassers fahren am ganzen Leibe um sich fressende Geschwüre auf, die heftig plagen und stechen, und etwa 3 Monate dauern (*Thevenot* R. I. 374), innerhalb 6—8 Wochen wieder vergehen, zu andern Zeiten aber nicht vorkommen (*Wansleb* in Paulus Sammlung III. 24. 160f). Vom Nilwasser leiten diesen blatterartigen und schmerzhaften Ausschlag auch ab *Berggren* Reis. II. 121, *Niebuhr* Reisebeschr. I. 131; *Döbel* Wanderungen II. 184 (nach welchem er beim Steigen des Nils anfängt), und die Franzosen unter Bonaparte (*Wittmann* Reis. II. 279). Nach einer andern Ansicht soll die Hitze des Uebels Ursache sein (*Denon* Reis. 305. 309); die sogenannten Nilkörner, grosse Buckeln einer gewöhnlichen Beule ähnlich, welche zur Zeit des Nilsteigens sich als Hautausschlag zeigen, sind eine natürliche Folge der übermässigen Hitze (*Sonnini* II. 334; *Wittmann* II. 106); der juckende und stechende Ausschlag zeigt sich vom ersten Anwachsen des Nil, besteht aus lauter rothen kleinen wenig gewölbten Erhabenheiten in der Haut, dauert mehrere Monate, endigt mit Abschälferung des Oberhäutchens und hört mit der Hitze gewöhnlich auf (*Seetz*. III. 204f. 209. 377). Er tritt in der heissen Jahreszeit auf, besonders mit dem wachsenden Nil, bildet sich bei feuchter Haut, und ist der übermässigen Ausscheidung von Säuren und Salzen durch die Haut und der dadurch bedingten Reizung derselben zuzuschreiben; es bildet sich zuerst eine scharlachrothe Färbung der Haut und gleichzeitig steigen leichte unzählige Knötchen auf, welche sich bald in kleine, runde und sehr dicht stehende Bläschen umwandeln; besonders werden die Aussenfläche der Arme, die Stirne, der Hals, die Brust und die Bauchwand befallen; bei richtigem Verhalten geht das Uebel bald vorüber (*Pruner* Krkh. 138ff). Nach einer weiteren Ansicht haben die salzigen Dünste der Atmosphäre Einfluss auf die durch die Hitze irritirbar gewordene Haut (*Russegger* R. I. 247). Daran schliesst sich die Angabe des Erzählers vom Ofenruss, der Menschen und Vieh befiel, nicht übel an, wiewohl er ein Wunder berichten will. Dass das Uebel auch die Thiere befällt, ist sonst nicht bekannt, kann aber in einer Wundererzählung nicht befremden. Wer sich indessen daran stiesse, der müsste an die Krätze denken, welche in Aegypten einheimisch ist, z. B. bei Pferden, Kameelen und Schafen, und oft von den Thieren auf die Menschen übergeht (*Pruner* S. 105. 112f. 142)“. Ueber die Jahreszeit der Plage deutet der Vrf. hier so wenig wie sonst etwas an; *Knobel* meint, dass sie dem Monat März zuzuweisen sei und der Vrf. sie mit dem heissen elektrischen Wind Chamsin und dem von diesem getriebenen heissen Staub (s. zu 10, 23) in Verbindung gedacht habe. — V. 11. Die Schriftkundigen „können dieses Zeichen nicht bloss nicht nachthun

(wie schon 8, 14), sondern werden auch selbst davon betroffen wie die übrigen Aegypter, vermögen also *nicht zu stehen*, d. i. Stand zu halten oder zu bestehen (Ps 76, 8. 147, 17. Pr 27, 4) *vor Mose wegen des Ausschlags*, sondern müssen ihm weichen. — V. 12. Gleichwohl willfahrt Ph. auch jetzt noch nicht, wie Jahve (7, 4) angekündigt hat, indem dieser sein Herz verstockt". Bisher hiess es bei P immer לֵב וַיְחֲזֵק; hat hier vielleicht R oder ein Späterer geändert? s. 11, 10. [אלהים] rührt nach *Kuen.* Einl. 316 von R^P her; es war nach V. 8—11 nöthig geworden.

7) *Der Hagelschlag* V. 13—35, nach J und E. Nämlich V. 22. 23^a. V. 24^a (V. 25^b). V. 31f. 35, welche unter sich zusammenhangen (s. auch zu V. 13), werden durch den Mosestab, der darin vorkommt, und durch die besondere Rücksichtnahme auf die Pflanzen Aegyptens, sowie durch den Sprachgebrauch für E erwiesen; das Uebrige ist nach J erzählt, aber V. 14—16 ist wahrsch. ein Zusatz von R. (s. NDJ. 678f. 682). — V. 13. Mose soll am Morgen sich vor Ph. stellen und sein Verlangen erneuern. Die Anknüpfung הַשְׁכֵּם—וְהִתְיַצֵּב wie 8, 16. 7, 15 nach E (gegen 7, 26. 9, 1. 10, 1); aber V. ^{b} (wie 7, 16. 26. 8, 16. 9, 1) nach J. — V. 14—16. Ehe er aber für den Weigerungsfall die nächste Plage androht, soll Mose den Ph. über den Ernst der noch in Aussicht stehenden Schläge belehren und ihm nahe legen, dass dieselben, nachdem Ph. genug gewarnt und die göttliche Geduld erschöpft sei, nur noch den Zweck haben, dem Ph. die Anerkennung Jahve's abzuringen und den Namen Jahve's auf der ganzen Erde zu verherrlichen. Deutlich sollen diese Reflexionen dem Einwand begegnen, warum denn Gott immer und immer wieder mit neuen Plagen komme, da doch schon so viele sich vergeblich erwiesen haben. Dieser Einwand lag aber nahe erst, als durch die Zusammenarbeitung der von PEJ erzählten Plagen durch R deren so sehr viele wurden, und schon darum ist anzunehmen, dass erst R diese Reflexionen von sich aus hinzugesetzt hat, wie ja auch der klare und fliessende Styl des J hier vermisst wird. V. 14. Ph. soll das Volk ja entlassen, denn dieses mal werde Gott *alle* seine *Schläge* (מַגֵּפָה sonst, ausser Ez 24, 16. Sach 14, 15, nur noch Nu 14, 37. 17, 13—15. 25, 8f. 18f. 31, 16, bei P, deshalb von R aus P angeeignet, nach *Kuen.* Einl. 316; vgl. נֶגַע 7, 27) oder Plagen (was er daran noch vorräthig hat) wider Pharao's Herz und auf seine Knechte und sein Volk schicken, um ihn zu der Anerkennung zu bringen, dass seinesgleichen (wie 8, 6) kein Gott auf Erden ist. Da die Hagelplage trotzdem, dass der Hagel von Donner und Blitz und Regen begleitet ist, doch nicht mit בָּל־מַגֵּפָתִי bezeichnet werden kann (IEs.), sondern auf die nach dem Hagel noch folgenden Plagen mit gehen muss (*Kn.*), so würde man עַתָּה statt הַזֹּאת בַּפַּעַם erwarten und scheint dieses letztere (übrigens wie 8, 28) nur gewählt, weil V. 15 wieder עַתָּה (in anderem Sinn) kommt. Auffallend ist auch der Ausdruck לִבְּךָ: da er sonst nie wie נַפְשְׁךָ für *du selbst* gebraucht wird, sondern höchstens wie נַפְשְׁךָ für *dein Leben* (vgl. Jer 4, 18 u. 10), aber das Leben des Königs bei den folgenden Plagen nicht mehr bedroht ist als bisher, so wird die Meinung sein: gegen dein verhärtetes Herz, um auf dieses einen Eindruck

zu machen (wozu die V. 27 u. 10, 17 angegebene Wirkung gut stimmt); aber וּבְעַבְדֶּךָ וגו׳ ist dann etwas ungleichartig damit. Es enthält also allerdings dieser V. mehreres Auffallende, aber dass er bloss eine auf Missverständiss beruhende Variation von V. 15 sei (*Wl.* Compos.[2] 69 u. a.), ist nicht richtig, da er einen von V. 15f ganz verschiedenen Gedanken beibringt. — V. 15f. Denn wenn es mir nicht um Erreichung dieses Zwecks zu thun wäre, hätte ich dich ganz anders behandelt. V. 15 ist hypothetisch gedacht, und ist diese hypothetische Färbung durch עַתָּה angedeutet (*Ew.* § 358, a; *Driver* § 131): *denn bereits hätte ich meine Hand ausgestreckt und dich und dein Volk mit der Pest geschlagen* (d. i. *ich hätte sonst ... ausstrecken ... und schlagen können*), *dass du vertilgt wärest von der Erde — aber* (s. zu Gen 28, 19) *um deswillen habe ich dich bestehen lassen*, d. h. am Leben erhalten oder belassen (1 Kg 15, 4. Pr 29, 4) u. s. w. Zu הַרְאֹתְךָ ist der Redende Subj., zu סָפֵּר unbestimmte Personen oder *man* (*Ew.* § 304a). Mit dieser Angabe des Zwecks (vgl. 10, 1f) wird das bei P (7, 3—5) Gesagte entwickelt und erweitert. — V. 17f. „Der erste Machtbeweis Gottes, wenn Ph. ferner Israel zurückhält, soll ein schreckliches Hagelwetter sein". *Noch immer* erhöhst du dich zu einem Wall oder Damm, d. h. *dämmst du dich* (*Ges. Kn.*; wie Berg Bild eines Hindernisses ist Jes 41, 15. Sach 4, 7) *gegen mein Volk*, sie nicht zu entlassen; es ist kein Grund, diesen Satz als Frage (LXX; auch *Ges.* § 150, 1. A.) oder als Bedingungssatz zu V. 18 (*Kn.*) aufzufassen, sondern der Vrf. knüpft mit dieser Aussage an 9, 7 (bez. 9, 12) an, und das V. 18 Folgende wird unbedingt angekündigt. כָּעֵת מָחָר] *um die* (diese) *Zeit morgen*, d. i. morgen um diese Zeit (1 Sa 9, 16. 1 Kg 19, 2; כְּעֵת מָחָר Jos 11, 6); zu der Terminbestimmung vgl. 8, 19. „Das Hagelwetter soll ein so schweres sein, wie es noch keines in Aegypten gegeben hat, seitdem dieses gegründet worden ist, d. i. seit es bewohnt worden ist und ein Volk gehabt hat (V. 24)". לְמִן־הַיּוֹם] zu dem Artikel (ohne ihn der *Sam.*: לְמִימִים) vgl. 2 Sa 19, 25 und *Ew.* § 332, d; zu dem raphirten Suff. von הוסדה s. zu 2, 3. — V. 19. „Ph. soll daher hinsenden und sein Vieh und alle, die er auf dem Felde hat, *flüchten*, d. h. an sichere Orte bringen lassen, indem alle Menschen und Thiere, welche sich im Felde befinden und nicht nach Hause sich zurückziehn (נֶאֱסָף wie Ps 104, 22. 2 Sa 17, 13), vom Hagel getroffen sterben werden. So fordert ihn Jahve auf, um ihn zu veranlassen, Gottesfurcht zu beweisen oder noch weiter zu verläugnen." Uebrigens ergiebt sich aus V. 20f, dass die Aufforderung zugleich seinen עבדים gelten soll. מִקְנֶךָ] 9, 3ff. „Zu חֲצִיר, wofür V. 20 חֵצִיר, vgl. Jes 10, 31. כָּל־הָאָדָם וגו׳] ist cas. abs., zu welchem der Nachsatz יָרַד וגו׳ mit Vav eingeführt wird". — V. 20f. „Die Beamten Pharao's fürchten sich zum Theil schon vor Jahve (s. weiter 10, 7) und flüchten ihre Knechte und ihr Vieh in die Gebäude; ein anderer Theil aber achtet nicht auf Jahve's Wort". *wer von Pharao's Knechten das Wort Jahve's fürchtete*, Part. mit Artikel. שָׂם] wie 7, 23 שׁת לֵב. וַיַּעֲזֹב] Vav cons. zur Einführung des Nachsatzes wie Gen 44, 9 (*Ew.* § 344, b). — V. 22f. Die Ausführung der Plage erzählt R zunächst nach E (vgl. 7, 20ff), und fällt erst mit V. 23[bc] in den

Bericht des J hinein. Mose soll seine Hand (vgl. 10, 21), nach V. 23 mit dem Stabe, ausrecken zum Himmel hinauf, dass Hagel entstehe (עַשֵּׂב הָאָרֶץ, so 10, 12. 15[b] [s. d.], war hier nicht möglich, wegen des folgenden בארץ מצרים). Er that so *und Jahve gab* (über ויהוה נתן statt ויתן יהוה s. *Ew.* § 341, d) *Stimmen und Hagel*, d. h. liess Donnerstimmen (V. 28. 19, 16. 20, 18) erschallen und liess zugleich Hagel fallen, *und Feuer* (Blitze) *fuhr zur Erde* herab und Jahve liess Hagel regnen (s. V. 18). תִּתְהַלֶּךְ] wie Ps 73, 9 (*Ew.* § 138, b; *Ges.* § 69 A. 8). Dass V. b und [c] (nicht V. [c] allein, *Wl.*) zu J gehören, zeigen theils die Analogie von 10, 13, theils die קָלוֹת unten V. 28f. 34. — V. 24[a] *und es ward Hagel und* sich gegenseitig fassendes (Ez 1, 4, vgl. חִתְלַפֵּחַ Hi 38, 30. 41, 9) d. i. zusammenhängendes, *unaufhörliches* Blitzes-*Feuer mitten im Hagel* (sich an V. 23[a] anschliessend) muss aus E sein (s. ויהי ברד V. 22). Dagegen V. [b] mit וָבָד מְאֹד (ursprünglich angeschlossen an V. 23[c], vgl. 10, 14) fällt sicher wieder J ein (s. V. 18); im jetzigen Text bezieht es sich über אֵשׁ zurück auf בָּרָד, und die LXX setzen deshalb davor ἡ δὲ χάλαξα ein. בָּל־אֶרֶץ] nach בְּ fehlt in *Sam.* LXX; sie haben bloss במצרים. מֵאָז] s. zu 4, 10; *seitdem es* (nicht: zu einem Volk geworden ist, *Kn. Ke.*, sondern) *einem Volke zu Theil geworden ist* oder gehört hat. — V. 25[a] nach J vgl. V. 19; V. [b] zwar den Ausdrücken nach nach J (vgl. 10, 5), aber auch E muss etwas über עֵשֶׂב und עֵץ gehabt haben (V. 22. 31f. 10, 15). *die Bäume*] näml. ihre Zweige und Aeste. „Da bald nachher die Heuschrecken noch zu fressen finden (10, 5. 15), so kann nur gemeint sein, der Hagel habe die äg. Pflanzenwelt im Ganzen zu Grunde gerichtet, wobei aber Einzelnes als Rest blieb, vgl. zu V. 6. — Gewitter und Hagel sind in Aegypten nicht gerade gewöhnliche Landplagen, am wenigsten in Oberägypten, kommen aber doch oft genug vor. Gewitter, zum Theil sehr heftige, und starken Regen erlebten im November *Wittmann* II. 172. 262, im December *Thevenot* I 344 und *Niebuhr* Reiseb. I. 497, im Januar mit Schnee *Sonnini* II. 133, im Februar und März *Seetzen* III. 238. 394. Hagelwetter, meist mit Blitz und Donner, erfuhren im December bei den Pyramiden *Lepsius* Br. 26f, im Januar *Monconys* Beschr. der Reisen S. 180; im Februar zu Fajum *Pococke* Morgenl. I. 92, im März *Wittmann* II. 265 und *Seetzen* III. 398. Doch ist der Hagel nicht häufig; *Pruner* Kr. S. 36 bemerkt, ihm sei in 12 Jahren Hagelfall nur 3mal im Sommer vorgekommen und zwar sehr mässig. Die vorliegende Plage fällt nach obigen Nachrichten in die Zeit von November bis März. Damit stimmt die Angabe V. 19, dass das Vieh sich damals auf dem Felde befunden habe. In den Monaten Januar bis April geht das Vieh in Aegypten auf die Weide (*Niebuhr* I. 142); vom Mai bis December hält man die Heerden gewöhnlich in den Ställen (*Hartmann* Afr. I. 232). Dafür gibt Diod. Sic. 1, 36 die Zeit der Ueberschwemmung an, worüber zu 7, 21. Genauer bestimmt sich die Zeit der Plage durch V. 31f. — V. 26—30 nach J. V. 26. Nur in Gosen gab es keinen Hagel (wie 8, 18. 9, 7). — V. 27f. „Ph. lässt Mose und Aaron (s. zu 8, 4. 8. 21) rufen und erklärt, er habe gefehlt, Jahve sei der Gerechte und die Aegypter die Frevler, d. h. jener sei im Recht,

diese im Unrecht. רָשָׁע] wie 2, 13. *dasmal*] wo ich V. 14ff so kräftig aufgefordert und bedroht worden bin und mich dennoch nicht gefügt habe. — Die frühere Unnachgiebigkeit rechnet er sich so hoch nicht an. Er wünscht Fürbitte bei Jahve". וְרַב וגו'] und genug, *da es genug ist am* (מִן wie 1 Kg 12, 28. Ez 44, 6; betr. מִהְיוֹת s. Ges. § 102, 1 A.) *Geschehen* der Gottesstimme und des Hagels, da es nun der G. und des H. genug ist (s. auch *Ew.* § 217, b. 285, d; *Ges.* § 119, 3, d, 1). Dann will er die Israeliten entlassen; sie sollen nicht ferner *stehen*, d. i. verweilen (Gen 45, 1. 9). — V. 29f. Mose verspricht, wenn er zur Stadt (Gen 44, 4) hinausgegangen sein werde (genauer als 8, 8. 26. 10, 18; er sucht Stille und Einsamkeit zum Gebet; ob gerade einen besondern heiligen Platz? *Kn.* unter Verweisung auf 6, 12) seine Hände zu Jahve auszubreiten, d. h. zu ihm zu beten (Jes 1, 15), worauf der Donner aufhören und kein Hagel" (und Regen LXX, s. V. 34) „mehr sein werde, damit Ph. erkenne, *dass das Land dem Jahve sei*, d. h. dass er der Herr Aegyptens sei, von welchem alle Schicksale des Landes kommen (8, 18). Den Pharao aber und seine Knechte anlangend (cas. abs. wie V. 19) weiss er, dass sie noch nicht (10, 7. Gen 2, 5. 24, 15) sich vor Jahve fürchten, näml. so dass sie der Forderung der Entlassung gehorchten". Ueber einige der Knechte s. V. 20; hier ist von ihrer Gesammtheit und Ph. zusammen die Rede (V. 34). יהוה אלהים] mit Nachdruck ist hier Jahve als Gott prädicirt, aus anderm Grund als Gen 2, 4ff (LXX ohne אלהים; vgl. zu 8, 18). — V. 31f. Eine nachträgliche Angabe über den Zustand der verhagelten Felder, welche den Fortschritt der Erzählung unterbricht und dadurch sich als eingeschaltet verräth, wobei die darin ersichtliche genauere Kenntniss der äg. Verhältnisse auf E als Quelle hinweist. Zwischen V. 25 und 26 (*Egli*) oder nach V. 26 gestellt würde sie den Zusammenhang auch unterbrechen. R hat sie aber aufgenommen, weil sie erläutert, wie die Heuschrecken (Cap. 10) immer noch etwas zu zerstören vorfanden. Auch als Beitrag zur Bestimmung der Zeit der Heuschreckenplage ist sie von Werth. „Der Flachs und die Gerste wurde zerschlagen, *denn die Gerste* (*war*) *Aehre und der Flachs Knospe*, d. h. jene stand bereits in Aehren und dieser hatte schon Blüthenknospen (*Ew.* § 296, a; HL 2, 13. 15, vgl. Bemidb. rabba 7, 195b); sie wurden also vom Hagel geknickt und dadurch verderbt. גבעל] s. *Ges.* th. 261 u. *Levy* NhW. I 296; zur Bildung vgl. *Olsh.* § 216, b. Dagegen der Weizen und Spelt wurden nicht zerschlagen, *denn sie sind spätzeitig* (*Ges.* th. 137). Sie waren theils noch nicht aufgegangen theils noch ganz klein; im letztern Fall litten sie auch wenig, weil sie nicht geknickt, sondern nur an den Boden geschlagen wurden". כֻּסֶּמֶת] LXX hier u. Ez 4, 9: ἡ ὄλυρα, Jes 28, 25 ζέα; Vulg.: *far*, aber in Ez. und Jes. *vicia*, in den Aram. Verss. כּוּנְתָּא (*Löw* aram. Pflanz. S. 103f vgl. 228f) wird nach *Celsii* hierob. II. 98ff und *Ges.* th. 702 mit Recht als *Dinkel* oder *Spelt* erklärt. Freilich hat man das arab. كِرْسِنَّة oder كَرْسَنَّة eine Art *Wicken* (vgl. ZDPV. IX 11) damit identificieren wollen (*Wetzstein* in Delitzsch's Comm. zu Jes.[2] S. 705ff, *Fleischer* in *Levy's* NhW.

I. 433f zu גִּבְּלָא; *Siegfr.-Stade* WB. 296), und freilich ist auch von ὄλυρα (nach Her. 2, 36. 77 gewöhnliche Brodfrucht der alten Aegypter) die Bedeutung nicht ganz sicher (vgl. *de Lagarde* ges. Abh. 1866 S. 59 über armenisches *oḷorn* d. i. *Erbse*). Aber auf der andern Seite steht fest, dass die alten Aegypter *triticum spelta* (hiergl. *bet*, kopt. ⲃⲓⲥⲧ) bauten; daraus gebackenes Brod ist in den Gräbern häufig gefunden (*Lepsius* Privatmittheilung), während von Wicken als Brodfrucht bei den alten Aegyptern nichts bekannt ist. Demnach wird man dem כסמת doch die traditionelle Bedeutung *Spelt* belassen müssen, wie denn neuerdings auch *Fleischer* a. a. O. II. 450f. 458 die Gleichung von כסמת und كرسنة zurückgenommen hat. — „Nach vorliegender Stelle bestimmt sich die Zeit der Plage. Im alten Aegypten erndete man die Gerste im 6., den Weizen im 7. Monat nach der Aussaat (Theophr. h. pl. 8, 3. Plin. 18, 10, 6). Damit stimmen die späteren Berichterstatter. Die Gerste wird beinahe einen Monat später zeitig als der Weizen (*Sonnini* II. 20), jene reift im Februar, dieser steht bis Ende März (*Forskål* flora p. XLIII), jene Ende Febr. oder Anfangs März, dieser Anfangs April (*v. Schubert* R. II. 175; *Benjamin Tud.* ed. l'Emp. p. 118). Als *Olivier* voyage III. 125. 152 Anfangs April von Kairo zu den Pyramiden reiste, war die Gerste schon geschnitten und ein guter Theil des Flachses gerauft, der Weizen aber reifte. *Denon* 143 fand zu Ende des December die Gerste in der Blüthe, und *Brown* R. 181 zu Anfang des Januar den Weizen im Hervorsprossen. Spelt wird mit dem Weizen reif (*Forskål* flora p. 26). Flachs wird im Januar gesäet (*Russegg.* I. 231), blüht zu Ende dieses Monats (*Forskål* p. LV), gewinnt um diese Zeit schon Knoten (*v. Schubert* II. 137), wird zu Anfang des April gerauft (*Seetz.* III. 241); aber nach *Sicard* in Paulus Samml. V. 40 verblüht er Ende Decembers und nach *Russegg.* I. 126 blüht er in der Mitte März, also verschieden nach Jahrgang, Witterung, Ackerbestellung. So viel aber ergiebt sich, dass die Plage des Hagels in den Januar zu setzen ist". — V. 33f nach J, vgl. V. 29f. „Mose thut wie er versprochen und sein Gebet hat den Erfolg, dass Donner, Hagel und Regen aufhören, aber Ph. macht schwer sein Herz (s. zu 4, 21) und fährt fort zu sündigen, indem er der Forderung Gottes widersteht". נָתַךְ] *sich ergiessen* (ZDMG. 47, 98), im Hexat. nur hier. — V. 35 nicht nach P (*Kn. Kay.*) dessen Formel ולא שמע אליהם ist, sondern nach E (wie 10, 20. 27), nur dass R verständigerweise (wegen des in V. 34 vorhergehenden וַיַּכְבֵּד לִבּוֹ bei J) das ויחזק יהוה את־לב in וַיְחַזֵּק לֵב geändert hat, wie umgekehrt viell. 9, 12 die Formel des P ויחזק יהוה את־לב in וַיְכַבֵּד. Für בְּיַד (womit z. B. Le 8, 36. 10, 11 zu vergleichen wäre) haben LXX אֶל oder לְ ausgedrückt. [NDJ. 616 u. 624 wird V. 13a nicht auf E u. V. 25b. 33 u. 34a nicht auf J zurückgeführt.]

8) *Die Heuschrecken* Cap. 10, 1—20, nach J und E. Zunächst scheiden sich als zu E gehörig, durch den Stab Mose's und die Ausdrücke, ab V. 12. 13a bis מצרים, 14a bis א' מ' 15bc u. 20. Aber auch die Unterhandlung Pharao's mit Mose V. 8—11, als in der Mitte stehend zwischen 8, 21—24 und 10, 24—26, muss ursprünglich auf E zurückgehen, kann jedoch in E nicht hinter der Ankündigung der

Heuschrecken, sondern nur hinter der Hagelplage vor 9, 35 (oder hinter der Heuschreckenplage vor 10, 20) gestanden haben (vgl. 10, 24—26 mit 27), und wurde, weil sie neben den aus J genommenen Worten (9, 33ff oder 10, 16f) nicht passte, von R an dieser Stelle passend eingereiht. Für J bliebe also V. 1—7. 13^{bc}. 14 von וירח an. 15^{a}. 16—19. Nun fällt aber sofort auf, dass die Gottesbotschaft an Ph. hier nicht wie sonst (s. zu 7, 18) unmittelbar hinter dem Befehl zum Eintritt bei Ph. (V. 1), sondern erst hinter dem Bericht der Ausführung dieses Befehls (V. 3) mitgetheilt, so wie dass überhaupt diese Ausführung ausdrücklich gemeldet wird, was sonst nicht geschieht. Dass das ursprünglich bei J so gewesen sei, ist um so mehr zu bezweifeln (*Wl.*), als auch V. 1^{b} u. 2 im Ausdruck und Inhalt manches Auffallende bietet. Vielmehr scheint R hier (wie schon 9, 14—16) stärker eingegriffen u. statt des urspr. וְדִבַּרְתָּ אֲלֵיו des J V. 1^{b}. 2 u. 3 bis וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו eingesetzt zu haben. [Vgl. NDJ. 679. 682.] — V. 1f. בּא] 7, 26. 9, 1. Der begründende Satz *denn ich selbst habe Pharao's und seiner Knechte Herz stumpf gemacht* u. s. w. ist als begründender bloss verständlich, wenn hinter בּא supplirt wird: und kündige ihm eine weitere Plage an! הכבדתי] bei J macht sonst immer Ph. selbst sein Herz schwer (*Wl.*), s. 8, 11. 28. 9, 34. ואת־לב עבדיו] passt nicht zu V. 7. Der Zweck der Verstockung wird übereinstimmend mit 9, 14—16 angegeben: „damit er diese (*Ew.* § 293, a; *Ges.* § 126, 5 A. 1 b) seine *Zeichen setze*, d. i. seine Wunder verrichte unter ihnen und damit Israel seinen Kindern und Enkeln das, was er den Aegyptern angethan hat, und insbesondere seine Zeichen, die er an ihnen verrichtet hat, erzähle und erkenne, dass er Jahve sei". בְּקִרְבּוֹ] Suff. unmöglich auf Ph., sondern auf das äg. Volk, das jedoch zuvor nicht genannt ist, zu beziehen; LXX *Peš. Onk.* geben בְּקִרְבָּם. תְּסַפֵּר] Israel in seinem Vertreter Mose angeredet (IEs. *Kn.*), aber eben so auffallend wie vorher בקרבו; LXX ἐκδιηγήσῃ. התעללתי] im schlimmen Sinn, einem *übel mitspielen* mit בְּ, wie 1 Sa 6, 6, dagg. i. S. v. *Muthwillen treiben* 31, 4. Nu 22, 29. — V. 3f. Mose und Aaron (letzterer wohl auch hier wie 8, 4. 8. 21. 9, 27 erst von R eingesetzt, vgl. ויפן V. 6) „fordern abermals die Entlassung, fragen den König, wie lange er sich noch weigern wolle sich vor Jahve zu demüthigen, und kündigen Heuschrecken für den folgenden Tag (8, 19. 9, 5. 18) an. לַעֲנוֹת] für לְהֵעָנוֹת (wie 34, 24. Jes 1, 12 nach Mass.); *Ges.* § 51 A. 1. בָּאָן] wie 7, 27. מבריא] vgl. בּוֹא vom Kommen des עָלֵב 8, 20." — V. 5. In solcher Menge sollen die Heuschrecken kommen, dass sie das *Auge*, d. i. das Angesicht *der Erde bedecken* (ebenso V. 15 und Nu 22, 5. 11) und *man* (V. 11. 21; *Ew.* § 294, b) dieses nicht mehr sehen kann, und sollen *den Rest des Entronnenen* (vgl. 1 Chr 4, 43), das ihnen vom Hagel her übrig geblieben ist (9, 25), d. h. das dem Hagel Entronnene vollends abfressen. Fressen sollen sie auch *alle Bäume* und Stauden, *welche* ihnen aus dem Felde *sprossen*, d. h. doch wohl neu sprossten: vom übergebliebenen Grün wird das Nachgetriebene der Bäume unterschieden, also anders als V. 15^{b}, auch auf 9, 32f wird hier nicht Rücksicht genommen. — V. 6. „Sie sollen auch alle Häuser anfüllen, *was* d. h. wie es (14, 13. 34, 18; *Ew.*

§ 333, a) Pharao's Väter und deren Väter, seit sie auf dem Erdboden gewesen (9, 18. 24), nicht gesehen d. i. erlebt haben. Nach dieser Ankündigung verlässt Mose den König". וַיִּפֶן] 7, 23. — V. 7. Die königlichen Beamten, durch das Bisherige besorgt gemacht, rathen zur Entlassung der Männer (anders LXX τοὺς ἀνθρώπους; vgl. οἱ ἄνδρες für הַגְּבָרִים V. 11); darin zeigt sich ein Fortschritt gegen 9, 20 f. עַד־מָתַי] V. 3. wie lange *dieser*, Mose, ihnen *zum* Fanggarn oder *Fallstrick*, Ursache des Verderbens sein soll? ein Ausdruck hergenommen vom Fange der Vögel, vgl. 23, 33. 34, 12. Dt 7, 16. Jos 23, 13. Jes 8, 14. *erkennst du noch nicht* (9, 30), dass Aegypten zu Grund geht? — V. 8—11. Von ihnen beeinflusst macht Ph. ein theilweises Zugeständniss (urspr. nach E). Mose und Aaron (s. zu V. 3) werden zurückgeholt. Ueber den Acc. beim Pass. s. zu Gen 4, 18 (*Ges.* § 121, 1). Der Ausdruck וַיּוּשַׁב mit Beziehung auf V. 6b natürlich von R; wie er bei E lautete, s. 8, 21 u. 10, 24. Während beim letzten Zugeständniss 8, 21 ff Ph. sie nur im Lande opfern lassen wollte, ist er jetzt bereit, sie zum Gottesdienst (עִבְדוּ hier u. V. 11, wie sonst bei J, anders 8, 21) ziehen zu lassen, fragt aber, *wer und wer* d. i. wer alles oder wer im einzelnen (*Ew.* § 104, d. 313, b) *die Gehenden*, d. h. die die gehen wollen (*Ew.* § 335, b), *seien*? — V. 9. „Mose sagt: *mit* (בְּ von der Begleitung wie Nu 20, 20. 1 Kg 10, 2) unsern Jungen und Alten wollen *wir*, d. i. die Israeliten, in deren Namen er spricht, gehen u. s. w. Die Weiber sind in dem *wir* eingeschlossen. Sie wollen alle mit einander, sammt ihrem Vieh (vgl. 12, 38) gehen. *denn das Fest Jahves ist uns*] wir wollen nicht eine Versammlung halten, wo bloss die Männer zu erscheinen haben, sondern das Jahvefest (s. 5, 1), an dem das ganze Volk Theil zu nehmen hat. Gesetzlich vorgeschrieben war später bloss das Erscheinen der Männer (23, 17. 34, 23. Dt 16, 16), doch betheiligten sich auch die Uebrigen (Dt 16, 11. 14 f. Jes 32, 9 ff. Luc. 2, 41 ff). Auch bei den Aegyptern (Her. 2, 60) nahmen die Weiber an religiösen Aufzügen Theil". — V. 10. „Der längst argwöhnische König merkt die wahre Absicht. *Jahve sei so mit euch, wie ich euch entlassen werde*] er möge euch auf eurem Zuge so sicher geleiten und beschützen (3, 12), als ich euch sicher fortlasse. Dieser Wunsch einer glücklichen Reise ist blosser Hohn. Denn Ph. will das Volk niemals entlassen. טַף] s. zu 12, 37. *denn Böses ist vor eurem Angesicht*] ihr habt solches im Auge und vor, indem ihr euch meinem Dienste entziehen wollt (vgl. Ps 101, 3). — V. 11. Demgemäss entscheidet Ph., dass nur die Männer zum Feste ziehen, die Uebrigen aber als Unterpfand für die Rückkehr jener bleiben sollen". אֹתָהּ] fem. wie Gen 15, 6. 47, 26, nicht auf עֲדָה (IEs.) bezüglich, auch nicht (*Kn.*) auf לכו הגברים (s. dagegen V. 9), sondern auf עִבְדוּ אֶת־יְהוָה: auf eine Festfeier geht euer Gesuch, und dazu braucht ihr keine Weiber und Kinder u. s. w. וַיְגָרֶשׁ] Subj. doch wohl nicht (wegen וַיְגָרֶשׁ) Pharao selbst (so *Str.* wegen V. 7), sondern: *man* (V. 5. 21) *trieb sie hinaus*; *Sam.* (LXX) geradezu וַיְגָרְשׁוּ (s. auch *Geiger* Urschrift S. 349). — V. 12—15 Ausführung der Androhung. — V. 12. 13a nach E. Mose soll ausstrecken seine Hand (mit dem Stab V. 13) über Aegypten *mit den Heuschrecken*,

d. h. „so dass die Handausstreckung mit Heuschrecken begleitet ist und sie zur Folge hat (בְּ wie Jes 48, 10 [wo es aber בְּ pretii ist]); diese sollen über Aegypten heraufziehen und alles Kraut des Landes, alles was der Hagel übrig gelassen hat, verzehren". So *Kn.* Aber בָּאַרְבֶּה ist unerträglich hart, auch wenn man בְּ als בְּדִיל *um der H. willen* (*Targ.* jer. I) nimmt (*Str.* nach Jon 1, 14); vielleicht verderbt aus לָרְבֹא אַרְבֶּה (V.4), vgl. *Onk.* Die LXX erleichtern. „Zu עָלָה s. Jo 1, 6: die Heuschrecken erscheinen in der Ferne tief liegend, höher beim Herankommen und über dem Land beim Anlangen". עשב הארץ] wie V. 15ª, gegen עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה V. 15ᵇ. 9, 25 (22) u. auch Gen 2, 5. 3, 18 bei J. את כל אשר] *Peš.* und viele hbr. Mss. ואת כ' א'; *Sam.* LXX ואת כל פרי, wie V. 15. Mose thut so. משה] gegen ידך V. 12, genau wie 9, 23 gegen 22. — V. 13ᵇᶜ aus J, genau so angeknüpft wie 9, 23ᵇ an 23ª. Jahve führte einen Ostwind herbei auf (gegen) das Land jenen ganzen Tag (an dem er die Plage angekündigt s. V. 4) und die ganze Nacht: der Morgen war gekommen, da brachte (trug herbei) der Ostwind (Construction wie Gen 19, 23. 38, 25. 44, 3f bei J) die Heuschrecken. „Dass der Wind die Heuschrecken bringt, berichten alte und neue Zeugen, z, B. Agatharch. p. 42; Strabo 16 p. 722; Diod. Sic. 3, 28; *Shaw* R. S. 165". Das Wunderbare besteht also nach J ausser in der grossen Menge der Heuschrecken nur in ihrer Voraussagung auf den andern Tag; nach der jetzigen Verbindung von E und J freilich in der Herbeiführung des Winds auf die Ausreckuug des Mosestabes hin. — V. 14. Die Heuschrecken kommen herauf über das ganze Land Aegypten, nach E vgl. V. 12. — Das Folgende nach J, vgl. גְּבוּל (wie V. 4. 19. 7, 27), גָּבֵר (8, 20. 9, 3. 18. 24). ותנח] Qal; Ges. § 72A.4. Eine solche Masse von Heuschrecken in Aegypten weder früher einmal, noch in der Folge je wieder; der Ausdruck fast wie Jo 2, 2. Sonst vgl. o. V. 6 u. 9, 24. — V. 15ª wie V. 5, aber nach J. *und das Land wurde finster*] d. h. „seine Oberfläche unsichtbar (Jes 13, 10) durch die auf ihr lagernde Heuschreckenmenge. Nur dies kann V. 5 der Sinn sein. *Burckh.* Syr. 381 sah im Hauran einen Heuschreckenschwarm, welcher den Erdboden völlig bedeckte". V. 15ᵇ nach E s. o. V. 12 (gegen V. 5), wogegen V. 15ᶜ aus E und J gemischt scheint. לא...כל] *gar kein, gar nichts* wie 12, 16 vgl. Gen 2, 5; *Ges* § 152, 1, a. — Das Vollwerden der Häuser von den Heuschrecken (V. 6) wird hier vermisst. — „Die Heuschrecken sind in Aegypten jetzt zwar keine solche Landplage mehr, wie in der mosaischen Zeit (*Hasselq.* 254), kommen aber doch auch hier vor wie in Syrien und Persien (*Volney* I 235). *Niebuhr* (Arab. 168) und *Forskål* (descr. anim. p. 81) erlebten zu Kairo 2 grosse Heuschreckenzüge, einen Ende Decembers, den andern noch fürchterlicheren, welcher mit einem Südwestwinde von der libyschen Wüste her kam, im Januar; ebenso *Lepsius* Br. S. 45f, vgl. *Tischendorf* R I. 260, im März ein ungeheures von S.W. her kommendes Heer, das die ganze Gegend weit und breit bedeckte. Sie kommen aber auch von Osten nach Aegypten: *Denon* (R. 286f) beobachtete solche von Ost nach West ziehende Heuschrecken, die zuletzt, als der Wind sich drehte, in die Wüste zurückgetrieben wurden. Nach

diesen Angaben kommen sie, wenn sie kommen, im Winter und Frühling nach Aegypten. Damit stimmt der Erzähler. Seine vorhergehende Plage fällt in den Januar (s. zu 9, 32), die folgende in den März (s. zu 10, 23); die Heuschreckenplage wird daher am passendsten in den Februar gesetzt". Ueber die Heuschrecken überhaupt s. die RWBB. — V. 16—19 nach J. V. 16 f. Ph. beeilt sich diesmal Mose und Aaron (s. zu V. 3 u. vgl. ויצא V. 18) zu rufen, bekennt sowohl an Jahve als an seinen Boten (s. V. 11) gesündigt zu haben, und bittet ihm seine Sünde zu vergeben *nur diesmal noch* (Gen 18, 32), und für ihn Fürbitte bei Jahve einzulegen, dass er von ihm entfernen soll (wie 8, 4) *nur diesen Tod*, d. h. nur dieses Verderben, sonst will er ihm keine Zumuthungen mehr machen. In diesem Sinn dürfte sich מָוֶת nicht mehr finden; von verderblicher Seuche steht es Hi 27, 15, und als eine *pestis irae deorum* bezeichnet die Heuschrecken Plin. h. n. 11, 35"; doch s. Beispiele aus arab. Schriftstellern bei *Ges.* th. 779, u. מות Gen 47, 19, דָּגַי Ps 78, 47. שָׂא] ursprünglicher als שאו *Sam.* LXX *Peš.*, weil ולאהרן V. 16 Einschub ist, vgl. V. 18. — V. 18 f. ויצא] ויצא משה LXX *Peš.* und hebr. Mss. Mose legt Fürbitte ein. *da wandte Jahve einen sehr starken Meerwind*] liess durch Wendung einen Wind vom Mittelmeer her eintreten. Der trug die Heuschrecken und *stiess sie*, d. h. warf sie gewaltsam in das Schilfmeer (s. 13, 18). „Gemeint ist ein Nordwestwind, welcher sie in südöstlicher Richtung nach dem arabischen Meerbusen führte. Ebenso ging es durch eine Drehung des Windes dem von *Denon* beobachteten Heuschreckenheere. In den Meeren finden viele Heuschreckenschwärme, vom Winde fortgeführt, ihren Untergang, z. B. Jo 2, 20; Plin 11, 35: gregatim sublatae vento in maria aut stagna decidunt". — V. 20. Aber auch diesmal entliess Ph., von Gott verhärtet, die Israeliten nicht, nach E.

9) *Die Finsterniss* 10, 21—27 nach E. Dass bei J nach den Heuschrecken und vor dem entscheidenden Gericht Cap. 12 keine Plage mehr erzählt wurde, folgt aus אַךְ הַפַּעַם V. 17 (vgl. mit Gen 18, 32), und auf der andern Seite zeugt die Herbeiführung der Plage durch Mose's ausgestreckte Hand für E, ebenso die vermehrten Zugeständnisse des Ph. nach Eintritt der Plage V. 24—26 (über 8, 21—24. 10, 8—11), so wie die Formel in V. 27. Uebrigens erscheint V. 24—26 das Referat des E in den Ausdrücken (עִבְדוּ 24, לַעֲבֹד u. נַעֲבֹד 26) schon etwas geändert, sei es von R, sei es weil J selbst diesen Passus sich schon angeeignet hatte und R lieber dem J folgt (s. zu V. 28). — Es ist eine ungeheure *Finsterniss*, mit der Ph. hier gezüchtigt wird. In Folge der Ausstreckung der Hand Mose's zum Himmel hinauf soll sie über Aegyptenland kommen, vgl. V. 12 u. 9. 22. וְיָמֵשׁ חֹשֶׁךְ] *und man* (V. 5. 11) *soll tasten Finsterniss*, d. h. „diese soll z. B. von Dunst und Staub so dicht sein, dass man sie greifen kann (LXX *Vulg.*, *Gr. Ven.*, *IEs. Kimch. Luth. Calv. Münst. Pisc. Grot. Ros.*), weniger gut: *man soll tappen in Finsterniss* (*Targ.* jer. II, *Cler. Baumg.*)", weil man dann בחשך (Dt 28, 29) erwartete, und „weil das Hiph. חמרש von der Nebenform מוש ebenfalls vom Tasten vorkommt (Ps 115, 7. Ri 16. 26), auch nach V. 23 die Aegypter sich gar nicht bewegen werden". Der

Artikel war nicht durchaus nothwendig. Ein יָם חשך (*Egli*) haben die LXX natürlich nicht vor sich gehabt. — V. 22. Mose streckt die Hand aus: der Stab (V. 13. 9, 23) ist hier nicht mehr ausdrücklich genannt (ob von R weggelassen, um eine Aehnlichkeit mit der letzten Plage des P 9, 8ff herbeizuführen?). Es wird in ganz Aegypten 3 Tage lang חֹשֶׁךְ אֲפֵלָה *Finsterniss des Dunkels*, dunkelste Finsterniss, sofern die Verbindung der Synonyma zur Verstärkung des Begriffs dient (*Ew.* § 313, c), und אֲפֵלָה wie אֹפֶל Hi 10, 22. 3, 6 schon an sich das Tiefdunkel ausdrückt. Zu den *drei Tagen* vgl. bei E Gen 30, 36. 40, 12—19. 42, 17. Ex 3, 18. 5, 3. 8, 23. 15, 22. — V. 23. „Keiner sieht den andern und keiner steht während der 3 Tage auf von seiner Stelle, weil man bei solcher Finsterniss nichts vornehmen kann". Nur die Israeliten hatten Licht in ihren Wohnorten, um so merkwürdiger, da nach diesem Vrf. dieselben zum Theil mit den Aegyptern zusammenwohnen (3, 22. 11, 2. 12, 31). Uebrigens bemerke den verschiedenen Ausdruck gegenüber von 9, 26. 8, 18. מושבות] nach *Kuen.* Einl. 316 von R^p aus P^2 entlehnt. — „Die Erzählung knüpft an den elektrischen Wind *Chamsin* an, welcher in Aegypten alle Jahre etwa 50 Tage lang (daher der Name) von März bis Mai oder 25 Tage vor und 25 Tage nach der Frühlingstagundnachtgleiche (*Sonnini* I. 291) weht und aus Süden, S.O. oder S.W. kommt. An ihn dachten schon die LXX, wenn sie חשך אפלה durch σκότος γνόφος [θύελλα] (s. Field z. St.) übersetzen. Dieser Wind ist sehr heftig und heiss und treibt eine solche Masse heissen Sandes und Staubes mit sich, dass er die Luft verfinstert, die Sonne unsichtbar macht, und eine Nächtlichkeit herbeiführt, mit der die Finsterniss der dichtesten Nebel unserer Herbst- und Wintertage in keinem Vergleich steht (*Prosp. Alp.* medic. Aeg. 1, 7; *Savary* Zust. Aeg. II. 229f; *Niebuhr* Reisebesch. I. 498f; *Legh* Reise durch Aeg. 48f; *v. Schubert* II. 409; *Rüppell* Nub. 270f; *Sonnini* II. 166). Vermöge des Sandes und Staubes wird die Finsterniss in der That eine greifbare, doch ist derselbe überaus fein und dringt selbst durch wohlverkittete Fenster und in gut verschlossene Gefässe. Bei solchem Unwetter kommen die Menschen um die Besinnung, verlieren den Weg, tappen unsicher; sie und die Thiere verbergen sich; man begibt sich in die untersten Zimmer und Gewölbe (*Denon* 285. 300; *Russegger* I. 226f; *Pococke* Morg. I. 306; *Volney* I. 47f, *Wansleb* in *Paulus* Samml. III. 18). Dass der Chamsin ein elektrischer Wind sei, bemerken *Rüpp.*, *Russ.*, *Seetz.* III. 397, und die Phänomene desselben beschreibt sehr genau *Pruner* Kr. S. 35. Der Chamsin weht aber nicht ununterbrochen während der 50 Tage, sondern in Absätzen, welche 2 bis 3 Tage anhalten (*Sonn.* und *Rüpp.*) oder 3 bis 4 (*Prun.*) oder bisweilen 3 Tage (*Lane* Sitt. I. 2); das gewöhnliche sind aber 3 Tage (nach *Voln.*, *Wittmann* II. 54 und *Prosp. Alp.* 1, 18), die auch der Vrf. angibt. Seine Bemerkung, „die Kinder Israel hätten in ihren Wohnsitzen Licht gehabt", erklärt sich einigermassen daraus, „dass die Staubwolken des Chamsin bisweilen strichweise ziehen". *Denon* S. 286: am folgenden Tage zog die nämliche Staubmasse längs der libyschen Wüste hin, sie folgte der Bergkette, und als wir glaubten, davon befreit zu sein,

brachte sie der Westwind zurück und tauchte uns abermal in diesen trockenen Strom. Uebrigens hat man diese Plage in den März zu setzen, da die folgende in den April, die vorhergehende vermuthlich in den Februar fällt (s. zu V. 15 u. 12, 2)". — V. 24. In der Noth ruft Ph. den Mose (Aaron steht hier im mass. Text nicht, wohl aber in *Sam.* LXX *Vulg.*) und macht nun (gegenüber von V. 8—11) ein noch weitergehendes Zugeständniss: er will das Fortziehen des ganzen Volkes genehmigen; nur das Klein- und Rindvieh soll *stehen gelassen* werden (Hoph. nur hier; zur Bdtg. vgl. Hiph. Gen 33, 15), d. i. zurück bleiben (*Kn.*: an gewissen Orten eingestellt unter Aufsicht und Gewalt der Aegypter), nämlich als Unterpfand ihrer Rückkehr. — V. 25f. Mose gibt sich damit nicht zufrieden, sondern beansprucht, sowohl Ph. müsse ihnen Schlacht- und Brandopfer, die sie für Jahve bereiten oder zurichten, mitgeben, als auch ihr eigenes Vieh müsse mitziehen zum Zweck des Jahvedienstes, weil sie noch nicht wissen, was davon sie zum Jahvedienst brauchen; das werde sich erst zeigen, wenn sie an den Ort des Dienstes kommen (vgl. כאשר יאמר אלינו 8, 23 beim gleichen Verf.). Anders kann in Anbetracht des גַּם אַתָּה — וְגַם מִקְנֵנוּ nicht erklärt werden (richtig *Raš.*), obgleich 12, 31 nicht ausdrücklich gemeldet wird, dass Ph. noch von dem Seinigen hergab, sondern nur eine Andeutung davon in וברכתם גם אתי 12, 32 liegt. (Vgl. auch 3, 21f. 11, 1—3. 12, 35f bei E.) Unrichtig ist die Auffassung: Ph. müsse auch Opfer mitgeben, deshalb müsse ihr Vieh mit ihnen ziehen (*Ros. Kn. Ke. Buns.*). Ueber die עֹלֹת s. zu Le 1, über die זְבָחִים zu Le 3; die Verbindung dieser beiden wie 18, 12. 32, 6. Le 17, 8 u. ö. [לא תשאר פרסה nicht eine Klaue, nicht der geringste Theil dürfe zurückbleiben (s. dazu *Bochart* hz. I. 490). מה נעבד את־יהוה] *womit wir Jahve verehren werden* (mit doppeltem Acc., nach Art der Verba des Schenkens *Ew.* § 283, b; *Ges.* § 117, 5, b); vgl. Jes 19, 21 = *gottesdienstlich* etwas *darbringen*. — V. 27. Darauf geht Ph. nicht ein, weil Jahve sein Herz festgemacht hat (s. zu 4, 21).

Cap. 10, 28—11, 10 *Abbruch der Verhandlungen und Ankündigung der letzten entscheidenden Plage*, nach J E P, näml. 10, 28f. 11, 4—8 nach J; 11, 1—3 nach E; 11, 9f nach P. — V. 28f. Das Gespräch Pharao's mit Mose geht hier weiter. Ph. weist den Mose von sich fort und verbietet ihm bei Todesstrafe (Ausdruck wie Gen 2, 17 bei J) sein Angesicht wieder zu sehen, d. i. ihm unter die Augen zu kommen (Gen 43, 3. 5 bei J). Mose antwortet, er habe *recht* geredet (כֵּן wie Nu 27, 7. 36, 5), er werde nicht mehr ihm unter die Augen kommen. Diese 2 Verse können nur aus J genommen sein (vgl. 11, 8 bei J: וְיָרְדוּ וגו׳), da 12, 31 bei E Ph. allerdings den Mose noch einmal rufen lässt. Sie bildeten bei ihm (da er die 9. Plage V. 21—23 nicht erzählt hatte) entweder den Schluss der Verhandlungen nach der 8. Plage (*Wl.*), indem er sich wohl auch schon V. 24—26 aus E angeeignet hatte, oder aber hatte J erzählt, dass Mose nun zu Ph. gieng und ihm das, was jetzt 4, 22f steht, ansagte. — Cap. 11, 1—3 als Fortsetzung zu 10, 27 aus E. V. 1. „Jahve eröffnet dem Mose, er werde noch eine einzige Plage über die Aegypter bringen, worauf Ph. sie von

hier entlassen werde. כְּשַׁלְּחוֹ כֻּלָּה] *wann er* euch *ganz entlässt*, dann wird er euch sogar *forttreiben* von hier, mit Gewalt fortdrängen (12, 33. 39)." כֻּלָּה] *gänzlich, ganz* (Gen 18, 21. 2 Chr 12, 12 mit לְ) weist deutlich zurück auf die halbe oder theilweise Entlassung bei E 10, 8 ff. 24 ff (weshalb der Text nicht, nach *KS.*, verderbt zu sein braucht); LXX: *σὺν παντί.* גֵּרֵשׁ] vgl. Gen 21, 10. Ex 6, 1. 12, 39. — V. 2. „Mose soll, ehe es zu dieser Plage kommt, das Volk auffordern, dass sie silberne und goldene Geräthe von den Aegyptern verlangen, sich geben lassen. Aus 12, 36 muss man sich ergänzen, dass er das auch gethan". Sonst s. zu 3, 21 f. Bemerke auch דַּבֶּר־נָא gegen die dort gebrauchten Ausdrücke. וְזָהָב] dazu ושמלות *Sam.* LXX. — V. 3. Zu verstehen ist, dass Mose dem Volk diese Anweisung wirklich gab, und in Erzählungsform wird sofort hinzugesetzt, dass Jahve zu diesem Zweck dem Volk die Geneigtheit der Aegypter (3, 21) zuwandte (*Vulg.* falsch: *dabit; Sam.* ויתתי), auch der Mann Mose (wie Nu 12, 3 bei E; vgl. Ex 32, 1) beim König und Volk in Aegypten sehr gross d. i. hochangesehen war, wegen seiner Wunderthaten. „Um so leichter fand auch sein Volk bei den Aegyptern ein geneigtes Gehör." מִצְרָיִם 1 [0]] dazu והשאילום *Sam.* LXX. Hiemit ist bei E alles vorbereitet zum Eintritt der letzten Plage. Aber die Einfügung dieses Abschnitts aus E mitten in die Redeverhandlung zwischen Mose und Pharao (10, 29 u. 11, 4 ff) ist sehr auffallend, und aus einer Absicht des R kaum zu erklären. Eher ist eine nachträgliche Störung des Textes zu vermuthen, indem V. 1—3 irrthümlich von seiner Stelle hinter V. 4—8 hieher verschlagen wurde. So wie der Text jetzt lautet, ist V. 1—3 reine Parenthese. Die Auskunft von *IEs. Ke.* u. a., ויאמר יהוה V. 1 sei s. v. a. „und Jahve hatte gesagt", ist gegen die Grammatik (es müsste wenigstens וַיהוָה אָמַר lauten) und scheitert auch an dem erzählenden V. 3. — V. 4—8. Die Androhung der Tödtung der Erstgeburt, als Fortsetzung von 10, 29, nach J. (*Sam.* fügt nach V. 7 noch ein, dass Mose die 4, 22[b] und 23 aufgetragenen Worte an Pharao bestellt habe.) V. 4 f. „Die Rede geht an Pharao, wie V. 8 zeigt. Jahve will von seinem Wohnsitze ausziehen mitten in d. i. durch Aegypten, und sterben wird jeder Erstgeborene in Aegypten, vom Erstgebornen Pharao's", der auf seinem Throne *sitzen sollte* (*Onk.; Ew.* § 335, b), „bis zum Erstgebornen der Magd, die hinter der Mühle ist, also vom Höchsten bis zum Niedrigsten, dazu auch alle Erstgeburt des Vieh's. Zur Sache s. 12, 29. *Mühle*] s. die RWBB. — V. 6. Darüber wird es in ganz Aegypten ein grosses Klaggeschrei geben", dem gleich bisher nicht geschehen ist, noch künftig geschehen wird. כָּמֹהוּ] masc. ungenau wie Le 6, 8. 27, 9. Ri 11, 34, beim Pron. (betr. 1, 21 s. z. St.) leichter erträglich (*Ges.* § 135, 5 A. 1); *Sam.:* כמוה. נהיתה] nur noch Dt 4, 32. 27, 9 im Hexat. Sonst s. 9, 18. 24. 10, 14. — V. 7. „*Doch allen Kindern Israel wird nicht spitzen ein Hund seine Zunge*] dieser sprichwörtliche Ausdruck steht Jos 10, 21 vom Menschen, welcher die Zunge spitzig macht, spitzige scharfe Aeusserungen thut; hier und Judith 11, 19 ist er" vom Hund gebraucht, welcher gegen die Leute muckst, knurrt und bellt. Richtig LXX: *γρύξει . . τῇ γλώσσῃ, Vulg.* mutiet".

„Gemeint ist: die Israeliten sollen keinen feindlichen Laut hören, geschweige eine wirkliche Beschädigung erfahren, nicht einmal von einem Hund“, und zwar *vom Mann bis zum Vieh*, d. h. weder Menschen noch Vieh der Israeliten. Vgl. noch *Stier* im Jüd. Lit.-Bl. 1877, S. 52f. Zu לְמַעַן—וְיָצָא s. *Ew.* § 218, b a. E. „Dies dazu, damit Ph. und seine Beamten (nach *Sam.* LXX bloss Pharao) erkennen, dass Jahve zwischen Aegypten und Israel eine Scheidung macht, wie (8, 18) 9, 4“ bei J. — V. 8. „Dann werden alle jetzt beim König anwesenden Beamten zu Mose kommen und unterwürfig ihn bitten, dass er mit dem Volke ausziehe, worauf dieser ausziehen wird. Dass dies geschehen sei, wird nachher nicht berichtet“. R hat nach 12, 30 statt des Berichtes von J den von E aufgenommen. „Ein ähnlicher Fall 3, 18 u. 5, 1. Der Vrf. braucht עָדַר, weil er sich den königlichen Palast höher liegend denkt, als die übrige Stadt und Gegend (2 Sa 11, 9. 2 Kg 6, 33. 7, 17); in ihm werden bei dem hereingebrochenen Unglück die königlichen Beamten sich versammeln. אשר ברגליך] eig. *welches an deinem Fusse*, d. i. welches dir folgt und anhängt. Mose verlässt den König in heissem Zorn (חרי אף im Hexat. nur noch Dt 29, 23, häufig חֲרוֹן אַף Ex 32, 12. Nu 25, 4. 32, 14. Dt 13, 18. Jos 7, 26; *Str.*); er zürnte so wegen der Rede 10, 28“. — V. 9f. Abschluss der vorbereitenden Handlungen nach P, also ursprünglich wohl hinter 9, 12, Jahve erklärt dem Mose: Ph. wird auf *euch* (Mose und Aaron) nicht hören, damit meine Wunderzeichen (7, 3. 9, freilich auch 4, 21) viel d. i. noch *mehr* werden im Lande Aegypten. Von Mose und Aaron vollzogene Zeichen (wie die bisherigen 7, 9ff. 19ff. 8, 1ff. 12ff. 9, 8ff) nützen nichts, sondern, ist die Meinung, ich muss nun selbst einschreiten. Und so, bemerkt der Erzähler abschliessend, hatten zwar *Mose und Aaron* alle diese Zeichen *vor Pharao* gethan, aber von Gott verhärtet entliess er die Kinder Israel nicht aus seinem Land (7, 3f). Nur bei P verrichten Mose *und Aaron* die Zeichen, und zwar *vor* Ph. (7, 9. 9, 8). Ob übrigens V. 9^{b} (nach 7, 3) in P hier stand und nicht von R gemodelt ist, ist sowohl wegen der Wendung mit למען als auch darum zweifelhaft, weil nach P (7, 4. 6, 6) das, was nun folgt, nicht mehr מוֹפְתִים sondern שְׁפָטִים sind.

4. Die letzte Plage, der Auszug aus Aegypten und die Passah-Mazzoth- und Erstgeburtsgesetze Cap. 12—13, 16.

Ehe Jahve zur letzten Plage, zur Tödtung aller menschlichen und thierischen Erstgeburt Aegyptens, welche er selbst vollstreckt, schreitet, erlässt er durch Mose Verordnungen über die Feier des Passah- und Mazzothfestes 12, 1—28. In der Passahnacht schlägt Gott die Erstgeburt Aegyptens; dadurch ist Pharao's Trotz gebrochen, er genehmigt den Abzug des Volks zur Festfeier; Israel, von den Aegyptern so zur Eile gedrängt, dass es den eingemachten Teig ungesäuert und ungebacken mitnehmen musste, zieht, nachdem es sich vorher von den Aegyptern kostbare Geräthe und Kleider hat geben lassen, nach 430jährigem Aufenthalt in Aegypten, mit seinen Heerden aus, zunächst bis Sukkoth 12, 29—42, woselbst noch weitere Gesetze über das Passah 12, 43—51,

das Mazzothfest 13, 3—10 und die Heiligung der Erstgeburten 13, 1f. 11—16 erlassen werden.

Die Erzählung der Vorgänge in Aegypten und des daran geknüpften Auszugs der Israeliten ist hier ziemlich kurz, auf V. 29—41. 51 zusammengedrängt. Der weitaus grössere Theil des Abschnitts enthält Verordnungen über hl. Bräuche, welche nach dem allgemeinen Glauben der Späteren mit dieser äg. Entscheidungszeit in Beziehung standen: das Passah, das Mazzothfest und die Heiligung der Erstgeburten. Ueber sie, ihren Sinn und ihre Entstehung, zu reden, war also hier der rechte Ort, um so mehr als alle die Einzelheiten der Auszugsgeschichte, die man später noch erzählte, mit dem einen oder andern dieser Bräuche zusammenhingen oder davon getragen waren. Nicht bloss R hat das so angesehen, sondern schon seine Quellenschriftsteller selbst, die er auch hier so viel möglich zusammenarbeitete. Die Zeichen dafür, dass auch hier keine einheitliche Composition, sondern ein aus verschiedenen Quellen zusammengearbeiteter Text vorliegt, treten allenthalben hervor: z. B. 12, 42 steht jetzt sehr abgerissen da; 12, 34. 39 wird die Entstehung des Mazzothbrauches anders erklärt als V. 8, 15—20, die Verordnung über die Erstgeburten wird nicht auf einmal, sondern getrennt an 2 Stellen vorgetragen 13, 1f. 11—16; das Mazzothgesetz einmal vor dem Auszug 12, 14—20 und einmal nach dem Auszug 13, 3—10 und zwar keineswegs beidemal durchaus übereinstimmend; auch das Passahgesetz wird dreimal vorgebracht, einmal (12, 43—50) freilich nur, um Ergänzungen zu 12, 3—13 beizufügen, einmal (12, 21ff) jedoch auch in einer gegen das erstemal veränderten Fassung. Die Scheidung der Quellen ist hier nicht so ganz leicht. Am deutlichsten treten die aus P genommenen Bestandtheile hervor: das Passah- und das Mazzothgesetz 12, 1—13. 14—20 (theils durch die Sachen, s. z. B. zu V. 2, und durch die vollständige Uebereinstimmung mit Le 23, 5—8. Nu. 9, 1—14. 28, 16—25, theils durch die charakteristischen Ausdrücke z. B. פֶּסַח, מִכְסָה, לְפִי V. 4, בֵּין הָעַרְבַּיִם 6, קְהַל עֲדַת יִשְׂרָאֵל 6 vgl. 19, נֶפֶשׁ *Person* 4. 15f. 19, וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא 14. 17, לְדֹרֹתֵיכֶם חֻקַּת עוֹלָם 12, שִׁבְעָתִים 15. 19; מִקְרָא קֹדֶשׁ 16, עֶצֶם 17, צִבְאוֹת von den Israeliten 17, die Benennung der Monate nach der Zahl 18, בְּכָל-מוֹשְׁבֹתֵיכֶם 20), sodann V. 28 (mit den bekannten Formeln, nam. כַּאֲשֶׁר עָשׂוּ), in V. 37ª vielleicht Einiges (s. d.), V. 40f (wegen der Zeitrechnung, auch עֶצֶם, צִבְאוֹת), V. 43—50 (der Nachtrag zur Passahverordnung, durchaus mit V. 3—13 zusammenstimmend, auch בֶּן-נֵכָר, תּוֹשָׁב וְשָׂכִיר, עֲדַת יִשְׂרָאֵל, אֶזְרַח הָאָרֶץ, כַּאֲשֶׁר עָשׂוּ), V. 51, (wie 17. 41), endlich das Erstgeburtsgesetz 13, 1f (s. d.). Alle diese Stellen geben sich als zu P gehörig, standen aber bei ihm nicht in derselben Folge wie jetzt, da V. 14—20 an ihrer jetzigen Stelle nicht passen, und auch V. 51 sich (zumal nach V. 40f) fremd genug ausnimmt. Bei P war wahrscheinlich die Ordnung die, dass er zuerst das Gericht über die Aegypter und den Auszug am 15. Tag (ob auch schon die Ankunft in Sukkoth?) erzählte und dann an diesem selben 15. Tag noch den Nachtrag zum Passahgesetz und das Mazzothgesetz (43—49 und 14—20), vielleicht auch eine Anweisung jetzt Mazzoth zu essen (ausgelassen mit Rücksicht auf V. 39) promulgiren, dann V. 50 u. 40.

41 (51) folgen liess. Die Meldung des P über das äg. Strafgericht hat R weggelassen, weil er statt ihrer einen anderen Bericht aufnahm. Sie war wohl nur kurz, und wie sie gelautet hat, kann man aus Nu 33, 3f vgl. mit Ex 12, 12. 7, 4f. 6, 6 und aus Nu 3, 13. 8, 17 ergänzen. Und hinwiederum die Angabe des P über die Dauer des Aufenthalts in Aegypten (V. 40f) hat R weiter hinaufgerückt und in die Berichte der andern Quellen, denen er von V. 29—42 folgte, verwoben. Aus allem zusammen ergiebt sich, dass nach P die Passahfeier noch in Aegypten selbst, im Frühlingsmonat und zwar zwischen dem 1. und 10. desselben in Voraussicht des am 15. über die Aegypter zu verhängenden Strafgerichts, die Mazzothfeier aber sammt ergänzenden Bestimmungen über das Passah und Vorläufiges über die Erstgeburten erst nach dem Auszug und am Auszugstag selbst angeordnet wurde, all das in Eröffnungen Gottes an Mose. Die Erzählungen, wie nun Mose dem Volk zunächst noch in Aegypten das Passahgesetz 12, 21—27, dann in Sukkoth am Auszugstag das Mazzothgesetz 13, 3—10 und das Erstgeburtengesetz 13, 11—16 mittheilte und einschärfte, schliessen sich auf den ersten Blick vortrefflich daran an. In Wahrheit aber ist das nur die künstliche Hülle, unter welcher R einige anderswoher genommene Gesetzesdarstellungen mit denen des P zusammenzubringen verstand. Nämlich die Mazzothverordnung 13, 3—10 sowohl als die über die Erstgeburten 13, 11—16 wiederholen nicht etwa nur das bei P von Gott zu Mose Gesagte, sondern geben andere, zum Theil (V. 6. 13) von P abweichende Bestimmungen; Darstellungsweise und Sprache (מִצְרַיִם ohne אֶרֶץ V. 3. 8f. 14, Sklavenhaus 3. 14, Aehrenmonat 4, das Schwören Gottes, die Aufzählung der kenaan. Völker, Land von Milch und Honig 5. 11, גְּבוּל 7, בַּעֲבוּר 8, מָחָר künftig 14) sind gänzlich anders. Da nun weiter in der Auszugsgeschichte 12, 34. 39 wahrscheinlich von J die Vereitlung der Säuerung des Teiges der Israeliten durch die Eile hervorgehoben ist, und dieser so besonders hervorgehobene Umstand eine Folge haben muss, diese aber nur in der dadurch begründeten Sitte, 7 Tage lang zum Andenken an diesen Auszug aus Aegypten Ungesäuertes zu essen, bestehen kann, so ist so gut als sicher, dass die hier 13, 3—10 gegebene Anordnung und Einschärfung des 7tägigen Mazzothfestes aus J stammt, der sie aus Anlass des Auszuges und nach diesem erzählt haben muss. Das Erstgeburtsgesetz V. 11—16, als einfache Fortsetzung von V. 3—10 (ohne ein וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה vor V. 11), muss aus derselben Quelle stammen, zumal es auch die (oben genannten) sprachlichen Zeichen mit demselben theilt, die Wendungen V. 5 u. 11, V. 8 u. 14, V. 9 u. 16 sich völlig gleichen, und besonders das sonst gar nicht vorkommende בְּחֹזֶק יָד V. 3. 14. 16 beiden Stücken gemeinsam ist. Gerade dieses eigenthümliche בְּחֹזֶק יָד (übrigens neben dem bei J gewöhnlichen בְּיָד חֲזָקָה V. 9) u. שָׂגָר V. 12 gibt zugleich an die Hand, dass J, der kein selbständiger Gesetzesschreiber war, sich hier an eine ältere Vorlage anlehnte. Ob auch die Ausdrücke und Bilder V. 9 u. 16 dorther genommen oder erst von J hier eingeführt und in Dt. von hier entlehnt sind, muss dahingestellt bleiben. Unpassend (*Wellh.* Comp.[2] 75f) kann die nachdrückliche Einschärfung dieser 2 hl. Bräuche an dieser Stelle nicht genannt werden,

und zu der Annahme, dass erst R [aus D; so auch *Corn. KS.* a.] oder gar ein deuteronomistischer Bearbeiter das alles von sich aus hier hinzugefügt habe, liegt kein zureichender Grund vor. Ist aber 13, 3—16 mit *Kn. Nöld. Schr. Kay.* von J abzuleiten [doch s. תורה V. 9'], dann ist auch die Entscheidung über den Abschnitt 12, 21—27 erleichtert. Hier nämlich zeigt sich durch die Wendung V. 26f (vgl. 13, 8. 14f) und den Ausdruck עֲבֹדָה 26f (vgl. 13, 5) eine so entschiedene Verwandtschaft mit 13, 3—16, dass man auch hier an J denken muss, den auch die Formeln 24^b und 27^b verrathen [während nach *Kuen.* Einl. 316 V. 21—27 ein Einschub von RD sein soll, jünger als das Deut. und P^2 nahestehend, ohne ein Bestandtheil dieser Urkunde zu sein]. Aber nun den Abschnitt so zu theilen, dass man V. 21—23 dem P, V. 24—27 dem J zuschreibt (*Kn. Schr.*), geht nicht an, nicht bloss wegen זְקֵנָיו V. 21, sondern besonders weil V. 21—23 einige Hauptsachen des Passahgesetzes des P (die Auswahl des Lammes am 10. Tag, die Beschaffenheit desselben und die Art des Essens desselben) ganz verschweigt und nur vom Schlachten und der Verwendung des Blutes desselben handelt, und zwar meist mit anderen Ausdrücken als P. In Wahrheit giebt dieser Abschnitt eine in sich vollständige Passahverordnung, die sich zu 12, 3—13 ebenso verhält wie die Mazzothverordnung 13, 3—10 zu der 12, 14—20 (*Kay.*). Dass in J (selbst in E) eine solche nicht gestanden haben könne und darum diese Passahverordnung als ein jüngerer von R vorgefundener Zusatz zu P zu erachten sei (*Nöld. Wl.*), ist nicht einzusehen: wenn bei P das Erstgeburtsgesetz neben dem Passahgesetz Platz hat, so doch wohl auch bei J, und die Verschonung Israels durch den Würgengel als Grund der Passahfeier war durch die Ueberlieferung längst festgestellt: P sowohl als J schlossen sich damit nur an die hergebrachte Auffassung an. Auch würde man gar nicht einsehen, was ein solcher Zusatz zu der Schrift des P bezweckte. Ob aber in V. 21—23, namentlich $V. 22^b$. 23, R nicht Einiges nach der Eröffnungsrede des Mose an das Volk bei P geändert habe, ist eine Frage, die man aufwerfen, aber nicht sicher beantworten kann. Dagegen ist zu beachten, dass der Anfang von V. 21 und der Schluss von V. 27 nicht genau zusammenstimmen, und es ist sehr wohl möglich, dass R V. 21 Worte des E wiedergibt. Endlich ist es nicht unwahrscheinlich, dass die Ermahnung zur kenaan. Feier des Passah bei J ursprünglich erst hinter der Erzählung des Auszugs (z. B. 13, 3) gestanden hat und nur von R hierher versetzt ist, um alles beisammen zu haben. In der Erzählung der Ereignisse selbst endlich V. 29ff schloss sich R zwar zunächst ebenfalls an J an (vgl. 29f mit 11, 4—6), so jedoch dass er im Fortgang V. 31—33 aus E schöpfte (wie aus dem Widerspruch von V. 31 mit den Angaben des J in 10, 28f. 11, 8 und aus der Uebereinstimmung von V. 32f mit 11, 1 u. 10, 24—26 hervorgeht). Bei V. 34. 39 hinwiederum weisen Ausdrücke (wie מִשְׁאֶרֶת, שִׂמְלֹת, תחמצת) auf J hin (obgleich E als ursprüngliche Quelle des J dadurch nicht ausgeschlossen ist), ebenso bei V. 35f der Umstand, dass die Sache 11, 2f bei E schon gesagt war; nur in $V. 37^b$f. 42 dürfte auch E wieder berücksichtigt sein (s. d.). Im Allgemeinen hat R in

diesem Abschnitt die eigenthümlichen Notizen seiner 3 Quellen ziemlich frei zusammengestellt.

Cap. 12, 1—20 *Die Einsetzung des Passah- und Mazzothfestes* nach P. Noch in Aegypten im Anfang des Frühlingsmonats wird von Gott mit Bezug auf die in der Mitte des Monats zu vollbringende Ausführung Israels dieser Monat zum ersten der Jahresmonate eingesetzt und Folgendes verordnet. „Am 10. dieses Monats sollen die Israeliten, jeder für sich und sein Haus oder bei schwacher Familie mit dem nächsten Nachbar zusammen, ein fehlerfreies, männliches und einjähriges Schaf- oder Ziegenlamm nehmen, bis zum 14. des Monats aufbewahren und an diesem Tag um die Zeit des Sonnenuntergangs schlachten, von dem Blute an die beiden Pfosten und Oberschwelle der Thür ihrer Häuser, in denen sie sich befinden, streichen, dies zum Zeichen für Jahve, damit er bei seinem Durchziehen Aegyptens das Verderben nicht in die israel. Häuser eindringen lasse, dann in der Nacht das Fleisch mit ungesäuertem Backwerk und bittern Kräutern essen, doch nichts davon ungar oder gekocht, sondern alles nebst Kopf Beinen und Eingeweiden gebraten; sie sollen die Mahlzeit gegürtet, beschuhet und mit dem Stabe in der Hand halten und etwaige Reste am Morgen darauf verbrennen V. 1—13. (Dazu wird V. 43—49 noch die Ergänzung hinzugefügt, dass dem Passahlamm kein Bein zerbrochen und nichts davon aus dem Hause gebracht werden sowie dass kein Fremder an der Feier Theil nehmen soll, so lange er nicht beschnitten ist; die Beschneidung soll die unerlässliche Bedingung der Theilnahme sein.) Das Fest des Ungesäuerten soll 7 Tage lang vom 15. bis 21. des Monats begangen und am 1. und 7. Festtag mit Festversammlung und Arbeitslosigkeit gefeiert werden; während der ganzen Festwoche darf es kein gesäuertes sondern nur ungesäuertes Backwerk im Lande geben. Es ist ein Gedächtnissfest. Die Satzung gilt für alle Zeiten V. 14—20“ (*Kn*). — „Ueber das Passahfest vgl. *Bochart* hz. l. 628ff; *Spencer* leg. Hebr. rit. 2, 4; *Bähr* Symb. II. 613ff. 627ff“; die Realwörterb. und die Handb. der Archäologie u. der bibl. Theologie, *Hupfeld* comment. de primitiva et vera festorum apud Hebraeos ratione I—III. 1852ff; *Bachmann* die Festgesetze des Pent. Berl. 1858, *J. Müller* kritischer Versuch über den Ursprung u. die geschichtl. Entwicklung des Passah- u. Mazzothfestes, Bonn 1883 (weitere Literatur s. u. S. 121). „Die rabbinischen Ansichen findet man im talmud. Traktat Pesachim, so wie bei *Hottinger* juris Hebraeorum leges p. 17ff und *Otho* lexicon rabbin. phil. 440ff.“ Ueber den Unterschied der späteren Passahfeier von der hier verzeichneten s. auch *Meyer* de tempp. sacris Hebr. p. 278f. — V. 1. „Die Passah-Verordnung ist das einzige den Hebräern in Aegypten gegebene Gesetz, daher die ausdrückliche Ortsangabe“. Es ist selbstverständlich, dass nach der jetzigen Anordnung der Texte 12, 1ff in der Zeit über 11, 4ff zurückgreift. — V. 2, nicht ein späterer Einschub (*George* die ält. jüd. Feste S. 91) sondern ursprünglich: Erhebung des Frühlingsmonats zum ersten Monat des Jahres. *Dieser Monat* d. i. der gegenwärtige, in dem ich mit euch rede, ist oder sei *euch* (dem Mose und Aaron zunächst, die sie für Israel anordnen sollten, vgl. übrigens אתכם

11, 1) *Monatehaupt*, Anfang der Monate (*Sam.:* הַחֳדָשִׁים), *erster* ist *er euch von den Monaten des Jahres* (לְ als Exponent des Gen.; Ges. § 129, 1, c). „Er heisst beim Vrf. immer *der erste Monat* (V. 18. 40, 2. 17. Le 23, 5. Nu 9, 1. 28, 16. 33, 3), bei den anderen חֹדֶשׁ הָאָבִיב *Aehrenmonat* d. i. Monat, in dem das Getreide Aehren bekommt (13, 4. 23, 15. 34, 18. Dt 16, 1), nach dem Exil *Nisan* (Neh 2, 1. Est 3, 7); er fällt etwa mit unserm April zusammen". Offenbar wird damit ein Gegensatz gegen einen andern Jahresanfang gemacht, schwerlich gegen den der alten „Aegypter, welche ihr Jahr wahrscheinlich zur Zeit der Nilanschwellung (s. zu 7, 21) um die Sommersonnenwende (*Benfey* und *Stern* Monatsnamen S. 229ff; *Lepsius* Chronol. I. 148ff)", nach *Ew.* Alt. S. 454 aber ursprünglich gleichfalls im Frühjahr angefangen haben, sondern gegen den Jahresanfang im Herbst, welcher (Ex 23, 16. 34, 22, vgl. Le 25, 22. Jes 37, 30 u. ö.) wenigstens für alle ökonomische, ja selbst für politische Rechnung bei den Israeliten in Kenaan üblich war, nach welchem auch P in der vormosaischen Zeit (Gen 7, 11) rechnet (s. Gen.[6] S. 130), und welcher wenigstens von der seleucidischen Zeit an für verschiedene syrische Völkerschaften bezeugt ist (*Hier.* ad Ex. 1, 3; *Ideler* Handb. I. 431f; *Chwolsohn* Ssabier II. 175ff) und auch bei den Juden allgemein Eingang fand. Aus diesem Gegensatz folgt aber nicht, dass der Jahresanfang mit dem Frühlingsmonat vor Mose bei den Hebräern gänzlich unbekannt war; andere semitische Völker z. B. die Chaldäer und Assyrer rechneten von Alters her ebenso (*Norris* assyr. dict. I. 50; *Schrader* KAT.[2] 379f), auch die Damascener und Araber von Arabia Petraea fingen ihr Jahr im Frühling an (*Simplicius* ad Aristot. phys. V. p. 205), und leicht kann eine ähnliche Sitte bei den Hebräern von ihren Urzeiten her, wenigstens neben der andern, üblich gewesen sein (s. weiter zu 23, 16). Sei es nun gegenüber von einem blossen Schwanken zwischen beiden Anfangsarten, oder gegenüber von einer ausschliesslichen Herrschaft des Herbstanfangs wird hier der Frühlingsmonat zum Jahresanfang eingesetzt. „Denn in ihm ward Israel frei und selbständig und ging an Jahve über (6, 7); damals nahm es als Volk seinen Anfang. Die Zeit des Auszugs gilt im AT. als die der Geburt Israels (Ho 2, 5. Ez 16, 4). Uebrigens müssen, da das Passahfest und die beiden andern grossen Feste immer auf die Epochen der Erndte trafen, schon die alten nach Mondjahren rechnenden Hebräer das Schaltwesen gekannt und ihr Mondjahr mit dem Sonnenjahr auszugleichen verstanden haben (*Ideler* I. 488f)". Grundlos und ungerechtfertigt ist die Behauptung (*Wellh.* Proll.[4] S. 107), dass die Rechnung nach der Frühlingsära erst im Exil durch den Einfluss der Babylonier von den Israeliten angeeignet worden, weil in vorexilischer Zeit das Kalenderjahr mit dem Herbst angefangen habe (wogegen man mit gleichem Rechte Stellen wie 2 Sa 11, 1. 1 Kg 20, 22. 26, wo für die Feldzüge das Frühjahr als Jahresanfang bezeichnet wird, für den Frühlingsanfang des Jahres anführen könnte) und dass damals erst die Benennung der Monate mit Ordnungszahlen statt der alten Benennung derselben aufgekommen sei, während vielmehr damals die Benennung mit den babyl. Namen aufkam und die Zählung der Monate

mit Zahlen bei der priesterlichen Rechnung nach Mondmonaten unvermeidlich war, weil man in Kenaan nur Eigennamen für Sonnenmonate — אָבִיב, זִו, בּוּל, אֵתָנִים — hatte, die sich mit den Mondmonaten nicht deckten und darum auch nie zur kalendarischen Bestimmung des Monatstages, sondern nur zur ungefähren Bestimmung der Jahreszeit sich verwendet finden. S. Weiteres in *Dillmann's* Abh. „über das Kalenderwesen der Israeliten vor dem babyl. Exil" in MBAW 1881 S. 914—935. — V. 3. Anordnung des Passah, gerichtet an die ganze עֵדָה, die in ihren Vertretern ordnungsmässig zusammengetretene Gemeinde, in Nu 27, 21 deshalb von עֲדַת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל noch unterschieden. Zur Bezeichnung von Israel findet sich עֵדָה nur in P, teils mit dem Gen. ישׂראל V. 6. 19. 47 u. s. oder בני ישׂראל 16, 1f. 9f. 17, 1 u. s., teils mit dem Artikel 16, 22. 34, 31. 38, 25 u. o.; Weiteres s. S. 116 zu V. 6. *„in der Zehne dieses Monats,* wann diese sich vollendet, also am zehnten Tage (Le 16, 29. 23, 27. 25, 9 u. s.) — *da* (*Ew.* § 347, a) sollen sie sich nehmen jeder ein Stück Kleinvieh *nach Vaterhäusern* (s. 6, 14) d. i. „familienweise (vgl. V. 21 למשׁפחתיכם; auch 2 Chr 25, 5. 35, 12), so dass der Kreis der Theilnehmer am Lamm nicht aus frei zusammengetretenen Personen sondern aus den Gliedern einer Familie besteht, *ein Stück Kleinvieh für das Haus,* d. h. immer ein solches für einen Hausvater und dessen Angehörige. Zu בַּיִת vgl. Gen 7, 1. 30, 30. Pr 31, 15. Nach dem Vrf., welcher einfach חִבְּרַת sagt, und keine Ausnahme erwähnt, sollen alle Familienmitglieder Theil nehmen. Nach Einführung der Reinigkeitsgesetze indessen wurden die Unreinen ausgeschlossen und hatten das Passah im 2. Monat nachzufeiern (Nu 9, 10ff). Und als das Passah beim Heiligthum gefeiert wurde (Dt 16, 5f), war nur das Erscheinen der Männer zum Fest vorgeschrieben (23, 17. 34, 23. Dt 16, 16)." Der Befehl, das Thier für den 14. schon am 10. auszuwählen, beruht nicht sowohl auf Zweckmässigkeitsgründen (*Rabb., Boch.* hz. I. 665) z. B. eine rechtzeitige äussere und innere Bereitung für das Passah zu veranlassen, als auf der Bedeutsamkeit des 10. Monatstags als Schlusses der ersten Dekade des Monats oder einer grossen Woche (Gen 24, 55. Le 16, 29; bei den Aegyptern *Lepsius* Chron. I. 132f, bei den Griechen *Ideler* Handb. I. 279f) und auf der Analogie des Vorbereitungstages des 7tägigen Herbstfestes, der auch am 10. des 7. Monats war (Le 23, 27. 25, 9), s. darüber weiter Jos 4, 19 und *Ew.* Alt. 473. (Noch im Islâm hat der *ʿâshûr* oder 10. des Muḥarram eine Heiligkeit und werden am 10. des Du-l-ḥiǵǵeh die Opfer der Pilger geschlachtet.) — V. 4. *und wenn das Haus zu wenig* zahlreich *ist, um zu sein* (*Ges.* § 133, 1A.2) *von* (מִן der Zugehörigkeit, zur Umschreibung des Gen.; vgl. *Ges.* § 119, 3, d, 1) d. i. um zu gehören zu *einem Stück Kleinvieh,* „wenn ein Haus zu wenig Mitglieder hat, um ein solches verzehren zu können — nach der Bestimmung der späteren Juden sollen es nicht weniger als 10 sein Jos. bell. jud. 6, 9, 3; Targ. jer. I — *so soll er,* der Hausvater, *und sein Nachbar, der nächste bei seinem Hause* es, das Lamm, *nehmen nach dem Seelenbetrag,* d. h. nach der Zahl oder unter Berechnung der Personen; *jeden seinem Essen gemäss* (לְפִי wie Gen 47, 12, s. d.) *sollt ihr rechnen auf das* Lamm, d. h. bei

jedem auf das Lamm kommenden Theilnehmer in Anschlag bringen, was er im Essen leistet, z. B. ob es Weiber oder Kinder sind, die weniger essen, oder erwachsene Männer. כסס] nur hier, ist *schneiden, theilen, zählen*, davon מִכְסָה *Betrag* nur noch Le 27, 23, bei P, dageg. masc. מִכְסָ, nur Nu 31, 28. 37—41, in der späteren Bdtg. *Abgabe, Steuer* (s. NDJ. 191 u. 188, vgl. *Driver* JPh XI, 206)". — V. 5. שֶׂה ist an sich das Individuum vom צֹאן, ohne Rücksicht auf Alter und Geschlecht (Dt 14, 4); hier wird sogar ausdrücklich, der Genauigkeit wegen, angegeben, dass es von den Schafen und den Ziegen (die zusammen צֹאן ausmachen) genommen werden könne; vgl. 2 Chr 35, 7. (Aus 2 Chr 35, 7ff. 30, 24 ergiebt sich nicht, dass nach späterer Sitte zwar nicht als Passahthiere wohl aber als Beigabe auch Rinder zugelassen wurden [*Kn.*]; vielmehr sind damit die während der 7 tägigen Passahzeit geschlachteten Privatschlachtopfer gemeint, s. zu Dt 16, 2.) Weiter aber wird hier bestimmt, das Passahthier „soll sein 1) *fehlerfrei*, wie alle Opferthiere Le 22, 17ff, 2) *männlichen* Geschlechts, wie die Brandopferthiere (Le 1, 3. 10), während beim Sünd- und Dankopfer beide Geschlechter vorkommen, 3) בֶּן־שָׁנָה, d. h. nicht: im ersten Lebensjahre stehend, also vom 8. Lebenstage (22, 29. Le 22, 27) an bis zu einem Jahr (*Rabb. Cler. Ros. Baumg.* a.), sondern: *einjährig*, ein Jahr alt, ἐνιαύσιος LXX (vgl. die ähnlichen Fälle Jon 4, 10; Gen 21, 4. Le 12, 3; Le 27, 6. Nu 3, 15ff; Ex 30, 14. Nu 1, 3). Die Einjährigkeit der Lämmer kommt am häufigsten beim Brandopfer vor, doch auch bei andern; s. zu Le 1, 10. 3, 7. 22, 27". — V. 6. „Das herbeigeschaffte Lamm sollen sie bis zum 14. Tage des Monats aufbewahren und dann die ganze Gemeinde, d. h. alle gleichzeitig die Schlachtung vornehmen *zwischen den beiden Abenden* (ebenso Le 23, 5. Nu 9, 3. 5. 11)", d. h. in den Stunden vor und nach Sonnenuntergang (*Raś. Kimch. Hupf. Ew.*). Die Redensart kommt nur bei P vor (ausser den soeben angeführten Stellen noch 16, 12. 29, 39. 41. 30, 8. Nu 28, 4), ist alterthümlich, daher Ex 16, 13. Dt 16, 4. 6 u. Jos 5, 10 durch geläufigere Redensarten ersetzt; sie erklärt sich nach dem ebenso alten צָהֳרַיִם: wie durch den höchsten Sonnenstand Vor- und Nachmittag geschieden werden, so durch Sonnenuntergang die beiden Abendzeiten (*Ew.* Alt. 449; doch vgl. über die Frage, ob es wirklich ursprünglich Dual war, *Strack* S. 139f); das בֵּין aber bezeichnet hier nicht die punktuelle Mitte zwischen beiden (*Hitz.*), wofür „um Sonnenuntergang" gesagt wäre, sondern den ganzen zwischen ihren äussersten Grenzen liegenden Zeitraum. Ueber andere Erklärungen, nämlich der Karaiten, Samaritaner und des IEs. (*Ros. Kn. Kur. Ke.*), welche die Zeit vom Sonnenuntergang bis zum Dunkelwerden, und der Pharisäer und Rabbaniten, welche die Zeit wo sich die Sonne zum Untergange neigt (von 3 Uhr) bis zum Untergange verstehen, s. *Ges.* th. 1065; *Winer* II. 198; *Schürer* Gesch. 2, 234; auch B. Jubil. cap. 49. Aus Ex 16, 13 neben 12 folgt nichts. Im Uebrigen hat dieser Ausdruck noch die ursprüngliche Sitte, den Anfang des bürgerlichen Tags vom Morgen an zu rechnen (s. zu Gen 1, 5), zu seiner Voraussetzung; im andern Fall wäre er zu unbestimmt, weil nicht gesagt wäre, ob der Abend, mit dem der 14. anfängt, oder der, mit dem er schliesst, zu verstehen sei (s. V. 18).

Auch der stehenden Bezeichnung des Passahtags als des 14. Monatstags (Le 23, 5. Nu 9, 3. 28, 16. Jos 5, 10. Ez 45, 21. 2 Chr 30, 15. 35, 1) liegt jene selbe Voraussetzung zu Grund (vgl. Jos 5, 11); auf dem Standpunkt derer, welche der Rechnung von Abend zu Abend folgten, konnte jene Bezeichnung beibehalten werden, wenn wirklich die Schlachtung noch vor den Abend im engern Sinn fiel; aber es erklärt sich auch, warum später Passah und Mazzoth immer mehr zu einem Fest zusammengezogen wurden Dt 16, 1ff. Ez 45, 21—24. Marc. 14, 12. Die Schlachtung besorgte, so lange das Passah ein häusliches Opfer blieb, ohne Zweifel der Hausvater oder sein Stellvertreter, unterstützt von den Seinigen; über die Schlachtung in der Zeit, da sie am Heiligthum vollzogen wurde, s. zu 2 Chr 30, 17. 35, 6. 11. Esr 6, 20. קְהַל עֲדַת] wie Nu 14, 5. עֵדָה ist der obrigkeitlich gegliederte Gemeindebestand, der möglicherweise nur durch seinen Ausschuss vertreten war; קָהָל ist die *Versammlung* (entweder der עֵדָה oder ihrer Vertreter oder auch Männer Weiber Kinder Fremde u. s. f.), alle die auf Berufung sich zusammen finden' (vgl. die ähnlichen, jedoch nicht ganz zutreffenden Definitionen bei *Ph. A. Nordell* in Hebraica III (1887). S. 129—135; s. noch *Driver* JPh. XI. 216). — V. 7. Von dem Blut des Thieres sollen sie nehmen und an die beiden Pfosten und die Oberschwelle der Thür thun, an den Häusern, worin sie die Mahlzeit halten; an diese, nicht etwa in Ermangelung eines Altars und stellvertretend für diesen (*Kn.*), sondern (nach V. 13) um den Eingang zum Haus und damit das Haus selbst samt denen, die drin sind, als durch das Opfer gereinigt, geweiht und dem Verderben unzugänglich zu bezeichnen. Es ist nicht nöthig, darin einen Hinweis zu sehen, dass man sich [ursprünglich] den Schutz der Hausgötter, die dort ihre Stelle hatten (nach Ex 21, 2—6), verschaffen resp. erhalten wollte (gegen die Pest, s. u. S. 121f); so *Kay.-Marti* AtTh. 38. (Noch heute besprengen die sinaitischen Beduinen bei der Einweihung eines neuen Hauses die Thüre und Vorderseite desselben mit dem Blut des beim Einweihungsfest geschlachteten Bockes, *Arconati Visconti* diario di un viaggio in Arabia Petrea 1875 S. 215; ebenso werden im Ḥiǵâz bei einem Neubau die Ecken des Gebäudes mit dem Blute des Opferthieres besprengt; weitere Literatur s. bei *Now.* Arch. II. 149.) — V. 8f. „In dieser Nacht" (nicht in der gegenwärtigen *Hupf.* I. 20, sondern in der durch V. 6 bestimmten) „vom 14. und 15. Tage sollen sie das Fleisch verzehren, aber davon nicht essen נָא *Rohes, Ungares*" und nicht בָּשֹׁל מְבֻשָּׁל בַּמַּיִם im Wasser gargemachtes Gares, d. h. *Gekochtes* (vgl. 2 Chr 35, 13), sondern das ganze Fleisch als צְלִי אֵשׁ *am Feuer gebratenes.* Das Verbot des נָא hängt wohl mit dem Verbot des Blutes (Le 7, 26, vgl. den Ausdruck חַי *roh* im Targ. u. 1 Sa 2, 15) zusammen (*Kn.*); an blosses „halbgar" (*Boch. Cler.*) ist hier schwerlich zu denken. Das Braten (worauf aber Dt 16, 7 keinen Werth legt), doch wohl Braten am Spiesse, nicht in Bratöfen (*Rabb.* bei *Reland.* ant. sacr. III, 6, 18) muss, da das vom Menschen zu geniessende Opferfleisch sonst gekocht wurde (29, 31. Le 6, 21. 8, 31. Nu 6, 19. 1 Sa 2, 13ff. Sach 14, 21. Ez 46, 20. 24), einen besondern Grund haben, nicht in der Aehnlichkeit des Bratens mit dem Verbrennen des Brand-

opfers (*Kn.*), nicht darin, dass später (als ob es sich hier nicht vielmehr um die älteste Sitte handelte!) das Kochen aus der Mode gekommen und die vornehmere Sitte des Bratens allgemeiner geworden sei (! *Wellh.* Proll.[4] 68), auch nicht in der grössern Schnelligkeit, Einfachheit und Leichtigkeit dieser Zubereitungsweise (*Ros. Win. Bär. Hofm.*), eher darin, dass bei dieser Bereitung eine Zerlegung des Thieres nicht erfordert und die Zersetzung des Fleisches mit einer andern Substanz verhütet wurde (*Baumg. Kur. Ke.*), am wahrscheinlichsten in der Rücksicht auf das Fett, welches in diesem Fall herabträufelnd wie bei andern Opfern vom Feuer verzehrt wurde (Le 7, 23. 25. 3, 17). ראשו וגו׳] *seinen Kopf nebst seinen Beinen und seinem Innern*, d. h. es ganz (als ein solches, an welchem Kopf, Beine und Inneres noch sind); also im Zusammenhang: sondern als gebratenes es ganz. Dass man wie beim Brandopfer (29, 17. Le 1, 8f. 12f. 8, 20f. 9, 13f) Kopf Beine und Inneres ablösen soll (*Cler. Kn.*), liegt so wenig in der Stelle, dass vielmehr das Gegentheil geboten wird, vgl. noch V. 46. Nu 9, 12. Die Reinigung der Eingeweide dagegen und die Absonderung der nicht essbaren Theile derselben verstand sich von selbst. Ueber כְּרָעַיִם und קֶרֶב s. zu Le 1, 9, und zu עַל *über, dazu hinzu, mitsammt* vgl. 35, 22. Nu 9, 11. 1 Sa 14, 32, auch Gen 32, 12. „Die Praep. kommt in dieser Bedeutung besonders häufig in den Opfervorschriften vor Le 2, 2. 16. 3, 4. 10. 15. 4, 9. 11. 7, 4. 23, 20". Durch diese Verordnung wurde zwar auch die Profanirung einzelner Theile des Thieres verhütet (*Hupf.* I. 26), aber zugleich soll durch die Ganzheit des zur Mahlzeit vorgesetzten Lammes hervortreten, wie dieses Opfer als eines für alle die am Mahle Theilnehmenden, als für eine einzige Gemeinschaft gültig sei. Als Zukost werden wie Nu 9, 11 bestimmt מְצוֹת *ungesäuerte Brode* (s. zu V. 20), von Sauerteig nicht verunreinigte, reine, daher hier bei diesem Mahl der Reinen erfordert, um so mehr, als das Passah in den Anfang des 15. Tags, d. i. des 1. Mazzothtages hineinreichte. „Als Zukost werden auch, wie Nu 9, 11, מְרֹרִים bestimmt, d. i. Bitteres, Bitterkräuter (Thr 3, 15)"; wörtl.: *als Braten und ungesäuerte Brode*, d. h. mit ung. Broden *zu bittern Kräutern sollen sie es essen;* das עַל, LXX ἐπὶ c. Gen., Peš. Vulg. *cum* hat keinen wesentlich andern Sinn als V. 9, und bedeutet nicht (*Ke.*) *auf Grundlage von* (s. Nu 9, 11). „Man hat wohl mit M. Pesach. 2, 6 an verschiedene bittere Kräuter zu denken; LXX und *Gr.Ven.: πικρίδες, Vulg.:* lactuca agrestis (*Onk. Sam. Syr. Arab.* behalten das hebr. Wort bei). Die *πικρίς* war einerlei mit der *lactuca silvestris.* Denn wo Aristot. h. a. 9, 6 jene hat, nennt Plin. 8, 41 diese und beschreibt dann 19, 38. 21, 65. 22, 31 die *picris* als eine sehr bittere Art der lactuca. Nach Apulej. de herb. 31 hiess die *lactuca silvatica* auch *thridax agria, hieracion, aspidelon, picris* und bei den Aegyptern *iobusos* (ⲓⲱⲃ ⲏⲥⲱⲱⲥ). Darnach bezeichnete מרורים den *wilden Lattich.* Dagegen versteht Dioscorid. 2, 160 unter *πικρίς* die wilde *σέρις*, welche auch *χιχώριον* heisst; ähnlich Theophr. h. plant. 7, 11; dann wäre *intubus, intubum* der Römer gemeint, also die *wilde Endivie*, welche bittere Wurzeln hat (Verg. georg. 1, 120), *cichorium*, das zu Ende des Frühlings und Anfangs Sommers in Aegypten

hervorkam (Plin. 19, 39. 20, 29. 61. 21, 52). Die Araber wenden ihr مُرَّيْر und يَمْرُور auf Scorzonera, Picris, Sonchus, Hieracium und Leontopodon (lauter cichoracei oder syngenesia) an (*Forsk.* Fl. p. LXXII. CXVIII. 143), auch auf Centaurea (p. LXXIV. 152). Bei arab. Schriftstellern wird مرورية von wilder Endivie und bitterem Lattich gebraucht. S. weiter *Bochart* hz. I. 695f [u. *Löw* Aram. Pflanzennamen Nr. 195]. Uebrigens sind Lattich und Endivie in Aegypten und Syrien einheimisch, s. *Forsk.* Fl. p. LV. LVIII; *Hasselq.* 542. 555; *Russell* Aleppo I. 113f. II 180f (nach ihm gibt es in Syrien im Winter bis Ende März Endivien, im April und Mai Lattich)". Dass die Bitterkräuter dem die מִנְחָה begleitenden (Lev. 2) Weihrauch entsprechen sollen (*Kn.*), ist eine grundlose Vorstellung. Sie sollen das einfache Mahl würzen, wohlschmeckender machen, vielleicht mit Anspielung auf die (1, 14) bittern Leiden des Volks in Aegypten (*Raš.*), aus denen es nun erlöst werden soll. — V. 10. Die Vorschrift, nichts von dem Fleisch bis zum Morgen übrig zu lassen, sondern das dann (nicht: am zweiten Morgen, *Targ. jer.* I, *Raš.*) noch Uebrige mit Feuer zu verbrennen, nämlich um es vor Verwendung zu einer andern Mahlzeit und vor jeder Entweihung zu sichern, ist eine für fast alle Opfermahlzeiten geltende Vorschrift, s. zu Le 7, 15. 17. 4, 12. Uebrigens folgt hieraus, dass nach P der Auszug nicht vor dem „Morgen" statt haben soll (s. Nu 33, 3), vgl. V. 22. Der Zusatz der LXX zu diesem V., aus V. 46 genommen, hat keinen kritischen Werth. — V. 11. „Die Theilnehmer sollen in reisefertigem Zustand essen, also mit heraufgegürteten und um die Hüften zusammengehaltenen Kleidern wie beim Laufenden und Eilenden (1 Kg 18, 46. 2 Kg 4, 29), die Füsse bekleidet mit Sandalen, wie man sie auf Ausgängen und Reisen führte, im Zimmer aber auszog (Jos 9, 5. 13. AG 12, 8), und mit dem Stabe in der Hand, überhaupt בְּחִפָּזוֹן *in ängstlicher Eile*, in einer Haltung wie sie besorgten Eilenden eigen ist (wiederholt Dt 16, 3. Jes 52, 12). Nach P war das Fortziehen allerdings eine eilige Flucht (s. zu 6, 11). Sie konnte auch misslingen". Dass die Bestimmungen dieses Verses bloss für das Passah in Aegypten gelten (*Targ. jer.* I, *Rabb.*, *Str.*), ist vom Vrf. mit nichts angedeutet. [פסח הוא לה׳] hiemit erst spricht er den Namen aus, den diese ganze Feier (Le 23, 5) führen soll, und wie diese Worte eine Art Unterschrift zu V. 3—11 sind, so leiten sie zugleich zu V. 12f hinüber, wo die Bedeutung der Feier und der Name selbst erklärt werden (willkührlich und falsch *George* S. 93: mit בחפזון wolle der Vrf. den Namen פסח erklären). Der Dativ ליהוה aber bedeutet ein von Jahve verordnetes und ihm zu haltendes oder ihm heiliges פסח, wie in den ähnlichen Fällen V. 27. 20, 10. 32, 5 (*Ros.*). — V. 12f erklären nun, wozu das alles verordnet wird, und können darum unmöglich späterer Einschub sein (*Hupf.*; gegen ihn *Bachmann* S. 18ff). V. 12. „In der Passahnacht will Jahve durch Aegypten ziehen, alles Erstgeborne vom Menschen bis zum Vieh umbringen (s. V. 29) und an allen Göttern Aegyptens Gerichte (6, 6. 7, 4) üben"; das Letztere ebenso Nu 33, 4 und nur bei diesem

Vrf. (und kann schon darum V. 11—13 nicht mit *Kays.* für einen aus J genommenen Einschub erklärt werden). Die Stelle des P, worin diese Gerichte über die Götter erzählt und beschrieben waren, ist nicht erhalten. Unpassend erinnert man daran, dass unter den geschlagenen erstgebornen Thieren auch heilige oder göttlich verehrte gewesen sein mögen (*JDMich.*, *Kn.*, *Ke.*), denn es heisst ja „über *alle* Götter"; auch an bloss mittelbare Erweisung der Unmacht der Götter erlaubt der Ausdruck nicht zu denken. Auf Vernichtung der Götzen durch Feuer rathet B. Jubil. c. 48, auf Um- und Einsturz der Götter-Bilder und Tempel *Hieron.* ep. ad Fabiolam, *Targ. jer.* I, *Cler.* (unter Berufung auf 1 Sa 5, 3f. Jes. 19, 1). „Auch die Propheten in ihren Drohungen gegen Aegypten reden gern von Ahndungen an dessen Gottheiten Jes 19, 1. Jer 43, 13. 46, 25. Ez 30, 13. Dies erinnert an die Mythe von Typhon, der die semitischen Hyksos vertritt, vor dem die äg. Götter ihre Kränze ablegten, sich versteckten, Thiergestalt annahmen (Athen. 15, 25 p. 680; *Plut.* Is. 72; *Apollod.* 1, 6, 3; *Ovid.* metam. 5, 325 ff; *Hygin.* Fab. 196), oder daran, wie Amenophis, von den Palästinern bedroht, die Götterbilder verbergen liess und die heiligen Thiere mit sich nach Aethiopien nahm (Jos. c. Ap. 1, 26)". — V. 13. Das Blut soll ihnen zum Zeichen sein an den Häusern, worin sie sind, nämlich nicht ein Gewährleistungszeichen, durch welches sie im Glauben an ihre Rettung bestärkt würden (*Boch.*, *Bähr*, *Ke.*), sondern ein ihnen zu gut kommendes (לָכֶם Dat. comm.) äusseres Abzeichen davon, dass sie Gereinigte oder Versöhnte sind, und Gott will, das Blut oder dieses Zeichen sehend (Gen 9, 16), verschonend an ihnen vorübergehen, und nicht wird unter ihnen oder gegen sie geschehen ein *Verderbensschlag*, ein Schlag oder eine Plage zum Verderben. Nämlich נֶגֶף לְמַשְׁחִית könnte an sich auch *Schlag eines Verderbers* bedeuten. Da aber nach P Gott selbst den Schlag verübt, und er auch sonst die Engel nicht einzumischen pflegt, so ist die Fassung *Verderben* (Pr 18, 9. Ez 5, 16; *Ew.* § 160, c u. e) vorzuziehen. "בְּהַכֹּתִי ב] wann ich schlage, d. h. Niederlage anrichte (2 Sa 23, 10. 24, 17) in Aegyptenland. פָּסַח] *vorübergehen* (vgl. תְּפֶסַח *Uebergang*), mit עַל *an* etwas schonend *vorübergehen* (V. 23. 27), ohne עַל i. S. v. *verschonen* (Jes 31, 5), wie auch עָבַר mit בְּ vom Verschonen steht (Am 7, 8. 8, 2); verschieden von פסח = arab. فسح *hinken* Qal 1 Kg 18, 21 u. Pi. V. 26 (spöttisch für *tanzen*, wenn es nicht hier das andere פסח, = *vorüber-*, *herumgehen* sc. um den Altar, ist), auch Niph. *lahm werden* 2 Sa 4, 4, vgl. adj. פִּסֵּחַ *lahm*. Daher פֶּסַח *Vorübergang*, ὑπέρβασις Aq. V. 11, ὑπερβασία Jos. ant. 2, 14, 6, im Sinne von *Verschonung*. Das Wort steht bald vom Passahfest (Le 23, 5. Nu 28, 16. 33, 3), bald vom Passahthier (V. 21. Dt. 16, 2. 2 Chr 35, 1. 6 ff)". Willkührlich macht *George* S. 239 aus פֶּסַח ein Fest der Erinnerung an den *Uebergang* über das rothe Meer; und nach *Reuss* Gesch. d. A. T. § 58 hätte פֶּסַח den Uebergang ins (neue) Frühjahr bezeichnet. — Sinn und Bedeutung des Passah bei P ist nach dieser Beschreibung klar. Obwohl er es ein Opfer hier nicht ausdrücklich nennt, so weisen doch die V. 5 und 10 gegebenen Verordnungen, ferner der Gebrauch des Blutes und die davon gehaltene Mahlzeit auf

seinen Opfercharakter hin; Nu. 9, 7. 13 wird es ein קָרְבָּן, und Ex 12, 27. 34, 25 ein זֶבַח genannt. Mit Unrecht haben (aus dogmatischen Gründen) die meisten der älteren protest. Theologen, noch zuletzt (wenigstens für das äg. Passah) *Hofm.* Schriftb.[2] II, 1. 270f das bestritten. Aber allerdings ist es ein Opfer eigener Art und kann keiner der gesetzlich vorgeschriebenen Opferarten, am allerwenigsten dem Brandopfer (*Kn.*) zugeordnet werden. An das Sühn- (*Baur, v. Leng., Ew.*) oder besser Weihe- und Reinigungsopfer erinnert der Gebrauch, der von seinem Blut gemacht wird, an die Dankopfer (*Bähr Hupf. Kal. Del.* u. a.) die damit veranstaltete Mahlzeit, aber gänzlich verschieden von allen ist es als ein rein häusliches Opfer, ohne Heiligthum, Altar und Priester, und selbst in späterer Zeit, als es durch die Centralisation des gesammten Opferwesens nach dem Tempel verlegt und bezüglich des Blutes und Fettes wie andere Opfer behandelt wurde (2 Chr. 30; Dt 16, 1ff; 2 Kg 23, 21f; 2 Chr 35, 1—19), blieb es durch die daran geknüpfte eigenthümliche Mahlzeit eigenartig. Nach P ist es zur Erzielung der Verschonung der israelitischen Häuser (beziehungsweise der Erstgeburten darin) bei der Erwürgung der ägyptischen Erstgeburten eingesetzt. Dieser Zweck ist aus V. 12f offenbar, und wird auch durch 13, 1f bestätigt; es ist ganz gegen den Text, wenn *Kn.*, weil *Philo* vit. Mos. p. 169 M., und *Orig.* c. Cels. 8 p. 392 es τὰ διαβατήρια, d. i. Opfer beim Zug in ein anderes Land nennen, daraus ein beim Uebergang aus der Herrschaft der Aegypter in die Jahve's und beim Antritt des Auszuges ihm gebrachtes Bitt- und Verehrungsopfer macht, dem erst in der Folge eine mnemonische Beziehung auf die Verschonung Israels bei der Erwürgung der Erstgeburt und der Name Passah beigelegt worden sei. Inwiefern das Opfer die Erreichung jenes Zwecks vermitteln könne, darüber spricht sich P hier so wenig, wie bei andern Opfern aus. Da aber das Blut an den Thüren den Israeliten Verschonung von der Plage erwirkt, so muss ihm sühnende und weihende Kraft zukommen (s. Le 14, 25. Ex 29, 20f. 24, 8 u. vgl. auch, unten V. 22, den Ysop), und da auf die Mahlzeit, das Essen aller Glieder jedes Hauses von dem einen und ganzen Lamm so grosser Nachdruck gelegt wird, so muss auch dieses Mahl, nach Analogie der sonstigen Opfermahle, in Betracht kommen als ein Mahl, durch welches den Essenden die geschehene Versöhnung und Weihe incorporirt und die verschonende Gnade Gottes von ihnen angeeignet wird; und endlich, da die ganze Gemeinde (V. 6) in ihren einzelnen Häusern dieses Opfer und Mahl vollzieht, wird sie als ganze dieser Wohlthat theilhaftig, wogegen von einem priesterlichen Charakter, der ihr dadurch verliehen würde (*Hupf.* I. 24f), nichts angedeutet ist. Von einer jährlichen Wiederholung dieser Feier sagt P hier nichts (s. indessen V. 24); aber schon aus dem ergänzenden Zusatz V. 43ff (s. weiter Nu 9, 1ff) folgt mit Sicherheit, dass die Vorschrift eine bleibende Vorschrift sein soll. Auch hat man nicht das mindeste Recht zu der Behauptung, der Vrf. wolle einige der dabei zu beobachtenden Gebräuche, z. B. V. 3 oder V. 11, oder gar die häusliche Feier bloss für Aegypten vorschreiben: seine ganze Art, die Gesetze über die geltenden Bräuche wo möglich an bestimmte historische Veranlassungen anzuknüpfen, spricht dagegen, und von einer Ab-

änderung der hier gegebenen Vorschriften liest man weder V. 43ff noch Le 23 und Nu 9 etwas. Es ist über allen Zweifel erhaben, dass nach P, wie nach J (V. 24), das Passahopfer auch fortan ein häusliches Opfer bleiben sollte; aber wie nach J (s. zu V. 21—27) so muss auch nach ihm dem späteren Passah der Charakter einer mnemonischen Feier der einmal geschehenen Verschonung und Erlösung, einer jährlich neuen dankenden Aneignung derselben zugekommen sein. Auf der andern Seite steht aber auch fest, dass P das Passah als einen von Mose neu eingesetzten Brauch darstellt. Er thut nur dasselbe, was er bei allen andern Opfern und sonstigen Bräuchen auch thut; er stellt sie einfach als mosaisches Recht hin; dass sie grossentheils in älteren Bräuchen wurzeln, würde man aus ihm nicht erfahren, wenn man es nicht sonst woher wüsste. So ist's auch hier. Dass es schon ein vormosaisches Passah gab, erfahren wir aus V. 21 (E, oder J?) und können es aus den Sitten anderer semitischer Völker schliessen (*Ew.* Alt. 463ff). Ueber Sinn und Bedeutung dieses vormosaischen Passah sind schon sehr mannigfaltige Vermuthungen aufgestellt worden, z. B. es soll sein (*Redslob* die bibl. Angaben über die Stiftung der Passahfeier Hamb. 1856) ein in der Nacht vor dem Auszug der Hirten auf die Triften gefeiertes *Hutfest*, oder (*v. Bohlen* Genes. Einl. S. 140f; *Vatke* bibl. Theol. I. 492ff; *Lengerke* Kena. I. 381. 422) Fest des *Uebergangs* der Sonne und ihres Eintritts in das Zeichen des Widders, oder (*EMeier* hbr. WWB. 494) Fest des Durchbruchs der Frühlingssonne (vgl. noch o. S. 119 zu V. 13). Zutreffender erkannten darin *FCBaur* (Tüb. Zeitschr. 1832. S. 40ff) und *Ewald* (Zeitschr. f. K. M. III. 1840 S. 424ff; Alt.[3] S. 466ff) jener ein mit dem Frühlingsfest der alten Welt in Verbindung stehendes Sühnopfer, das Gott statt der männlichen Erstgeburt gebracht wurde, dieser ein häusliches Reinigungs- und Versöhnungsopfer, welches beim Eintritt in den Frühling jedes Haus für seine eigene Verschonung darbrachte. Auch nach *H. Schultz* (AtTh.[5] 136) liegt hier wohl ein uralter Gebrauch aus dem Stadium der Naturreligion vor, wobei die Verbindung mit den Erstlingsopfern und die bitteren Kräuter an alte Natursühne erinnern, ebenso wie das Bestreichen der Thürpfosten mit Blut, das dieses Blut den Hausgenossen gewissermassen zueignet, an die alte, bei den Arabern noch viel mehr erhaltene Sitte, im Opfermahl das Blut des Opfers Gott und den Theilnehmern am Cultus gemeinsam zuzutheilen und so eine sacramentale Gemeinschaft herzustellen. Dagegen wäre nach *Wellh.* (Proll.[4] S. 358 vgl. S. 86ff. 99ff, *Smend* At. Rel. 127; s. auch *Rob. Smith* Rel. of the Sem.[2] 406ff, 415f. 464f, der noch daran erinnert, dass in Arabien das Weidvieh im Frühjahr wirft) das Passah ursprünglich das Opferfest der Erstlinge des Viehes im Frühling gewesen (vgl. S. 139), in welchem Falle der mit dem Passahfest verbundene Sinn einer jährlichen Sühnfeier secundär sein würde. Da jedoch bei dieser Auffassung die mit der Passahfeier verbundenen Riten nicht erklärt werden, so nehmen andere (z. B. *Kayser-Marti* AtTh.[2] 38. 47. 224) an, dass umgekehrt die Opferung der Erstlinge des Viehes erst später mit dem Passah combinirt wurde, und dass es ursprünglich eine Feier gewesen sei, durch die man sein Haus in Zeiten der Pest vor

jedem Schaden sichern wollte, indem man durch den Blutritus (s. noch o. S. 116) sich in die engste Verbindung und Gemeinschaft mit seiner Gottheit brachte, durch die man sich vor jeder Gefahr sicher glaubte, die also besonders in Pestzeiten von Nöthen war (vgl. den beduinischen Brauch, in Zeiten von Viehseuchen die Kameele an Nacken und Seite mit dem Blute des Schlachtopfers zum Schutze der Heerde zu bestreichen).

V. 14—20 über das Mazzothfest. V. 14. „Dieser Tag soll den Israeliten sein zur *Erinnerung*, d. h. zu einer Gedenkzeit, welche sie als Festzeit dem Jahve feiern, als eine *ewige Satzung*, d. h. als eine für immer festgesetzte Feierzeit." *dieser Tag*] kann nicht auf den Passahtag, den 14. (*Bachm. Ke.*) gehen, der auf dem Standpunkt dieser Kapitel, wo Passah und Mazzoth bestimmt unterschieden werden, nicht חַג heissen kann (s. zu 34, 25), sondern nur auf den 15., den Auszugtag, in dessen voraufgehender Nacht die Tödtung der äg. Erstgeburt erfolgte, oder den ersten Mazzothtag. Dann aber fällt auf, dass er, obwohl vorher nicht genannt, doch mit הַיּוֹם הַזֶּה eingeführt ist. Das kann nicht ursprünglich sein: es könnte zwischen V. 13 und 14 etwas von R weggelassen sein, aber da man ein *Gedächtnissfest* nicht einsetzt vor dem Ereigniss selbst, dessen Gedächtniss gefeiert werden soll, und da V. 17 der Auszug als ein schon geschehener erwähnt ist, so ist so gut als gewiss, dass erst R dieses Mazzothgesetz hieher versetzt hat (weil er nach dem Auszug das Gesetz von J bringen wollte) und es einst bei P eine andere Stelle gehabt hat, näml. hinter der Erzählung des Gerichts über die Aegypter und der Ausführung aus Aegypten (s. *Hupf.* I. 17f), mit der Einleitung: „und Gott sprach zu M.: dieser Tag sei euch u. s. w. (s. weiter zu V. 50). לְדֹרֹתֵיכֶם] *nach euern Geschlechtern*, nach der Reihenfolge eurer nach einander kommenden Generationen (16, 32f. Le 22, 3. 23, 43. Nu 9, 10. 15, 14), also wohl zu unterscheiden von לְמִשְׁפְּחֹתֵיכֶם. „Diese, dem P besonders geläufige und meist mit חֻקַּת עוֹלָם verbundene Formel steht immer bei Bestimmungen, die für alle Zukunft in Israel gelten sollen (Gen 17, 7. 9. 12. Ex 12, 17. 42. 30, 10. 31. 31, 13. 16. Le 3, 17. 17, 7. 23, 14 u. s. w.; vgl. V. 42). Sie kommt auch vor von den einzelnen Generationen einer Familie z. B. der Aaroniden (27, 21. 30, 21. 40, 15. Le 7, 36. 10, 9 u. s. w.). — V. 15. Mit diesem Tag soll auch das Ungesäuerte beginnen und 7 Tage dauern". אַךְ] *jedoch* (s. 31, 13. Le 23, 27. 39. Nu 1, 49) *am ersten sollt ihr aufhören lassen den Sauerteig aus euren Häusern*, d. h. soll er zu Ende und aus euren Häusern beseitigt sein; da nach V. 19 die 7 Tage lang kein Sauerteig in einem Hause gefunden werden soll, so muss er eigentlich schon den Tag vorher fortgeschafft werden; es ist also zum Ausdruck zu vergleichen Gen 2, 2 (*IEs. Kn.*). Dass der Satz hier an unrechter Stelle stehe (*Hupf.*), kann man nicht beweisen, denn מֵיּוֹם וגו׳ gehört zunächst zu כָּל-אֹכֵל חָמֵץ. נִכְרְתָה] s. zu Gen 17, 14 (vgl. *Diestel* die relig. Delikte in JPTh. V S. 297 ff). „Das כִּי führt den Nachsatz zu dem vorhergehenden Cas. abs. ein wie V. 19. 30, 38. Le 17, 10." — V. 16. „Am 1. und 7. Tage auch Festversammlung und Arbeitsruhe". מִקְרָא קֹדֶשׁ] nicht: Verkündigung einer hl. Feier (*Vitr.*), auch nicht: Zusammenberufung zu hl. Zweck (*Kn.*), auch nicht: öffentlicher Feiertag

(*Mitchell* in JBL. VIII [1888 f]. S. 159 ff), sondern *heilige Versammlung*, denn מִקְרָא ist die (auf die Nu. 10, 2—10 angegebene Weise) zusammenberufene Versammlung selbst Jes 1, 13, und קדשׁ umschreibt, wie gewöhnlich nach Sachwörtern, das Adj. heilig. „Gemeint ist, im Gegensatz zu der weltlichen Volksversammlung, die Versammlung beim Heiligthum, um den religiösen Gebräuchen beizuwohnen und durch diese Theilnahme Gott zu verehren. Der Ausdruck geht nicht auf das Wallfahrten an den Ort des Heiligthums, sondern auf die Versammlung der am hl. Ort Befindlichen, welche in der mosaischen Zeit allerdings das ganze Volk waren". Er findet sich im AT. nur bei P, näml. Le 23. Nu 28 f, so wie Jes 1, 13. 4, 5. — „Die Geschäftsruhe braucht keine gänzliche zu sein; es darf gemacht werden, *was gegessen wird von jeglicher Seele*, d. h. die Speisen dürfen bereitet werden, welche die Personen brauchen. Am Sabbath und Versöhnungstag war jedes Geschäft verboten, auch Feueranmachen, Kochen und Backen (16, 23. 35, 3), an den andern Festtagen bloss jedes Arbeitsgeschäft (s. auch Le 23, 7). Zu לְ beim Pass. s. Gen 14, 19"; Ges. § 121, 3. — V. 17. Nachdem er die einzelnen zur Feier gehörigen Bestimmungen vorgetragen, kehrt er noch einmal zurück zur Einschärfung des für dieses Fest am meisten charakteristischen Aktes, des Mazzothessens. Man soll *beobachten die Mazzoth* (*Sam.* und LXX חַמִּצְוֹת, vgl. V. 24), d. h. sie achtsam einhalten, weil Gott an eben (Gen 7, 13. 17, 23. 26) diesem Tag die Heerschaaren der Israeliten (6, 26) aus Aegypten geführt hat. Zum Verständniss dieser Begründung vgl. V. 14ª לְזִכָּרוֹן: im Mazzothessen soll das Gedächtniss der Ausführung gefeiert werden, und an diesem Tag sollen sie gegessen werden, weil das der Auszugtag ist. Ueber das Perf. הוֹצֵאתִי vgl. zu V. 14 (auch 13, 3); dabei ist anzunehmen, dass das Gesetz ursprünglich am Auszugtag gegeben wurde. Ueber 17ᵇ vgl. zu V. 14 u. S. 109 f. — V. 18. Genaue Angabe der Dauer des Festes nach Monat und Monatstagen. בָּרִאשׁן] *am ersten* nicht: Tag (*Ke.*), sondern *Monat*. Das Uebrige erklärt sich (wie Le 23, 32) daraus, dass während im gemeinen Leben die Tage von Morgen zu Morgen gezählt wurden (s. zu V. 6), nach der genaueren priesterlichen Rechnung der dies civilis schon mit dem vorhergehenden Abend begann und also auch mit dem Abend des natürlichen Tages schloss. — V. 19 mit leichten Aenderungen wie V. 15. מַחֲמֶצֶת] hier u. V. 20, eig. *Säuerndes*, d. i. Sauerschmeckendes. *James Death* the beer of the Bible. Lond. 1887 will beweisen, dass mit מחמצת das bei den niedern Volksklassen in Aegypten noch heute beliebte Bier (būza, bez. bûzā) gemeint, also schon damals Bier gebraut worden sei (was er als Beweis für die Geschichtlichkeit der Erzählung geltend machen will!). Neu hinzugefügt: an Fremdlingen und Einheimischen, s. V. 49; und über das die einzelnen Theile anführende בְּ s. zu Gen 7, 21. — V. 20. Im ganzen Lande soll nichts Gesäuertes sondern nur Ungesäuertes gegessen werden. *in allen euren Wohnsitzen*] an allen Orten des isr. Landes (betr. 10, 23 u. Gen 36, 43 s. S. 105 u. Gen.⁶ 390). P gebraucht diese Formel auch sonst immer, wo es sich um etwas handelt, was nicht bloss beim Heiligthum sondern im ganzen Land zur Vollziehung kommen soll 35, 3. Le 3, 17. 7, 26. 23, 3. 14. 21. 31. Nu 35, 29 (*Kn.*). מַצּוֹת]

„vom Sing. מַצָּה (Le 2, 5) geben LXX u. *Gr. Ven.* ἄζυμα, *Theod.* Ri 6, 20 ἄζυμοι sc. ἄρτοι (s. *Field* zu Ex 29, 2) u. *Vulg. azymi panes, azyma,* d. i. Ungesäuertes, dagegen die *Targg., Peš. Sam.* ܦܛܝܪܐ und Arabb. فطير." Das aram. פַּטִּיר, das die Araber in ihre Sprache aufgenommen haben, bedeutet *frei, unvermischt, lauter.* Auch von מַצָּה ist (vgl. مُصَاص und مُصَّة) „der Grundbegriff *Reines, Lauteres,* wie seit *Boch.* hz. I. 689f die meisten Neueren annehmen; mehr empfiehlt sich die Vergleichung mit مزّ *geschmacklos sein* (vgl. مُزّ *grün, unreif*), dem gegenüber auch die Ableitung von מצץ *saugen,* wonach מַצָּה zunächst s. v. a. *das Ausgesogene,* d. i. *das Saftlose, Dürre,* sein würde (*Fleischer* in Levy's NhWB. III, 315), zu entlegen erscheint. Die Erklärung durch *Süsses* (*Ges., Maur.*) ist unerweislich. Der Gegensatz dazu ist חָמֵץ *Gesäuertes,* welches als verdorben, faul und unrein galt und daher nicht (Le 2, 11) auf Jahve's Altar kommen durfte, so wenig als das Süsse, welches ebenfalls Gährungskraft hat. — Warum die Erlösung aus Aegypten durch siebentägiges Mazzothessen gefeiert werden soll, erklärt P nicht. Die Motive, welche V. 34. 39 bei J und wieder anders in Dt 16, 3 beigebracht werden, können nicht ohne weiteres als das Ursprüngliche gelten oder dem P unterlegt werden. Da aber nach P (V. 8) schon in der Passahnacht von den durch das Passahopfer Versöhnten und Gereinigten Mazzoth, d. h. reines lauteres Brod zum Fleisch gegessen werden soll, so kann man, hieran anknüpfend, auf indirectem Wege den Gedanken finden, dass auch an den Gedenktagen der Erlösung aus Aegypten das Volk durch das Mazzothessen sich jedes Jahr auf's Neue als das frisch in die Gnade Gottes aufgenommene, reine und heilige (aber darum noch nicht priesterliche, wie *Hupf.* I. 22f meint, indem er das Gesetz der Priesterweihe Ex 29, 2. 23 vgl. 30—32 herbeizieht, denn dort ist Mazzoth s. v. a. Altarbrod) Gottesvolk fühlen und darstellen soll; auch die so dringend eingeschärfte Fortschaffung des Sauerteigs in dieser Zeit, der dann als das Zeichen des Unreinen und Verunreinigenden in Betracht kommt, erklärt sich so, s. noch 1 Cor 5, 7f (s. *Bähr* II. 630; *Ew.* Alt. 475f; *Kur. Ke.* a.). Allein wenn auch mit der Zeit aus dem Festbrauche sich solche höhere geistige Deutung entwickelt hat, so ist doch der Ursprung des Brauches damit noch nicht erklärt, sofern die Idee der Reinheit auch durch manche andere Bräuche hätte ebensogut dargestellt werden können; und wenn auch in sämmtlichen Mazzothgesetzen (Ex c. 12. 13. 23, 15. Dt 16) ausser Le 23, 6ff nur die historische, nicht die agrarische Bedeutung des Festes zum Ausdruck kommt, so ist es doch höchst unwahrscheinlich, dass die letztere erst eine nachträglich hinzugekommene sei. „Man muss den ursprünglichen Sinn auf anderem Wege suchen. Offenbar hat das Ungesäuerte, wie schon *Ew.* Alt. 465f (zum Theil auch *George* S. 224ff) angenommen, eine Beziehung zur Erndte. Nach Jos 5, 11 haben die Israeliten nach ihrem Einzug in Kenaan am Tage nachdem sie Passah gehalten, am 15. des 1. Monats, Ungesäuertes und Geröstetes von der Frucht des Landes gegessen. Ihr erster Genuss von

der Erndte, am Anfang derselben, bestand nicht in gesäuertem Brod, sondern in Ungesäuertem und Geröstetem. Während für das Wochenfest am Ende der Erndte gesäuerte Brode als Opfergabe bestimmt werden (Le 23, 17), zeichnet sich das Mazzothfest am Anfang der Erndte durch das Ungesäuerte aus. Man genoss im Anfang der Erndte die Frucht in roherer Form (vgl. Le 2, 14), wie man auch Gott am ersten Erntefest eine Garbe, und erst am Schlussfest der Erndte Brode weihte (Le 23, 10. 17). Aus solcher Sitte (vgl. zu Le 23, 14) mag der Brauch entstanden sein, am Fest der Erndteeröffnung ungesäuertes Backwerk zu geniessen, ursprünglich wohl nur von neuem Getreide, mit der Zeit auch vom alten. Bereits das mos. Gesetz lässt dies ganz frei und musste es auch, da um die Mitte des 1. Monats nur hie und da neue Frucht zu Gebot stand (s. zu Le 23, 10). In diese Zeit des Erndteanfangs in Kenaan fiel nun aber auch der Auszug aus Aegypten, durch den Israel zum Eigenthumsvolke Gottes gemacht wurde. Diese Zeit der grössten göttlichen Wohlthat und Auszeichnung musste den Israeliten besonders heilig sein und festlich von ihnen begangen, der ihr angehörende Genuss des Ungesäuerten aber zum Festgebrauch erhoben werden. Daher die oft wiederholte Bestimmung, im Aehrenmonat sei Israel aus Aegypten geführt worden und solle deshalb Ungesäuertes essen (13, 4f. 23, 15. 34, 18. Dt 16, 1. 3); daher die strenge Einschärfung des Ungesäuerten, welches nicht einem blossen Erndtefest sondern zugleich einem theokratischen Gedenkfest galt, und deshalb zur Erinnerung an das ägyptische Elend auch לֶחֶם עֹנִי Dt 16, 3 genannt wurde" (vgl. hierzu auch *Wl.* Proll.[4] 100). Dass auch die Fremdlinge bei Strafe der Ausrottung zur Haltung dieses Brauches herbeigezogen werden (nicht aber zum Passah), davon liegt der Grund nicht in der minder ausschliesslich theokratischen Bedeutung der Mazzoth (*Kn.*), sondern darin, dass im ganzen Umfang der Wohnbezirke Israels kein Sauerteig und Gesäuertes sein soll. Natürlich kann, wenn dies der Ursprung des Ungesäuerten ist, dieser Brauch erst in Kenaan entstanden sein (im Gegensatz zum Passah, das ein vormosaisches Frühlingsfest ist, s. o. S. 121); von einer Feier desselben in Aegypten ist nirgends die Rede (s. im Gegentheil 13, 5ff; auch bei P ist das Mazzothfest deutlich ein Gedächtnissfest und für die Zeit ihres Wohnens im Lande bestimmt 12, 14. 20). Weiteres s. NDJ. 311ff zu Dt 16, 1—8.

V. 21—27 *die Verkündigung der Passahvorschrift an die Israeliten* nach (E) J, u. V. 28 kurzer Bericht über die Vollziehung derselben nach P. Sicher hat auch P erzählend bemerkt, wie nun Mose den Befehl Gottes dem Volk übermittelt habe, woran sich dann V. 28 als Schluss anreihte. Aber V. 21—27 kann diese Erzählung des P nicht sein (s. S. 111). 'Dass V. 21—24 ein eigenes (älteres) Passahgesetz enthalte, sucht jetzt auch Dr. *Klein* JPTh. VII. 667 (in einem Aufsatz über die Totaphoth) zu beweisen'; er nimmt an, dass der Verf. von V. 1—10 das Stück V. 21—24 vor sich hatte und nach ihm arbeitete. — V. 21. Mose beruft die Aeltesten Israels und befiehlt ihnen, hinzuziehen und familienweise sich mit Kleinvieh zu versehen und das Passah zu schlachten. וּקְחוּ] wie 3, 16. 18. 4, 29. (17, 6. 18, 12. 19, 7)

bei E zum Theil von J angeeignet. מִשְׁכוּ] kann kaum anders als mit LXX *Vulg. Onk.* vom *Hinziehen* wie Ri 4, 6. 20, 37. Hi 21, 33 verstanden werden, jedoch nicht im Sinne eines einfachen לְכוּ, sondern um auszudrücken, sie sollen sich nun fortbegeben, jeder nach seinem Wohnort und zu seinen Leuten (schon als Vorbereitung zum Auszug). Man kann nicht sagen, dass diese Weisung den Befehl Gottes V. 3ff in der Hauptsache wiedergebe: denn weder wie viel Stück Vieh auf eine Familie kommen, und wie diese Thiere beschaffen sein sollen, noch auch von der Auswahl am 10. des Monats ist etwas gesagt. Ausserdem ist mit הַפֶּסַח das Passah als etwas dem Volk schon Bekanntes vorausgesetzt (anders V. 11), womit stimmt, dass bei E und J das Volk zur *Festfeier* in der Wüste entlassen sein will (3, 18. 5, 3. 8, 21ff. 10, 8ff u. 24ff, besonders 10, 9 u. 5, 1). Es scheint also der Sinn des V.: gehet jetzt nur fort und schlachtet das Passah! das eigentliche Neue, was ihnen geboten wird, kommt erst V. 22f. — V. 22. Sie sollen ein Bündel, d. i. Büschel Ysop nehmen, dieses in das Blut im Becken tauchen und vermittelst desselben von dem Blut an die Oberschwelle und die Thürpfosten bringen (spritzen? oder streichen *Str.*?); sie selbst aber sollen bis zum Morgen nicht zur Hausthüre herausgehen. Das Letztere, „damit sie nicht vom Verderben ergriffen werden, auch das göttliche Gericht nicht sehen (Gen 19, 17. 32, 31 u. 16, 14, s. d.). Den Ysop brauchte man bei Entsündigungen und Reinigungen (s. Le 14, 4ff, s. z. St.); er passt hier bei einem Zeichen, welches Gott zu gnädiger Verschonung dienen und sein Verderben abhalten soll (V. 13). סַף] ist hier nicht *Schwelle* (LXX *Vulg.*), da man das Blut eines Opfers gewiss nicht auf die Schwelle laufen liess, sondern, wie oft, ein Gefäss, etwa das *Becken* Sach 12, 2“. Wenn V. 21 die Bestimmungen des P verschwieg, so bestimmt umgekehrt dieser V. viel genauer, was V. 7 unbestimmt gelassen ist; auch die Ausdrücke sind andere. Von dem Essen des Fleisches u. s. w. wird gar nichts gesagt. Das עַד־בֹּקֶר widerspricht nicht den sonstigen Angaben (s. zu V. 42). — V. 23. Zweck der Bestreichung der Thürpfosten und der Oberschwelle mit dem Passahblut, übereinstimmend mit V. 12f, nur dass hier und V. 27 bloss ein Schlagen נָגַף (7, 27) der Aegypter, nicht speciell die Erschlagung der Erstgeburt namhaft gemacht wird. Auch scheint הַמַּשְׁחִית wegen des von ihm ausgesagten Eintretens in die Häuser hier nicht wie V. 13 als *Verderben* (*Kn.*) sondern als *der Verderber* aufzufassen und also wie 2 Sa 24, 16 (vgl. Jes 37, 36) als Würgengel zu verstehen zu sein, der als Werkzeug Gottes dessen Willen ausführt, ohne dass darum der Schlag aufhörte, ein Schlag Gottes selbst (V. 27) zu sein. — V. 24. Ueber die Frage, ob V. 24—27[a] nicht erst von R aus einer andern Stelle hierher versetzt seien, s. o. S. 111. Es wird befohlen, dies auch in alle Zukunft als eine Satzung, einen gesetzmässigen Brauch zu halten. Wenngleich הַדָּבָר הַזֶּה diese Sache oder diese Vorschrift nicht bloss auf V. 22, sondern auf ganz V. 21—23 geht, so kann doch unmöglich V. 22 (das eigentlich Neue, was hier befohlen wird) davon ausgenommen werden, bloss um mit Dt 16, 1ff eine Uebereinstimmung herzustellen. Vielmehr, noch viel ausdrücklicher als bei P, wird hier die häusliche Feier des Passah und

die Bestreichung der Thürpfosten und der Oberschwelle der Häuser als eine auch für alle Zukunft gültige Vorschrift dargestellt. Den Einfall, dass die Sitte, Passah im Haus zu schlachten, erst durch das Exil aufgekommen sei (*George* 237f. *Graf* gesch. Büch. 34), weist selbst *Kalisch* Lev. II. 498 als eine Verkehrtheit zurück. — עד־עולם] „wie 14, 13. Gen 13, 15. Jos 4, 7. 14, 9. P würde das ihm geläufige חָק־עוֹלָם oder עוֹלָם חֻקַּת haben". Zu bemerken ist auch die 2 p. Sing., wie in den ältesten Gesetzesformeln. — V. 25—27. Ermahnung, künftighin (Formel wie Le 14, 34. 19, 23. 23, 10. 25, 2 u. ö.) bei der Feier dieses Brauches in Kenaan die Kinder über Ursprung und Sinn desselben zu belehren, um so das Andenken an Gottes Verschonungsthat fort und fort zu erhalten. *was dieser Dienst euch?* was bezweckt ihr damit? (zu der 2 p. Pl. vgl. Dt 6, 20 אתכם). עֲבֹדָה] *Gottesdienst*, hier ein einzelner *gottesdienstlicher Brauch*, eine einzelne von Gott geforderte und vom Volk zu leistende hl. Uebung, nur hier V. 26 u. 13, 5 in diesem Sinn. Sie sollen es für ein זֶבַח פֶּסַח (s. V. 13) *ein Passahopfer*, und zwar ein mit einer Opfermahlzeit verbundenes (זֶבַח) erklären, gefeiert *dem Jahve*, ihm zu Ehren u. s. w. In den Angeredeten ist Israel überhaupt angeredet, und davon, dass nur Josua und Kaleb in das Land Kenaan gelangen werden, ist hier abgesehen (*Kn.*). Die Wendung von der Belehrung der Kinder ist P fremd, findet sich aber ebenso 13, 14. Dt 6, 20. Jos 4, 6. 21, vgl. auch Ex 13, 8. Dt 4, 9. בנ־בו] Ges. § 61, 1. קדד והשתחוה] wie 4, 31. 34, 8. Gen 24, 26. 48. 43, 28. Nu 22, 31; vgl. NDJ. 625. Das Volk nahm anbetend die Verheissung der Verschonung und den Befehl entgegen. Das הָעָם stimmt nicht genau zu כל־זקני ישראל V. 21, s. darüber oben S. 111 und den ähnlichen Fall 19, 7f. — V. 28 nach P, wie namentlich das umständliche כֵּן עָשׂוּ lehrt, vgl. 7, 6. Gen 6, 22 u. s. [nicht J, s. NDJ. 657]. An das Nächstvorhergehende (V. 24—27) schliesst sich's nicht gut an, doch s. V. 50.

V. 29—42 Bericht *über die Erschlagung der Erstgeburten* in Aegypten und den daran sich schliessenden *Auszug Israels*, von R aus JEP zusammengesetzt. V. 29 nach J, vgl. 11, 4f. ויהוה הכה] *Jahve hatte erschlagen — da stand auf* V. 30. בחצי הלילה] bezieht sich in seinem jetzigen Zusammenhang auf die Passahnacht, von der V. 12 (22f) ausdrücklich die Rede war, bei J aber ursprünglich auf die 11, 4 dem Pharao genannte Mitternacht. Zur Nachtzeit durchzieht (V. 12. 23) Gott Aegypten, vgl. Jes 37, 36. „Wenn Nu 3, 13. 8, 17 der יום genannt wird, so ist damit nicht die Tageszeit, sondern der natürliche Tag oder vielmehr die Zeit des Ereignisses gemeint. שֹׁבֵי] sonst *Gefangenschaft, Gefangene*, hier vom Einzelnen. Statt desselben ist 11, 5 die Mühlmagd genannt. Der Vrf. wechselt, da er nur im Allgemeinen die Erstgebornen vom Höchsten bis zum Niedrigsten zusammenfassen will. בֵּית הַבּוֹר] *Haus des Lochs*, d. i. Gefängnisshaus" wie Jer 37, 16 u. בּוֹר Jes 24, 22; s. zu Gen 39, 20. — Man hat auch für diese letzte entscheidende Plage, die ohne Frage von allen 3 Quellenschriften und allgemein in der Sage erzählt wurde, den Anknüpfungspunkt in eigenthümlich ägyptischen Verhältnissen gesucht, und also an die Pest gedacht, welche von den ältesten Zeiten bis heute eine Hauptheimath in Aegypten gehabt hat. „Manetho

erwähnt eine solche Seuche schon für die Zeit der ersten Dynastie (Syncell. I. 101. 103 Bonn.), Hecataeus eine etwas spätere (Diod. Sic. 40), Thucyd. 2, 48 eine aus seiner Zeit, die aus Aethiopien nach Aegypten gekommen war, und Procop. bell. Pers. 2, 22. Euagr. h. e. 4, 29. Barhebr. chron. ed. Bedjan p. 80 eine aus dem 6. christl. Jahrhundert. Damit trifft das AT. zusammen 5, 3. 9, 15. Jer 44, 13". Am. 4, 10. Auch die Nachrichten der Neueren stimmen dazu und geben zugleich als ihre Zeit an: die Zeit des Winters (*Pruner* Kr. 419; *Volney* R. I. 197; *Scholz* R. 103), den Februar und die Zeit der heissen Winde (*Pococke* Morg. I. 306f; *Wittmann* II. 276), März (*Legh* 113), Februar März April (*Bruce* III. 715), April (*Sonnini* I. 277), März bis Mai, doch auch schon Januar und Februar (*Tobler* Lustreise I. 137), die Zeit nach dem Winterregen im Frühling (*Ehrenberg* Reisen in Aeg. I, 2 S. 144), das Frühjahr und die Zeit der Chamsinwinde (*Lane* Sit. I. 3); welche die eigentliche Zeit der Krankheiten (*Prosp. Alpin.* med. Aeg. 1, 7; *Thevenot* I. 375) und die schlimmste Zeit der Pest in Aegypten ist, wenn sie gerade da ist (*Schubert* II. 138f). Mit dieser Zeit des Chamsin (s. zu 10, 23) trifft auch die Erzählung zusammen, wenn sie das Sterben der Erstgeburten in die Mitte des 1. Monats, d. i. etwa April setzt. Auch das Verschontbleiben der Hebräer hat seinen Anknüpfungspunkt, sofern diese der Masse nach nicht im eigentlichen Aegypten wohnten (s. zu 1, 7); die Pest verschont manche Gegenden, z. B. die Wüsten (*Pruner* 419); ebenso das Mitsterben des Viehs: über Hundepest s. *Hartmann* Afr. I. 68; im Jahr 1834 gingen der Pest Seuchen unter den Hausthieren voran, die fast alle Hunde wegrafften (*Döbel* Wanderungen II. 205), nach *Kn.* Aber die Plage ist doch durch ihre momentane Plötzlichkeit sowie durch die Angabe, dass sie nur die Erstgeburten unter Menschen und Vieh, und zwar diese alle weggerafft habe, völlig in das Gebiet des Uebernatürlichen gerückt, und ist diese bestimmte Gestalt der Sage offenbar erst entstanden durch Rückwirkung theils des israelitischen Frühlingsopfers des Passah, durch welches die gnädige Verschonung des Hauses und namentlich der Erstgebornen (12, 13. 23) darin erzielt wurde, während die Aegypter sich solcher Wohlthat nicht erfreuten, theils der israelitischen Heiligung der Erstgeburt an Gott. „Die Erstgeburten gehörten dem Jahve und waren ihm geweihte Opfer (13, 2). Unter diesen Gesichtspunkt fallen auch die umgekommenen Aegypter; sie fielen, damit Jahve's Erlösungsplan zu Stande käme und dienten den göttlichen Zwecken; sie waren Opfer, welche Jahve sich aus den Aegyptern nahm und seinem Plane weihte; sie setzten sich in der Sage zu den Gott geweihten Erstgebornen um". S. noch o. S. 121 zu 12, 13 und u. S. 139 zu 13, 1. — V. 30 nach J. וַיָּקָם] Fortsetzung zu וַיְהִי V. 29. „Die Aegypter stehen in der Nacht von ihren Lagern auf und erheben ein grosses Klaggeschrei (11, 6), indem es kein Haus gibt, worin kein Todter wäre. Die Angabe ist nicht genau sondern als verallgemeinernde Rede zu nehmen wie Jes 57, 1. Jer 5, 1. Mi 7, 2", vgl. o. zu 7, 22. 9, 6. 25. — V. 31—33 nach J. Pharao lässt Mose und Aaron, deren Gott er das Verderben zuschreibt, rufen und heisst sie sofort auszuziehen (צְאוּ mit Dag. f. conj.; Ges. § 20, 2a 2A.) und das besprochene Jahve-

fest (3, 18) feiern und auch ihr Vieh dazu mitzunehmen. Die Aegypter drängen sie sogar fort. Da ויקרא nicht וישלח ist, so steht V. 31 mit 10, 28f. 11, 8 bei J nicht im Einklang, und kann aus einem veränderten Entschluss Pharao's nicht erklärt werden, denn auch Mose (10, 29) hat gesagt, er werde Pharao's Angesicht nicht mehr sehen. Aber auch V. 32, der deutlich auf 10, 25f Rückbezug nimmt, muss aus E sein (vgl. כָּלָה 11, 1). Nur mit עִבְרוּ V. 31 scheint R die Formel des J gewählt zu haben und wird auch ולאהרון dem R angehören (s. zu 8, 4. 8. 21 u. s. w.). *und segnet auch mich*] nicht etwa zum Abschied (*Ke.*), sondern: „wie ihr bei der Feier gute Wünsche für euch an Jahve richtet, damit er euch nicht mit Pest oder Krieg treffe (5, 3), so thut das auch für mich, damit er das Unheil nicht andauern lasse und nicht noch mehr Verderben verhänge. Dies verlangt der König für die ertheilte Genehmigung der Festfeier". Die Frage, ob hier Ph. nur zu einer zeitweiligen Entfernung (*Kn.*) oder zu einem Auszug auf Nimmerwiederkehr (*Kur. Ke.*) die Erlaubniss ertheilt habe, wird allerdings zu Gunsten der ersten Ansicht zu beantworten sein, da sonst V. 31^{b} und 32 gänzlich überflüssig wäre. „Auch die Beisätze כַּאֲשֶׁר דִּבַּרְתֶּם (fehlt in LXX) und כְּדַבֶּרְכֶם deuten das an", und aus 14, 5 folgt nicht das Gegentheil. Zu בָּרַךְ vgl. Nu 6, 23. Ps 129, 8. Auch V. 33 stammt wohl ursprünglich aus E (s. 6, 1 u. 11, 1), wenn der Satz auch von J (הָיָה) angeeignet sein mag. *und Aegypten* (der Landes- und Volksname hier fem.; Ges. § 122, 3a A.) *war stark gegen das Volk*, lag ihm hart an, drängte es stark (חָזַק mit עַל, vgl. Ez 3, 14 *überwältigen*), *zu eilen sie zu entlassen*, sie eilends zu entlassen oder fortzuschicken, weil sie dachten sie wären alle des Todes, wenn Israel noch länger wider seinen Willen im Lande zurückgehalten würde (vgl. 10, 7). — V. 34 (wie 39) aus J (vielleicht nach E, doch fehlt ein Beweis dafür). So gedrängt müssen die Israeliten aufbrechen, noch ehe sie die Zehrung auf den Weg, an deren Zubereitung sie eben waren, bereitet hatten. „Sie nehmen ihren Teig, noch ehe er gesäuert ist, ihre Backschüsseln eingepackt in ihre Gewänder auf ihre Schultern und tragen sie; erst auf der ersten Station verbacken sie V. 39 den Teig zu ungesäuerten Kuchen. מִשְׁאֶרֶת] ist das *Gährgefäss* (vgl. שְׂאֹר *Sauerteig*, weshalb viell. unrichtige Ueberlieferung für מִשְׁאֶרֶת vorliegt, was *Geiger* S. 382f auch für מַמְשֶׁרֶת 2 Sa 13, 9 lesen möchte, wo aber wohl מַמְשֶׁרֶת das urspr. Textwort ist); es entspricht nicht unserem Backtrog, sondern ist das hölzerne Gefäss, welches von den Arabern zum Brodmachen gebraucht wird und statt einer breiten Schüssel dient (*Pococke* Morgenl. I. 291), also etwa *Backschüssel* (7, 28 bei J; Dt 28, 5. 17). Wie die Hebräer ihr Obergewand (Ruth 3, 15. 2 Kg 4, 39), so brauchen jetzt die Morgenländer ihren Ḥaik und Burnus statt eines Sackes, um etwas darin zu tragen (*Shaw* R. 197; *Höst* Marokos S. 116). Der Vrf. und mit ihm (wohl auch) Dt 16, 3 will mit dieser Angabe offenbar die Entstehung der Mazzoth am ersten Feste erklären", allerdings nicht geradezu im Widerspruch mit 12, 15—20 bei P (denn jener Befehl an Mose ist auch nach R, der ihn aus einer andern Stelle dorthin versetzt hat, noch nicht von Mose dem Volk bekannt gemacht), aber doch wenig zusammenstimmend mit dem Mazzothessen beim Passah-

mahl nach P (V. 8), ja überhaupt mit dem Passahessen in dieser Nacht, „weil sie da nicht mit Teigbereitung sich befasst haben werden. Auch erklärt sich das 7tägige Fest des Ungesäuerten nicht wohl aus einem solchen Nebenumstand, sondern muss einen andern Anlass haben (worüber zu V. 20). Der Vrf. gibt mit dieser Angabe schwerlich Geschichtliches". — V. 35f wird von R, wahrscheinlich nach J (denn bei E war das schon 11, 2f erwähnt; vgl. auch die שְׁמָלוֹת wie 3, 22), in einem nachholenden Satz mit voraufgestelltem Subj., in welchem das Perf. die relative Vergangenheit ausdrückt, hinzugefügt: „Die Israeliten hatten nach dem Worte Mose's (3, 22. 11, 2) gethan und von den Aegyptern silberne und goldene Geräthe, so wie Kleider bittend verlangt, und auch erhalten, da Gott ihnen die Geneigtheit der Aegypter zuwandte. וַיַּשְׁאִלֻם] eig. *und sie liessen sie bitten*, d. h. die Aegypter wiesen die Bittenden nicht ab, willfahrten den Bittenden"; nicht: sie hiessen sie noch mehreres bitten (*Raš.*), auch nicht: *sie liehen ihnen* (LXX *Vulg.*), was das Hiph. auch 1 Sa 1, 28 nicht bedeutet. „In welchem besonderen Sinn das *Bitten* und das *Gewähren* gemeint sei, muss immer der Zusammenhang lehren. וינצלו וגו'] eig. *und sie zogen die Aegypter aus*, d. h. machten eine Beute an ihnen, indem sie ihnen die verlangten Dinge entzogen", s. zu 3, 22. „Die hier erzählte Sache wird noch erwähnt Ps 105, 37. Sap. 10, 17" (schwerlich Gen 15, 14; s. u. zu V. 38b) „und hat in alter und neuer Zeit grossen Anstoss gegeben (*Daumer* über Entwendung des äg. Eigenthums. Nürnb. 1833), zumal als eine von Mose, ja von Gott selbst angeordnete, daher auch sehr verschiedene Erklärungsversuche erfahren; eine Uebersicht derselben gibt *Reinke* Beitr. z. Erkl. d. AT. III. 147—269" (auch *Hengstenberg* Beitr. II. 507ff. *Kurtz* II. 133ff). Der Anstoss, den man daran nahm, dass 3, 22. 11, 2f. 12, 35f ein betrügliches Entleihen und absichtliches Entwenden fremden Eigenthums als von Gott anbefohlen und von den Israeliten ausgeführt erzählt sei, und zu dessen Lösung die Alten zum Theil sehr sonderbare Versuche machten, ist zwar durch die genauere Exegese insoweit gehoben, als erkannt wurde, dass an sich שׁאל nicht *entlehnen*, הִשְׁאִיל nicht *darleihen* und נָצַל nicht *entwenden* bedeutet. Andererseits kann aber die Ansicht, dass die Aegypter mit dem Bewusstsein, die Israeliten kehren nicht wieder (indem sie also gewusst hätten, dass die Festfeier nur ein Vorwand sei), in Folge göttlicher Einwirkung auf ihre Gemüther, den Israeliten das Erbetene *geschenkt* haben (*Jos.* ant. 2, 14, 6; *Cler. Dath. Ros. Kanne* bibl. Untersuch. II. 267ff; *Hengst. Kur.*, *Reinke* 238ff, *Ke.*; so noch *André* l'esclavage chez les anciens Hébreux 1892, p. 113f, der dieses „Geschenk" mit der Aussteuer vergleicht, die man nach Dt 15, 12ff den freigewordenen Sklaven geben musste) nicht als textgemäss zugelassen werden, weil in diesem Falle, wenn es sich nur um Davonnehmen des Geschenkten handelte, der Ausdruck נָצַל (3, 22. 12, 36) unstatthaft wäre. „In Wahrheit hat nach EJ Mose von Ph. immer nur die Entlassung des Volks zur Festfeier in der Wüste verlangt; die königliche Genehmigung war nur eine solche des Abzugs zur Festfeier (V. 31f), wie auch das Nachsetzen lehrt, als man die wahre Absicht Mose's erkannt hatte". Und selbst wenn V. 31f die Bewilligung Pharao's im

letzten Augenblick auf Entlassung für immer gelautet hätte, so war doch das V. 35f Berichtete schon vorher geschehen. Was aber die Israeliten betrifft, so „war ihnen eröffnet worden, dass sie befreit und nach Kenaan geführt werden sollen (4, 30f. 3, 17); sie kannten das wahre Ziel des Zuges, wie es die Aegypter nicht kannten", oder konnten es doch kennen. Demnach wird auch die Auskunft wenigstens nicht durchaus zutreffend sein, „die Israeliten hätten mit dem Vorsatz des Zurückgebens geborgt, dann aber vom wortbrüchigen Ph. verfolgt und bekriegt das Geborgte nach Kriegsrecht behalten (*JDMich.*, *Baumg.*, *Köster* Erläut. der hl. Schrift S. 26f; *Leng.* Ken. I. 424f; *Ew.*[3] II. 94ff)", und es kann auch *Kn.* sich auf den Text berufen, wenn er das Verfahren der Israeliten als eine Unredlichkeit bezeichnet, die der Vrf. vom Standpunkt einer minder geläuterten Moral als sittlich zulässig erachtet habe. Aber des letzteren Vergleich ihres unwahren Vorgebens mit den unwahren Angaben im Munde der Patriarchen (Gen 12, 13. 20, 2. 13) trifft insofern nicht zu, als diese von den Vrff. nicht gebilligt sind, jenes aber als auf göttliche Anweisung geschehen dargestellt wird. Vielmehr ist anzuerkennen, dass obgleich der schliessliche Erfolg der Beraubung der Aegypter dem Mose von Anfang an in Aussicht gestellt ist (3, 22), dieselbe darum nicht auch als Absicht in den Sinn der bittenden Israeliten aufgenommen gewesen sein muss, diese vielmehr einfach dem Befehle zu bitten (11, 2) folgten, und im Uebrigen darauf hinzuweisen, dass es sich hier nicht um das Verhältniss von Person zu Person, sondern von Volk zu Volk handelt, wo selbst die Anwendung der List erträglicher erscheint, zumal wenn der Kampf gegen dasselbe, wie hier von Seiten Gottes, schon eröffnet ist. In Wahrheit ist der Grundgedanke der Erzählung doch der: Gott in seinem Kampf für den Unterdrückten und gegen den Unterdrücker bringt es vermöge seiner Allmachtsgerichte dahin, dass der Feind nicht nur die bisher verweigerte Entlassung zur Festfeier gewähren, sondern sein Volk auf dessen Bitte hin auch noch willig zur Feier ausrüsten und ihm schliesslich diese Ausrüstungsgegenstände sogar als „gerechte Beute (daher וַיְנַצְּלוּ)" überlassen muss, „auch wohl als Lohn für lange und grosse Dienste" (*B. Jubil.* c. 48; *Philo* vit. Mos. I. p. 103 M.; *Clem.* Al. strom. I. p. 345; *Iren.* adv. haer. 4, 49; *Epiphan.* ancor. 113; *Theodoret.* quae. 23 ad Exod.; *Tert.* adv. Marc. 2, 20; *Brent. Grot. Pisc.*, *Hess* Gesch. Mos. I. 112f u. a.), und „als theilweisen Ersatz für das, was die Hebräer in Aeg. zurückliessen" (*Sponsel* von der den Kindern Israel angeschuldigten Dieberei Schwab. 1777; *Justi* verm. Abhandl. II. 258ff u. a.). *Kn.* — V. 37. Abzug von Ra'mses nach Sukkoth, über welche Orte s. zu 1, 11. 14, 2. Das 1. Glied könnte seinem Inhalt nach wohl aus P stammen vgl. Nu 33, 5, aber nicht seiner Form nach (da P für סְכֹתָה gesagt hätte וַיַּחֲנוּ בְּסֻכֹּת), und nicht seiner Stellung nach, da P schwerlich vor dem V. 41 Gesagten das erzählt hat. Vielmehr beruht die Angabe wohl auf J und hat R aus P מֵרַעְמְסֵס hinzugefügt. Das zweite Glied mit רַגְלִי (Nu 11, 21) und mit dem Plur. גְּבָרִים (10, 11. Jos 7, 14. 17f) weist auf EJ hin (*Kn.*). „Ueber die Zahl von ungefähr 600 000 Männern, welche zu Fusse gingen, während die Weiber und Kinder auf Lastthieren sassen (Gen 31, 17. 46, 5) s. zu Nu 1f. בַּת]

hier wie 10, 10. 24. Gen 43, 8. 47, 12 von den Familien incl. der Weiber, sonst ohne diese z. B. Gen 34, 29. 45, 19. 46, 5". — V. 38 [E bez. J, s. NDJ. 616 u. 624]. „Mit den Israeliten zieht auch עֵרֶב רַב *vieles Gemisch* (s. zu 8, 20), d. i. eine zahlreiche Menge verschiedener Menschen, also Leute verschiedener Völker z. B. Aegypter (Le 24, 10), Araber, Reste der Hyksos, welche mit den Hebräern Aegypten verlassen". Diese Nachricht auch Nu 11, 4, und Aehnliches Dt 29, 10. Jos 8, 35. Die Angabe V.[b] zugleich mit Rückbeziehung auf Gen 15, 14. כָּבֵד] vgl. 8, 20. 10, 14. Gen 50, 9 bei J. — V. 39. „Auf dieser ersten Station verbäckt man den mitgenommenen Teig zu ungesäuerten Kuchen, worüber zu V. 34". גֹּרְשׁוּ מִמִּצְרַיִם] vgl. 11, 1; LXX und *Sam.*: גֵּרְשׁוּם מִצְרַיִם, worüber *Geiger* Urschr. S. 349. התמהמה] Gen 19, 16. 43, 10 bei J; s. NDJ. 625. צֵדָה] vgl. زَاد ܙܘܕܐ זְוָדָא, *Lebensmittel* (vgl. phön. צד *Cerealien*), *Reisezehrung*, hat mit צוד *jagen* nichts zu thun. — V. 40f. „Eine Nachricht über den Aufenthalt der Israeliten in Aegypten, welche als chronologische Angabe, so wie nach der Breite des Ausdrucks und den Wörtern עֶצֶם und צְבָאוֹת (s. zu 6, 26) dem P zuzusprechen ist" (wogegen sie nach *Kuen.* Einl. 317 erst von einem späten Diaskeuasten stammt, weil P 6, 13ff u. Gen 15, 16 [doch s. Gen[6] 246] die vierte Generation ausziehen lässt; s. auch u. S. 134f). „Sie hat aber grosse Schwierigkeit. Der Zeitraum von Abrahams Einwanderung in Kenaan bis zu Jacobs Auswanderung nach Aegypten beträgt (Gen 12, 4. 21, 5. 25, 26. 47, 9) 215 Jahre, mithin gerade halb so viel als der Aufenthalt der Nachkommen Jacobs in Aegypten. Mit den vorliegenden 430 Jahren stimmt Ez 4, 5f, wenn er die Sünden Israel's und Juda's in 390 und 40, also in 430 Tagen, von denen jeder einem Jahre des äg. Elends entspricht, verbüssen soll" (wo also die sicher vorliegende spätere Umgestaltung der ursprünglichen, in LXX erhaltenen 190 *Straf*jahre [= 150 Jahre als runde Angabe der Zeit zwischen dem Falle Samarias und Jerusalems + 40 Jahre als Dauer des gemeinsamen Exils] in die 390 *Sünden*jahre des MT. [d. i. von der Reichsspaltung bis zur Belagerung Jerusalems nach biblischer Rechnung] zugleich dadurch empfohlen wurde, dass diese zusammen mit den 40 Jahren Judas gerade die 430 Jahre der äg. Knechtschaft ergaben; s. *Cornill* Ez. 199f). „Wenn Gen 15, 13 die runde Zahl von 400 Jahren für den Aufenthalt in Aegypten angegeben wird, so erklärt sich das durch den prophetischen Charakter der Stelle. Die runden 400 Jahre finden sich dann weiter AG 7, 6. *Jos.* ant. 2, 9, 1 und bell. jud. 5, 9, 4, aber auch die 430 Jahre z. B. *Theophil.* ad Autol. 3, 9, 24. *Lactant.* inst. div. 4, 10. Die meisten Neueren halten sich an die Angabe des massor. Texts, z. B. *Beer* (Abhandl. zur Erläuterung der alten Zeitrechnung I. 106ff, indem er jedoch die 430 Jahre von Josef's Ankunft in Aegypten bis zum Einzug Israels in Kenaan rechnet), *Koppe* (in einem lat. Programm, Gött. 1777; auch in *Pott's* sylloge comment. theol. II. 255ff), *JDMich.* (zerstr. kleine Schriften I. 269ff), *Jahn* (Einleitung I. 534ff), *Ges.* (de pent. Sam. p. 49f), *Vater*, *Ros. Win.* (RW. u. Moses), *Tiele* (Chronologie des AT. 53ff), *Hofmann* ThStK. 1839 S. 402ff), *Reinke* (Beitr. I. 111ff), *Ew.* Gesch.[3] I. 573ff,

Kurtz II. 14 ff u. a. Da indessen die Angabe mit andern im Pent. sich nicht verträgt, so hat man frühzeitig daran Anstoss genommen. Im samar. Text lautet die Stelle: ומושב בני ישראל אשר ישבו בארץ כנען ובארץ מצרים וגו', und bei den LXX: ἡ δὲ κατοίκησις τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ ἣν κατῴκησαν ἐν γῇ Αἰγύπτῳ καὶ ἐν γῇ Χαναὰν (Cod. Al. αὐτοὶ καὶ οἱ πατέρες αὐτῶν) ἔτη κτλ. Hier werden also die 430 Jahre vom Aufenthalt der Patriarchen in Kenaan und von dem ihrer Nachkommen in Aegypten zusammen verstanden (so dass auf den letzteren nur 215 Jahre kommen). Diese Berechnung ist, jedoch mit Differenzen über den terminus a quo, bei den Juden die herrschende und findet sich z. B. in dem pseudepigr. Buche der Jubiläen (vgl. *Dillm.* in SBAW. XV [1883]. 339 f), Gal. 3, 17. *Jos.* ant. 2, 15, 2 (etwas anders c. Ap. 1, 35), Seder Olam rab. p. 8, Targ. jer. I, Mechilta p. 87 ed. Ugol., lEs., Raš., Sal. B. Melech, Abarb." (nur dass B. Jubil. 238 Jahre für den Aufenthalt in Äg. rechnet). „Sie findet sich ebenso bei den von LXX und Josephus abhängigen KVV. und Byzantinern, z. B. Eustath. in hexaem. p. 90, Euseb. chron. Arm. I. 154, Ephr. Syr. ad I., Hieron. ad Gal. 3, 17, Augustin. qu. ad. l., Sulpic. Sever. hist. sacr. 1, 15, Jul. Polluc. hist. phys. p. 94; Syncell. I. 220 ff Bonn., Chron. pasch. I. 114, Malalas p. 61, Suidas unt. *Μωυσῆς*. Sie wird vorgezogen von vielen Auslegern z. B. *Calv. Brent. Münst. Fag. Grot. Baumg.*, und Chronologen z. B. *Usser.* chron. sacr. p. 38 ff, *Marsham* can. chronic. p. 70, *Bengel* ordo temp. p. 57 ff, *Buddeus* hist. ecc. V. T. I. 455 ff. Viele waren zugleich geneigt, den richtigen Urtext beim Sam. und Alex. zu finden, z. B. *Voss* de LXX interpr. p. 111 f, *Morinus* exerc. bibl. 4, 2, *Cappellus* crit. sacr. II. 663, *Kennicott* diss. I. p. 380 ff, *Houbigant* prolg. 3, 1, 1, *Geddes* u. a. Einigen war auch dieser Zeitraum noch zu gross z. B. *Rask* älteste hbr. Zeitrechnung S. 75 ff, der Jahre von 6 Monaten annimmt, *Engelstoft* hist. pop. jud. p. 202 ff. 167 f, der unter Verwerfung der Texteszahlen 100 Jahre annimmt, *Lepsius*, Chron. I. 380 ff, der den Patriarchen in Kenaan etwa 90, den Israeliten in Äg. etwa ebensoviel, beiden zusammen etwa 190, höchstens 215 geben will und die Texteszahl 430 für unächt hält, *Krüger* (de annis 400 et 430 Gen 15, 13 et Ex 12, 40. 41 obviis. Brunsb. 1855)", welcher durch Aenderung von מֵאוֹת שָׁנָה in רִבּוֹת שָׁנָה und andere gewaltsame Correcturen die Zahl 190 zu erzielen sucht, auch *Hitzig* Gesch. S. 62, der den Aufenthalt in Aeg. in's 4. Geschlecht (Geschlecht zu 33 1/3 Jahre) rechnet. „Allein die ganze Stelle als jüngeren Einschub zu betrachten, widerräth die P entsprechende Sprache [doch s. über die Zahl 430 bez. 400 in Ez. 4 u. Gen. 15 S. 132 u. Gen.[6] 250 betr. Gen 15, 13—16]. Wie wäre auch ein Späterer darauf gekommen, eine solche Schwierigkeit in den Text und die israel. Geschichte zu bringen? Auch der samar. und alex. Text erscheint deutlich als ein Versuch, die chronologische Schwierigkeit zu heben: ihn als den leichteren hätte niemand in den schwereren mass. Text verwandelt, und den Vrf., der vom Auszug aus Aeg. spricht, geht nur die Zeit des Aufenthals in Aeg., nicht der der Väter in Kenaan an, und so konnte er den letztern auch nicht so, wie es in *Sam.* und LXX geschieht, mit dem ersteren verbinden. Der mass. Text, den auch *Onk. Peš. Vulg. Saad., Gr.Ven.* ausdrücken,

steht also fest. Mit seiner Angabe von 430 Jahren Aufenthaltszeit in Aegypten vertragen sich nun aber manche genealog. Nachrichten nicht, z. B. dass Mose's Mutter eine Tochter des Levi gewesen sein soll (6, 20. Nu 26, 59; auch Ex 2, 1), und dass von Levi bis Mose (6, 16ff) und dessen Zeitgenossen (Nu 16, 1) nur vier, von Ruben bis auf Dathan und Abiram zur Zeit Mose's ebenfalls nur vier (Nu 26, 5 ff), und von Juda bis auf Achan, den Zeitgenossen Josua's bloss fünf (Jos 7, 1) Generationen sein sollen, welche doch nicht 4 Jahrhunderte ausfüllen können. Eine Ausgleichung ist unmöglich, und man hat zwischen jenen Zeitangaben und diesen Genealogien zu wählen. Schwerlich darf man den letztern das Gewicht zusprechen, welches *Lepsius* auf sie legt, wenn man andere Genealogien vergleicht. Von Juda bis Nahesson, dem Zeitgenossen Mose's (6, 23. Nu 1, 7) werden 6 Geschlechter gerechnet (Ruth 4, 18ff. 1 Chr 2, 4ff), von Josef bis Zelofchad in der Mose-Zeit ebenfalls 6 (Nu 26, 29ff. 27, 1. Jos 17, 3), von Juda bis Bezaleel, dem Erbauer der Stiftshütte, 7 (1 Chr 2, 18ff), von Josef bis auf Josua 11 (1 Chr 7, 22ff). Der eine rechnet von Nahesson bis Salomo nur 7 (Ruth 4, 20ff. 1 Chr. 2, 11f), der andere von Aaron bis Salomo's Zeitgenossen 15 Geschlechter (1 Chr 5, 29ff), das letztere nach 1 Kg 6, 1 offenbar richtiger. Wie will man auf so abweichende und so oft nicht alle Glieder enthaltende Genealogien chronologische Entscheidungen gründen! Ein Grund der Erdichtung der 430 Jahre lässt sich nicht entdecken: wenigstens dass die Hyksosherrschaft gerade 430 Jahre gedauert habe (*Lepsius* S. 389), ist nur eine Hypothese, und von Einwirkung der Hyksossage auf die hebr. Sage zeigt sich in der Grundschrift keine Spur. Auch die grosse Menge der Ausziehenden (Nu 1 und 26) erklärt sich durch die 430 Jahre am besten, so wie der Menschenreichthum der Nu 3, 21. 27. 33 genannten levitischen Geschlechter, obwohl sie von Levi an erst die 4. Generation bilden sollen. Auffallend ist nur, dass jene Differenz sich bei einem und demselben Berichterstatter findet. Vielleicht erklärt sich dies so. Die Ueberlieferung gab 430 oder rund 400 Jahre des Aufenthalts in Aegypten an. Diese 4 Jahrhunderte nahm man auch als 4 Generationen, zumal דּוֹר beide Bedeutungen hatte und gestaltete darnach die Genealogien" (*Hitzig* a. a. O. nimmt das Umgekehrte an). „Solche hat P vorgefunden und unausgeglichen mit den überlieferten 430 Jahren in sein Werk aufgenommen". In Ermangelung anderweitiger sicherer Data ist die Entscheidung über die Richtigkeit der Zahl 430 schwer; bei Festhaltung derselben erklärt man die Kürze mancher Genealogien am leichtesten daraus, dass schon zur Zeit der Feststellung derselben die Namen des grössern Theils der Mittelglieder der geneal. Kette verloren waren, die Zahl 215 der Patriarchenzeit aber als durch Halbirung der 430 entstanden, nicht umgekehrt (da über die Dauer des Aufenthalts in Aeg. noch eher sich geschichtliche Erinnerungen erwarten lassen, als über die der Patriarchenzeit). [Wenn man jedoch V. 40 (wie Gen 15, 13) für einen jüngeren Einschub hält (s. S. 132f), kann man mit *Couard* ZAW. XIII. 156ff annehmen, dass ursprünglich (bis ca. 500) allein die Ueberlieferung von den 4 Generationen existierte, dass man aber später (etwa um 500) die Chronologie der 480 Jahre zwischen

dem 1. u. 2. Tempelbau nicht bloss (durch die detaillirten Zahlangaben des Richterbuches) auf die dem 1. Tempelbau vorangehende Zeit vom Auszug aus Aegypten an, sondern auch auf die Patriarchenzeit ausdehnte, wobei man von der Rückkehr Jacobs, des Ahnherrn des Volkes, nach seiner Heimat Kanaan an rechnete, was nach Abzug der 50 Jahre, die er etwa bis zu seiner Uebersiedelung nach Aegypten noch im Lande seiner Väter gewohnt hatte, 430 bez. 400 (s. S. 132) Jahre als Dauer des Aufenthaltes in Aeg. ergab.] — *an diesem selbigen Tage*] hat im Vorhergehenden keine Beziehung (daher in LXX weggelassen), denn der V. 14 genannte Tag (*Ke.*) liegt viel zu weit zurück, und „am ersten Tage nach Ablauf der 430 Jahre" (*Kn.*) kann es nicht bedeuten. Vielmehr muss in dem ausgelassenen Bericht P über den Auszug Israels der 15. Tag ausdrücklich genannt gewesen sein, auf welchen sich dann בעצם היום הזה bezog, vgl. V. 17 u. 51. צבאות] s. zu 6, 26. — V. 42. שִׁמֻּרִים] nur hier (eine alte Bildung wie הִלֻּלִים Ri 9, 27, ferner כִּפֻּרִים, מִלֻּאִים; vgl. *Ryssel* Eloh. Pent. p. 41) bedeutet nicht „Bewahrung Israels vor dem Verderben" (*Fag.*, *Ke.*), wozu V. [b] nicht passt, auch nicht bloss *Beobachtung*, *Feier* (*Ros. Kn.* a.; vgl. Vulg. [nox] observabilis), sondern mit den LXX προφυλακή d. i. vigiliae, *Wacht*, *Wachefeier* (vgl. שֹׁמֵר, אַשְׁמוּרָה, מִשְׁמָר). ליהוה] wie V. 27. *eine Nacht der Wachefeier ist es dem Jahve* hinsichtlich oder *wegen* (*Ew.* § 217, d) *ihrer Ausführung aus Aegyptenland; diese selbe Nacht* (*Ew.* § 314, a, vgl. 2 Chr 28, 22) ist *dem Jahve eine Wachefeier für alle Söhne Israels* d. i. eine dem Jahve geltende, von allen Israeliten zu begehende Wachefeier, nach ihren Geschlechtern (s. zu V. 14). Unmöglich kann הוא in V. [a] auf הַיּוֹם V. 41 (*Kn. Ke. Bachm.* a.) zurückgehen, da der Tag, selbst als dies civilis gefasst, nicht Nacht heissen kann, und hat also dieser V. an V. 40f keinen Anschluss. Die Vermuthung, dass er einst hinter V. 13 gestanden habe (*Hupf.*), hat gegen sich theils das Suff. 3. pers. in להוציאם (*Bachm.*) theils dass P sonst von einer Auszug*nacht* nicht spricht (Nu 33, 3. Ex 12, 17. 41. 51). Und da weiter auch J nur vom Tag des Auszugs redet (13, 3f, vgl. 12, 22), so wird dieser V. ein Rest aus E (vgl. לילה V. 31) sein (trotz לְדֹרֹתָם, sei es dass R dieses hinzugefügt, sei es dass E es schon gebraucht hat) und also über V. 40f zurück mit der V. 31—39, wenn auch unvollständig, gegebenen Erzählung zu verbinden sein. Durch die von R hergestellte Verbindung ist hier לַיְלָה zu יוֹם gefügt, wie V. 14 יוֹם zu לַיְלָה V. 12f. *Sam.* u. LXX haben statt ליל gelesen לילה und das als Schluss zu V. 41 gezogen. Im Uebrigen vgl. zu der Nacht der Festweihe Jes 30, 29. — Die wirkliche Zeit des Auszugs der Israeliten aus Aegypten kann aus dem Ex., worin (mit Ausnahme der Andeutungen 1, 11. 2, 23) aller und jeder Anhaltspunkt dafür fehlt, nicht bestimmt werden und es ist daher hier auch nicht weiter darüber zu verhandeln. Die Stelle 1 Kg 6, 1 ist die einzige Angabe im AT., welche man zu diesem Zweck verwenden kann. Auf Grund der von *Jos.* c. Ap. 1, 26f mitgetheilten Erzählung des Manetho von dem Auszug der Aussätzigen unter König Amenophis (welche *Kn.* S. 113ff auf die Philister deuten wollte; doch s. o. S. 5f), in Verbindung mit den Andeutungen Ex 1, 11. 2, 23 wurde früher gewöhnlich der Auszug Israels

unter Merenptaḥ II., Sohn und Nachfolger Ramses II., gesetzt (so noch *Dillm.* in EL.[2] 123); jetzt verlegen die Meisten den Auszug in die unruhigen Zeiten nach Merenptaḥ, und zwar entweder in die Zeit der beiden letzten Herrscher der 19. Dynastie oder in die Zeit, die der Thronbesteigung des ersten Herrschers der 20. Dynastie, Set-Necht, unmittelbar voranging (s. Weiteres hierüber o. S. 6; vgl. die Literatur über diese Frage o. S. 8).

V. 43—51 eine *Ergänzungs-Verordnung zum Passahgesetz* (V. 1—13), zumeist über die zur Begehung des Passah Berechtigten und Verpflichteten, nach P, mit dessen Ausdrücken die Ausdrücke übereinstimmen, aber etwas conciser gefasst, als es sonst bei P der Fall zu sein pflegt, also vielleicht von ihm mit Anschluss an eine ältere Vorlage (*Nöld.*) redigirt. Sie hat nach V. 48f (אֶזְרָח) die künftigen Passahfeiern im hl. Lande im Auge und taugte durch ihren Inhalt nicht in die Anweisung zur erstmaligen Passahfeier in Aegypten (V. 1—13), war darum gewiss auch schon in P als blosse Ergänzung zu jener in Form eines Nachtrags gegeben. Nach dem jetzigen Context wäre sie in Sukkoth gegeben, und durch die V. 38 gemachte Erwähnung der der Gemeinde beigemischten Fremden hat der Erlass der Verordnung gerade an dieser Stelle noch eine besondere Begründung. — V. 43—45. „Das Passah galt der That, durch welche Jahve Israel erlöste und sich aneignete, in seine Gemeinschaft versetzte; es trägt einen streng theokratischen Charakter. Ausgeschlossen von der Theilnahme daran ist also jeder Fremde, Beisasse und Lohnarbeiter, worüber zu V. 49. Was aber jeden Sklaven, jeden um Geld gekauften Mann betrifft, so soll man ihn beschneiden, und dann mag er Theil nehmen. Die hausgebornen Sklaven nennt der Vrf. nicht, denn sie wurden gleich als Kinder beschnitten und ihre Theilnahme verstand sich von selbst. Alle Sklaven gehörten zur Familie, mussten beschnitten werden (Gen 17, 12ff), und waren daher beim Passah zulässig. (Vgl. einen ähnlichen Fall Le 22, 10f.)“ בֶּן נֵכָר] bei P auch Gen 17, 12. 27; vgl. Le 22, 25. יֹאכַל בּוֹ] *er soll daran essen*, an seinem Essen Theil nehmen, בְּ partit. wie Le 22, 11. Ri 13, 16. Hi 7, 13 u. s. מִקְנַת כֶּסֶף] Gen 17, 12f. 23. 27. — V. 46. Zwei Bestimmungen über die Art des Essens. Ein Lamm soll immer auch in einem Hause gegessen (יֵאָכֵל, was jedoch nach Pesachim 86[a] auch als Impf. Qal יֹאכַל gelesen werden könnte; *Kön.* Einl. 34) und sein Fleisch nicht aus dem Haus getragen und an verschiedene Häuser vertheilt werden, s. V. 4. Auch soll ihm kein Bein gebrochen werden (Nu 9, 12), näml. beim Zubereiten, vgl. V. 9. Ueber den Grund beider Bestimmungen s. zu V. 9; zur ersten Bestimmung auch V. 10 (das Fleisch würde dadurch profanirt). — V. 47. Die ganze Gemeinde muss es essen, vgl. V. 6 und mehr Nu 9, 13. — V. 48. Ein Fremdling darf nur unter der Bedingung vorheriger Beschneidung das Passah essen. וְיַעֲשֶׂה] Perf. cons.: wenn ein Fremdling bei dir sich aufhalten und *Passah machen* d. i. halten *wird* d. i. will (Nu 9, 14), nicht aber: und (wenn) er Passah *gemacht*, d. h. angeordnet, vorbereitet *hat* (*Kn. Ke.*), weil עָשָׂה פֶּסַח das nicht bedeutet (s. Nu 9, 2f. 5. 10—14). הִמּוֹל וגו׳] Gen 17, 10f; Inf. des Befehls (*Ew.* § 328c; Ges. § 113, 4 bα). יִקְרַב] *herzutreten* sc.

zur hl. Handlung, zum קָרַשׁ wie Le 22, 3. — V. 49. Einerlei Gesetz gilt für den Einheimischen und Fremden, näml. zunächst bezüglich der Beschneidung als der Bedingung der Zulassung zum Passah V. 48, aber auch bezüglich der übrigen Vorschriften wie V. 46. יִהְיֶה] ebenso 28, 7. 32. Nu 9, 14; Gen 47, 24 u. ö. (*Ew.* § 295, d; Ges. § 145, 7b A. 3). „Der Vrf. hat bei dieser Passahverordnung die Bevölkerungen des Landes im Auge, wie sie zu seiner Zeit waren. אֶזְרָח] von זָרַח *hervorbrechen, aufsprossen* steht Ps 37, 35 vom unverpflanzten Baum und bezeichnet beim Menschen den *Landessprossen, Eingebornen, das Landeskind*, den eigentlichen Landesbewohner. So heissen bei P und in anderen alten Gesetzen (V. 19. Le 16, 29. 17, 15. 18, 26. 19, 34. 23, 42. 24, 16. 22. Nu 9, 14. 15, 13. 29f)", nie im Deut. (doch s. Jos 8, 33), „die Israeliten, sonst auch יִשְׂרְאֵלִי הָאָרֶץ Le 25, 10. Der Gegensatz dazu ist der Nichtisraelit. Er heisst בֶּן־נֵכָר *Sohn der Fremde* d. i. Fremder, wiefern er andern Stammes ist, einem andern Volke angehört (V. 43. Gen 17, 12. 27. Le 22, 25. Jes 56, 3. 6)", גֵּר (von גּוּר *sich als Gast aufhalten, weilen*) d. i. *Fremdling*, wiefern er auf längere oder kürzere Zeit (irgendwo) in Israel (und vielleicht nicht immer am gleichen Orte Israels) sich aufhält, aber nicht die Rechte eines Bürgers, sondern nur eines Schutzbefohlenen oder Halbbürgers geniesst (überaus häufig; über die spätere Entwicklung des Sprachgebrauchs s. *Geiger* Urschrift 351ff u. *Schürer* Gesch. II 566ff), und תּוֹשָׁב d. i. *Wohner, Beisass*, sofern er auf dem Grund und Boden eines Israeliten Aufnahme gefunden hat (Le 22, 10. 25, 40). Obwohl גֵּר וְתוֹשָׁב nebeneinander gestellt wird (Gen 23, 4. Le 25, 23. 35. 47. Nu 35, 15), so sagte man doch auch תּוֹשָׁבְךָ וְשָׂכִיר (Le 25, 6. 45; über גֵּר תּוֹשָׁב s. zu Le 25, 47), und das Dt. gebraucht wohl oft genug גֵּר, aber nie תּוֹשָׁב. Zum Begriff des גֵּר und תּוֹשָׁב gehört, dass er keinen Grundbesitz im Lande hat, sondern bei einem andern in seinem Schutz oder auf seinem Grunde wohnt (Gen 23, 4. Le 25, 23), und kann insofern selbst ein Israelite bei einem anderen Israeliten גֵּר וְתוֹשָׁב (Le 25, 35) sein (dagg. ist 1 Kg 17, 1 nach LXX מִתִּשְׁבֵי statt מִתּוֹשָׁבֵי zu lesen). Dies die gewöhnliche Stellung des גֵּר וְתוֹשָׁב im Gesetz. Indessen treffen wir auch Nichthebräer als sehr begütert und wohl auch als Grundeigenthümer (Le 25, 47. Dt 28, 43). Wie der תּוֹשָׁב, so kann auch der שָׂכִיר *Löhner*, Lohnarbeiter (Le 19, 13), der seine Arbeitszeit auf kürzere oder längere (Le 25, 50. 53) Zeit verdingt, ein Israelite sein (Dt 24, 14), aber gewöhnlicher waren die Löhner doch wohl Auswärtige, welche, durch Verhältnisse genöthigt, beim Israeliten in Arbeit gingen. Sie werden wie V. 45 auch sonst (Le 22, 10. 25, 6. 40) mit dem תּוֹשָׁב zusammengestellt. Dass nun in V. 45 nichthebräische תּוֹשָׁבִים וּשְׂכִירִים verstanden sind, ist aus dem Verbot ihrer Theilnahme am Passah deutlich, aber ebenso deutlich ist, dass unter den גֵּרִים von denen V. 48f die Rede ist, jene beiden mit befasst sind: alle גֵּרִים und so auch jene beiden Arten derselben dürfen, wenn sie sich beschneiden lassen, am Passah Theil nehmen. — V. 50 die abschliessende Formel im Style des P, wie V. 28. Nach dem jetzigen Context muss die Angabe „als eine vorgreifende (etwa wie 7, 6. 16, 34) verstanden werden: sie thaten so, näml. in späteren Fällen z. B. Nu

9, 5". Es ist aber wahrscheinlich, dass eine Anweisung zum Mazzothessen (s. o. S. 109f), sowie das jetzt V. 14—20 stehende Mazzothgesetz des P einst hier zwischen V. 49 u. 50 seinen Platz gehabt hatte (s. zu V. 14), in welchem Falle die Angabe des V. 50 in anderer Weise verständlich wird. — V. 51. Eine Angabe des P, die man (s. V. 37. 41) hier nicht mehr erwartet. Sie wiederholt eigentlich nur V. 41^b und scheint dort ihre ursprüngliche Stelle gehabt zu haben, von R aber, indem er sie dort etwas verkürzt mittheilte (vgl. den ähnlichen Fall zwischen 6, 12 u. 30) hieher gerückt zu sein, um theils den Auszugbericht (vgl. 6, 26. 7, 4) abzuschliessen, theils zu dem Cap. 13, 1—16 Folgenden (vgl. חזה חזים 13, 3f) die nöthige Zeitbestimmung zu geben (*IEs.*). עַל־צִבְאֹתָם] s. 6, 26.

Cap. 13, 1—16. *Verordnungen über die Heiligung der Erstgeburten und über die Mazzothfeier.* — V. 1f. *Verordnung über die Erstgeburt* nach P. Mose wird angewiesen, jegliche Erstgeburt, genauer *den Durchbruch jeglichen Mutterleibes* unter den Israeliten an Menschen und Vieh, also die Erstgeburt nach der Mutter gerechnet, *Jahve zu heiligen*, d. i. für dem Jahve heilig zu erklären; ihm gehören sie. פֶּטֶר] *Durchbruch* d. i. was den Mutterleib (zum erstenmal) durchbricht oder öffnet (falsch *Boch.* hz. I. 298f); deshalb mit gen. רֶחֶם (hier u. V. 15. 34, 19. Nu 3, 12. 18, 15. Ez 20, 26), jedoch auch ohne רֶחֶם (V. 12f. 34, 20). Zu בָּאָדָם וּבַבְּהֵמָה bei P vgl. 8, 13f. 9, 10. Nu 8, 17. 18, 15. 31, 11. 26. — Die Verordnung ist sehr kurz und eben darum unvollständig; sie ist bei P nur eine vorläufige. Genaueres gibt er erst theils bei den Gesetzen über die Leviten Nu 3, 13ff. 8, 17ff, sofern nach seiner Theorie den Gott gehörenden menschlichen Erstgeburten Israels die Leviten substituirt wurden, theils im Zusammenhang der Priestereinkünfte Nu 18, 15—18 und der Gesetze über das Gelobte und Geweihte Le 27, 26f. Aber die allgemeine Weisung darüber wollte und konnte er hier nicht übergehen, weil nach ihm (s. Nu 3, 13. 8, 17) Jahve damals, als er die Erstgeburten Aegyptens schlug, alles Erstgeborene Israels an Menschen und Vieh sich geheiligt hat. Mit dieser Anknüpfung der Heiligkeit der Erstgeburt an die letzten Ereignisse in Aegypten steht er nicht allein: auch J hat sie V. 11—16 vgl. 34, 18—20, und noch im Dt. erhellt die enge Zusammengehörigkeit des Erstgeburts- und Mazzothgesetzes aus ihrer unmittelbaren Aufeinanderfolge Dt 15, 19—16, 8. Die nähern Bestimmungen des Priestergesetzes über die Erstgeburt sind zusammengestellt kurz folgende: die menschliche Erstgeburt, nachdem ein für allemal anstatt ihrer der Levistamm dem Jahve geheiligt ist, wird einen Monat alt mit 5 Sekel gelöst (Nu 3, 46ff. 18, 16); vom reinen opferbaren Vieh ist sie in natura abzuliefern und fällt den Priestern zu, welche sie zu opfern, das Blut davon an den Altar zu sprengen, die Fettstücke auf dem Altar zu verbrennen haben, das Fleisch aber verzehren (Nu 18, 17f); die Erstgeburt vom unreinen Vieh soll man lösen, bez. verkaufen, so dass der Preis dafür den Priestern zufällt (Nu 18, 15. Le 27, 27); zum Gegenstand eines Gelübdes kann die Erstgeburt, weil ohnedem Gott gehörig, nicht gemacht werden (Le 27, 26). Die

zum Theil davon abweichenden Bestimmungen der andern Gesetzbücher s. zu 13, 11—13 u. 34, 19f; 22, 28f; Dt 15, 19—23. 12, 6f. 17. 14, 23—27. — Die Heiligung der Erstgeburt an Gott in dieser Ausdehnung und allgemeinen Durchführung ist etwas eigenthümlich Israelitisches. „Der Grund davon kann nicht die vorzügliche Güte der Erstgeburten sein, welche die Alten wenigstens bei den Thieren nicht annahmen (Aristot. h. an. 5, 14; Plin. h. n. 8, 72; Geopon. 18, 3)". Sondern das Erste kommt in Betracht als Stellvertreter des Nachfolgenden und des Ganzen. Wie der Israelite die Erstlinge, das Erste dessen, was ihm Gott auf seinem Lande wachsen lässt, jährlich dem Geber zum Danke weiht, um dann das Uebrige für sich um so froher geniessen zu können, so und aus demselben frommen Sinn soll er auch das erste dessen, was ihm durch Gottes Segen (Gen 1, 22. 28. 9, 1. 17, 16) an Thieren und Menschen in seinem Hause aufwächst, Gott zu eigen hingeben, in welcher Beziehung „Philo de sacerd. hon. p. 233 M. die Gott geweihten Erstgeburten nicht unpassend als *χαριστήρια εὐτεκνίας καὶ εὐγονίας οὔσης τε καὶ ἐλπιζομένης* bezeichnet". Bei der menschlichen Erstgeburt speciell kommt noch in Betracht, dass das ganze Volk ein durch die Ausführung aus Aegypten erworbenes Eigenthum Gottes ist, und er darum, stellvertretend für das Ganze, wenigstens das Erstgeborene darunter für sich in Anspruch nimmt (s. 13, 14f bei J, Nu 3, 13. 8, 17 bei P). Auf dieser Heiligung der israelitischen Erstgeburt für Gott beruht denn auch ihre Verschonung in der Auszugsnacht und umgekehrt die Tödtung der ägyptischen (vgl. *Wl.* Proll.[4] 86), s. weiter zu 12, 29. Ob und wie weit schon im höheren Alterthum der Hebräer die wirkliche Opferung der Erstgeburten Sache der Religion war, ist eine andere Frage; s. darüber Gen. c. 22 einl. Bemrkgn. — „Die talmud. und rabb. Bestimmungen findet man im Tr. Bekhoroth und bei *Hottinger* juris Hebr. leges p. 19ff. Warum die Erstgeburten ein Sühnopfer sein sollen (*Baur* in Tüb. Zeitschr. 1832 S. 49f), ist nicht abzusehen, s. dagegen *Scholl* in Klaiber's Studien V, 2 S. 81ff. Auch die Annahme, dass die Darbringung der Erstgeburten zum Passahfest gehört habe (*George* S. 223ff; [ähnlich *Wl.* u. *Smend*, s. o. S. 121 zu 12, 13, vgl. auch *Kay.-Marti* AtTh. 224]), ist ungegründet", wenigstens für die Zeit nach der Gesetzgebung. Betreffs des Verhältnisses von V. 2 zu Ez 20, 25f vgl. *König* Hauptprobleme S. 78 u. *van Hoonacker* le voeu de Jephté 1893, p. 64ff. — V. 3—10. *Die Verkündigung des Mazzothgesetzes an das Volk* nach J. In 12, 14—20 ist die Mittheilung des Mazzothgesetzes an Mose erzählt, hier die Mittheilung desselben an das Volk, als geschehen am Auszugstag auf der ersten Station Sukkoth. Die Sprache und die sachlichen Differenzen zeigen, dass hier R einer von P verschiedenen Quelle, dem J folgt (s. oben S. 110). Von מקרא קדש und Ruhefeier am 1. und 7. Mazzothtag und von Strafdrohung gegen die Uebertreter des Gebots des Ungesäuerten steht in diesem Gesetz nichts; der Monat hat einen anderen Namen, die Festtage im Monat sind nicht mit Zahlen angegeben; חג heisst der 7., nicht der 1. Mazzothtag. — V. 3. „Das Volk soll des Auszugstages gedenken d. i. ihn als Gedenktag, religiösen Festtag be-

gehen; denn Gott hat es mit Erweisung grosser Macht ausgeführt und ihm zu Ehren soll es diese Zeit feiern", indem es kein Gesäuertes isst. הָעָם] anders 12, 3. זָכוֹר] Inf. des Befehls, wie 12, 48; speciell 20, 8. מִמִּצְרַיִם ohne אֶרֶץ. בֵּית עֲבָדִים] V. 14 u. 20, 2, hienach oft im Dt.: 5, 6. 6, 12. 7, 8. 8, 14. 13, 6. 11, u. Jos 24, 17; *„Sklavenhaus*, Haus wo Sklaven sich aufhalten, bei den Römern *ergastulum* (Colum. 1, 6. 8. 11, 1. Flor. 3, 19, 3); Aegypten ist gemeint, wo die Hebräer wie eingesperrte Sklaven zu schweren Diensten (1, 13. 5, 7 f) zurückgehalten wurden". בְּחֹזֶק יָד] nur hier u. V. 14. 16 (für das sonstige בְּיָד חֲזָקָה V. 9. 6, 1. 32, 11 u. Dt.) s. darüber S. 110. Ein Grund, warum die Gedenkzeit gerade durch Nichtessen von Gesäuertem gefeiert werden soll, ist auch hier (wie 12, 15 ff) nicht angegeben; angedeutet ist er 12, 34. 39, wenn diese vom gleichen Vrf. sind. Ueber die alte Halakha, welche aus V. 4 הַיּוֹם herübernahm, s. *Geiger* Urschr. 184 f. — V. 4. „Das Partic. steht, weil der Auszug noch in der Ausführung begriffen ist". חדש האביב] s. zu 12, 2; der Ausdruck nie bei P. Der V. will den Monat und den Tag, an dem künftig das Gedächtniss des Auszugs (V. 3) gefeiert werden soll, genau bestimmen; die Bestimmung des Tages geschieht aber nicht durch Angabe der Zahl des Tages innerhalb des Monats (wie bei P), sondern nur durch *heute*. (Gegen *Hitzig*, der den *Neumondstag* verstehen will, s. *Bertheau* die 7 Gruppen S. 59 ff.) — V. 5—7 verordnen für die Zeit des Aufenthalts in Kenaan (vgl. 12, 25) die stete Wiederholung dieser Feier und zwar nun auf 7 Tage ausgedehnt (von einer 7tägigen Feier in der Wüste wird wenigstens nichts ausdrücklich gesagt). Die Anrede geht in den Sing. über, weil dieser V. die Einleitung ist zu V. 6 f, wo das Gesetz in seinem älteren Wortlaut, in der 2. p. Sing. (12, 24b), mitgetheilt wird, und hat insofern dieser Wechsel der pers. nichts Befremdendes (gegen *Hupf. Wl.*). Ueber die Aufzählung der kenaan. Stämme s. zu Gen 15, 20: es sind hier nur 5, nicht 6 (wie 3, 8. 17 u. s.) genannt; *Sam.* u. LXX haben noch גִּרְגָּשִׁי und פְּרִזִּי hinzugefügt, aber nicht an gleicher Stelle. וְנָשְׁבַּע] s. 6, 8. וְזָבַת וגו'] s. 3, 8. וְעָבַדְתָּ] s. 12, 25. בחדש הזה] dass hier (vgl. V. 4 u. Dt 16, 1) nur der Monat hervorgehoben ist, beweist nicht, dass nach der Meinung des Vrf. der Tag variiren konnte (*Graf* u. a.), sondern in einem für Laien (V. 3) bestimmten Gesetz genügte diese allgemeine Bestimmung; das Genauere darüber hatten die Priester zu berechnen und dem Volke anzusagen. Im Uebrigen ist durch הַיּוֹם V. 3 f der Anfangstag der Mazzothwoche genau bestimmt; s. auch V. 10. — V. 6. Der Dienst besteht darin, dass man 7 Tage Mazzoth isst. שבעת] *Sam.* LXX ששת ἕξ, wohl nur nach Dt 16, 8; vgl. dagegen V. 7. In V. b ist allerdings (*Hupf.*) eine Differenz von P, sofern hier חַג, das Wallfahrtsfest, der 7. Festtag heisst, bei P 12, 14 und Le 23, 6 der 1.; wieder etwas anders Dt 16, 8. Die Ausgleichung (*Kn.*), חַג sei hier s. v. a. מִקְרָא קֹדֶשׁ und Ruhetag, ist dem Sprachgebrauch nicht gemäss; und dass schon durch V. 3 auch der erste Tag als חַג charakterisirt sei (*Bachm. Ke.*), ist nicht richtig. Höchst wahrscheinlich beruht die hier mitgetheilte ältere Fassung des Gesetzes darauf, dass wirklich in älterer Zeit, als man das Passah noch zu Hause ass, die meisten Wallfahrer erst am 7. Tage kamen. P, dem

(übereinstimmend mit V. 3) der 1. Tag der Haupttag ist, setzt dann auf den 7. wenigstens מקרא ק' an. — V. 7. In dieser Zeit soll man im ganzen Bereich Israels kein Gesäuertes und keinen Sauerteig sehen, der Sache nach übereinstimmend mit 12, 15. 19 f. מצוי] Accus. wie 10, 8. לָךְ] wie 12, 16 beim Pass.: von dir gesehen werden oder dir zu Gesicht kommen. גבלך] 7, 27. 10, 4. 14. 19. — V. 8. Der Auftrag, die Nachkommen über Grund und Bedeutung dieser Festfeier zu belehren, wie 12, 26. בעבור זה] „eig. *wegen dessen was Jahve mir gethan*, näml. geschieht dies, beobachte ich das Ungesäuerte. Zu dem Relat. זֶה, hier *is qui*, wie אֲשֶׁר oft, vgl. Hi 19, 19. 15, 17". Dieses זֶה relat. ist aber in Prosa sonst nicht gebraucht; die Accentuation will die demonstrative Fassung, als wäre עָשָׂה u. s. w. abgekürzter Relativsatz (wie in 18, 20); aber auch ein solcher ist nach זֶה unerhört. Die Fassung des *Targ. jer.* I und *Raš.* ist unmöglich. Der Text scheint corrupt. — V. 9. Der hl. Brauch soll den Israeliten zu einem Zeichen auf der Hand und zu einem Gedächtniss oder Denkzeichen zwischen den Augen, d. h. (Dt 14, 1. Dan 8, 5) auf der Stirne dienen (V. 16; Weiteres s. d.), damit die Weisung (das Gesetz) Jahve's in seinem Munde sei, d. h. er soll ihm dienen zu einem beständig gegenwärtigen Erinnerungsmittel, das ihm sein Verhältniss zu Jahve, seine Jahveangehörigkeit und die ihm von Jahve gegebenen Weisungen und Pflichten fortwährend in Erinnerung ruft, ihn davon reden (Dt 6, 7. 11, 19) macht, ihn zum Besprechen und Bedenken derselben treibt. So soll es sein, *denn* Jahve hat ihn mit fester, mächtiger Hand aus Aegypten geführt und die grössten Ansprüche an ihn erworben. 'תורת יי] 'dieser Ausdruck dürfte doch auf R^d hinweisen', ebenso wie in Jos 8, 31. 24, 26 (s. NDJ. 478. 588), obwohl der ganze Abschnitt 13, 3—16 nicht von R^d stammt (s. o. S. 111 u. NDJ. 681). — V. 10. Diese Satzung, natürlich V. 3—7 (nicht V. 9), sollen sie halten *auf* (s. 8, 5; nicht: *zu*) ihre bestimmte Zeit (vgl. 34, 18. Le 23, 4), wie sie V. 3 f bestimmt ist, *von Jahr* (מִיָּמִים i. S. v. *Jahr*, wie Le 25, 29, Ri 17, 10. 1 Sa 27, 7) *zu Jahr* (Ri 11, 40. 21, 19. 1 Sa 1, 3. 2, 19), d. h. alle Jahre, jährlich. — V. 11—16. *Verordnung über die Heiligkeit der Erstgeburt* nach J, ohne neues ויאמר יהוה an die vorige Verordnung angeschlossen, also unmittelbare Fortsetzung der Rede Mose's an das Volk. Es ist eine Mittheilung Mose's an das Volk, während V. 1 f eine Mittheilung Gottes an Mose war; daher hat sie neben jener Platz und verhält sich zu V. 1 f wie 13, 3—10 zu 12, 14—20, u. wie 12, 21—27 zu 12, 2—13. Sie ist aber ausführlicher und vollständiger als jene bloss vorläufige Verordnung bei P und stimmt im gesetzlichen Inhalt ganz zu 34, 19 f. Ueber ihre Hauptabweichung von P s. zu V. 13. — V. 11. Wie das Mazzothgesetz (V. 5) soll sie erst nach der Besitznahme Kenaan's in Kraft treten. Die Angabe mancher Drucke, hier sei יבאך Kethîb und יבאך Qerê, ist irrig (*Str.*). הכנעני] Gen 10, 18. 12, 6. נשבע] V. 5. לָךְ וְ] in LXX ausgelassen, entspricht dem לְפָתֶיךָ V. 5. — V. 12. Die erste und allgemeinste Bestimmung ist, Israel soll jeden Durchbruch eines Mutterleibes, d. h. (V. 2) jede Erstgeburt, der Mutter nach bestimmt, Gott abtreten. Statt קַדֵּשׁ (V. 2) heisst es hier הַעֲבִיר d. i. „*übergehen lassen* an jmdn., ihm *abtreten* (z. B. eine Erbschaft auf

jem. *übertragen* Nu 27, 7f), *weihen, übergeben*"; wiederholt Ez 20, 26 (doch ohne לי״י). Ebenso erklärt auch *Kuen.* in Theol. Tijdschr. 1867, S. 53—72; s. jetzt auch *van Hoonacker* le voeu de Jephté 1893, S. 47ff (vgl. noch S. 71f betr. des Verhältnisses von Ez 20, 25f zu unserer Stelle). Dass der Ausdruck ursprünglich *nur* im Molochdienst, in welchem das הַעֲבִיר בָּנִים לַמֹּלֶךְ sc. בָּאֵשׁ technisch war (s. zu Le 18, 21), gebraucht worden sei, also aus ihm sich herschreibe, ist ebensowenig zu beweisen, wie die Annahme von *Oort* het Menschenoffer in Israel p. 42ff, dass העביר an sich *verbrennen* bedeute, und die von *Klein* in ZPrTh. VII (1881), S. 671 wiederaufgenommene Behauptung *Geiger's* (Urschrift S. 305) und *Dozy's* (de Israëlieten te Mekka, p. 8f), dass העביר ursprünglich הִבְעִיר *verbrennen* gelautet habe (s. die Widerlegung dieser Hypothese bei *Kuen.* u. *van Hoon.*). Nicht einmal dies, dass der Vrf. hier einen Gegensatz gegen den Molochdienst beabsichtige (*Ke.*), ist wahrscheinlich, denn vom הַעֲבִיר לַמֹּלֶךְ liess sich das Verbrennen nicht ablösen und wie sollte der Vrf. die Gefahr eines derartigen Missverständnisses absichtlich hervorrufen! Ebenso wenig kann man darum, weil die Schriftsteller des 7. und 6. Jahrhunderts so oft vom העביר למלך reden, ein Zeichen des späten Alters des Ausdrucks und damit dieser Gesetzesstelle (*Wl.*) hier finden. וכל־פטר שגר] da der Vrf. V. 15 רחם auch vom Vieh (wie P V. 2), und פֶּטֶר V. 13 (wie 34, 19f) auch ohne folgendes רֶחֶם gebraucht, so wird שֶׁגֶר hier u. Dt 7, 13. 28, 4. 18. 51 allerdings nicht den *uterus* des Thieres (was etymologisch möglich wäre), sondern (vom aram. שְׁגַר Pa. *schicken, hinwerfen*, auch vom *Werfen* des Viehs, z. B. hier im Targ. jer. I) den *Wurf*, d. h. das Geworfene der Thiere bedeuten, und ist dann V. 12a als der allgemeine Satz, und V. 12b u. 13 (trotz des anhebenden וְ, das die LXX weglassen) als die Aufzählung der 3 unter dem allgemeinen Satz begriffenen besonderen Bestimmungen zu fassen (ebendarum הַזְּכָרִים nach רֶחֶם in LXX unnöthig; vgl. 34, 19), also: *und zwar jeglicher Durchbruch, Wurf* (*Ew.* § 289, c) *vom Vieh, der dir zu Theil wird, die männlichen* sind *dem Jahve* (d. h. nach V. 15 ihm zu opfern). Mit בְּהֵמָה ist dann (wie Le 1, 2) das Horn- und Kleinvieh gemeint, dessen Erstgeburten allein (auch nach P Le 27, 26. Nu 18, 17) abgeliefert wurden. הזכרים] ausdrücklich beigesetzt wie 34, 19 (s. d.); bei P liegt diese Bestimmung in dem von ihm immer gebrauchten בְּכוֹר (nach *Kuen.* Einl. 317 stammt הזכרים hier u. V. 15, sowie 15, 19, möglicherweise von der Hand des Rp). — V. 13. *und jeglichen Durchbruch eines Esels wirst du mit einem Stück Kleinvieh* (12, 3) *loskaufen*, da ein unreines Thier dem hl. Gott nicht gegeben werden kann; *wo nicht, ihm das Genick* (עֹרֶף) *brechen* (34, 20. Dt 21, 4. 6. Jes 66, 3), d. h. umbringen, nicht förmlich schlachten (durch diese ungewöhnliche Art der Tödtung sollte wohl die Versuchung das Fleisch zu geniessen ferngehalten werden, *Str.*). Die LXX substituiren in harmonistischer Absicht λυτρώσῃ αὐτό, ähnlich 34, 20 (von *Egli* in ZWTh. XIV. 203ff übel vertheidigt). Ueber die Unächtheit der Lesart וערפתו in den *Firkowitsch*'schen Handschriften s. *Harkavy-Strack* Catalog der Petersb. hbr. Bibelhd. 1875 S. V. Diese Fassung des Gesetzes schreibt sich her aus einer Zeit, wo der Esel noch das einzige unreine Hausthier

war (Ex 20, 17. 21, 33. 22, 3. 8f. 23, 4f. 12). Der spätere aber auch juristisch genauere P (Le 27, 27. Nu 18, 15) setzt dafür *das unreine Vieh*. „Durch die Vorschrift, den erstgebornen Esel mit einem שֶׂה zu ersetzen oder umzubringen, weicht dieses Gesetz von dem des P stark ab; es ist hierin den Priestern viel ungünstiger. Denn שֶׂה ist weniger werth als der junge Esel, und es konnte auch kommen, dass der Priester gar nichts erhielt, wiewohl dies selten gewesen sein mag, da doch wohl jeder ein Lamm hergab, um seinen Esel behalten zu dürfen". — Die menschliche Erstgeburt ist zu lösen, ebenso 34, 20; Art und Preis der Lösung ist nicht angegeben. — V. 14f. „In Zukunft (כִּי יִשְׁאָלְךָ wie Gen 30, 33. Dt 6, 20) vom Sohne befragt, was das zu bedeuten habe (12, 26), soll man hinweisen auf die machtvolle (בְּחֹזֶק יָד wie V. 3 u. 16) Ausführung aus Aegypten, dem Sklavenhaus (V. 3), und wie damals, als Pharao *hart machte*", d. i. Härte bewies, Schwierigkeiten machte (anders als 7, 3; eher vgl. Gen 35, 17 *Schweres erleiden*) „hinsichtlich ihrer Entlassung, Jahve alle männliche Erstgeburt in Aegypten (12, 29) umbrachte"; das sei der Grund jenes Brauches. Ueber den innern Zusammenhang dieser Begründung s. zu V. 2. זֹבֵחַ] hiemit ist V. 12f näher bestimmt: die Gott gehörigen Erstgeburten des Viehes und also wohl auch der für den Esel stellvertretende שֶׂה sind zu *opfern*: ob in der Nu 18, 17 bei P oder in der Dt 15, 20ff vorgeschriebenen Weise, ist nicht angegeben. — V. 16. Dieser Brauch mit den Erstgeburten soll dem Israeliten *zu einem Zeichen auf der Hand und zu Binden zwischen den Augen*, Stirnbändern, sein, d. h. (s. V. 9) zu einem unzertrennlich mit ihm verbundenen, ihm beständig gegenwärtigen und von ihm beachteten Mittel der Erinnerung an seine durch die Ausführung aus Aegypten begründete Gottangehörigkeit. טוֹטָפֹת] für מַטְפָּחוֹת (*Ew.* § 158, c) ist nicht *das angetupfte Zeichen*, *στίγμα* (*Kn.*), da ein טָפַח *tupfen* nicht zu erweisen ist, auch die Pluralbildung nicht dazu passt, auch nicht s. v. a. *Einritzungen*, Tättowirungen (*Siegfr.-Stade*), sondern entsprechend dem aram. טוֹטָפְתָא *Armband* 2 Sa 1, 10 (wogegen es im Targ. Ez 24, 17. 23. Esth 8, 15, nicht aber im Neuhebr. die sog. Denkzettel bezeichnet) und dem neuhebr. טוֹטָפֶת *Stirnband* (als weiblicher Kopfputz; vgl. *Levy* NhW. II. 151) von טוּף *umgehen*, *umgeben* (*Ges.* th. 548) bez. vom St. טפט (vgl. طَفْطَف *ausbreiten* u. *sich ausbreiten*) abgeleitet, *Bandstreifen*, *Binden*, *Stirnband* mehrerer Windungen (vgl. עֲטָרוֹת Hi 31, 36), durch welche ein Schmuck- oder Gedächtniss-Gegenstand zwischen den Augen befestigt wird (Dt 6, 8. 11, 18). Demgemäss ist auch אוֹת ähnlich ein an der Hand oder Handwurzel befestigter (vgl. קָשַׁר Dt 6, 8. 11, 18) Gegenstand, den man zur Erinnerung an etwas trug, und ist weder hier noch 13, 9 (mit *Spencer* leg. Hebr. rit. 2, 20, 1 und *Kn.*) an die Sitte der Alten zu denken, den Feinden, die sich ergaben (*Her.* 7, 233), den Kriegsgefangenen (Plut. Pericl. 26 und Nicias 29, Aelian V. H. 2, 9) und Sklaven (Phocyl. 212; Aristoph. Lysistr. 331; Athen. 13, 95 p. 612. 14, 77 p. 658; Plin. h. n. 18, 4), besonders den entlaufenen (Aristoph. aves 759; Auson. epigr. 15), Zeichen auf der Stirne einzubrennen, oder neugeworbenen Soldaten vor dem Fahneneid ein solches Zeichen auf die Hand oder den Arm zu machen (*Veget.* 2, 5; *Salmasii* Plin. exerc. p. 28),

um die Bezeichneten als Angehörige eines Herrn kenntlich zu machen und sie an ihre Pflichten gegen ihn zu erinnern, eine Sitte, die auch auf religiösem Gebiet vorkommt, z. B. Lucian. de Syr. dea 59; Prudent. peristeph. 10, 1076ff, wornach die Verehrer der syrischen Göttin sich Zeichen an der Handwurzel oder am Halse machten, oder in der Bibel Jes 44, 5. Apk 13, 16. 14, 1. 9. Vielmehr sind die ähnlichen Bilder Pr 3, 3. 6, 21. 7, 3 zu vergleichen. Was hier u. V. 9 (nicht mehr Dt 6, 8. 11, 18) uneigentlich oder bildlich gemeint ist, haben die späteren Juden wörtlich ausgeführt, indem sie die sog. Denkzettel (תְּפִלִּין), d. i. Kapseln mit Pergamentstreifen, die mit den vier Stellen Ex 13, 1—10. 11—16. Dt 6, 4—9. 11, 13—21 beschrieben sind, auf der Stirne und am linken Oberarm befestigten (im N. T. Mt 23, 4 φυλακτήρια genannt, weil man ihnen die Kraft von Amuleten zuschrieb) s. *Winer* RW. u. Phylakterien und *Riehm* HWB. u. Denkzettel (mit Abbildungen); *G. Klein* „die Totaphoth nach Bibel und Tradition" in ZPrTh. VII (1881), S. 666—689. הוֹצִיאֲנוּ] *Sam.* LXX הוֹצִיאָךְ. Dass V. 8—10. 14—16 auf einer deuteronomischen Ueberarbeitung des Textes beruhen (*Wel.* Comp.[2] 208), ist nicht zu erweisen. Der Deuteronomiker hat ungemein Vieles an Gedanken und Worten aus J aufgenommen: warum sollte hier das Verhältniss das umgekehrte sein?

5. Der Zug bis zum Schilfmeer, die grosse Errettung daselbst und das Danklied dafür Cap. 13, 17—15, 21.

Alles dreht sich hier um die Durchführung Israels durch das Meer und die Vernichtung der Heeresmacht Pharao's im Meer, wenige Tage nach der Ausführung aus Aegypten und unter Umständen, welche das Gegentheil einer solchen Errettung Israels hatten erwarten lassen. In der Bildungsgeschichte der Gottesgemeinde ist dieselbe eines der hervorragendsten Ereignisse (14, 31). Der Eindruck einer wunderbaren Machterweisung seines Gottes, den das damalige Volk davon bekam, haftete unverwüstlich; schon frühe wurde er in einem begeisterten Siegeshymnus gefesselt (15, 1—21) und durch dieses vielgesungene Lied bei jeder neuen Generation aufgefrischt; Propheten spielen gelegentlich auf jene Grossthat Gottes an (z. B. Jes 11, 15. Sach 10, 11), und vollends jüngere Propheten, Dichter und Schriftsteller, welche schon an der Lectüre der Hexateuchschriften ihren Geist nährten, kommen mit besonderer Vorliebe oft genug auf dieses einzige Wunder zurück, bereichern es auch wohl mit neuen dichterischen Zügen (s. z. B. Jes 43, 16f. 51, 10. 63, 11. Ps 66, 6. 74, 13. 77, 17ff. 78, 13. 53. 106, 9. 114, 3. 5. 136, 13. Neh 9, 11). Es ist zu erwarten, dass diese Begebenheit von keinem der Schriftsteller, welche die Geschichte der Gründung der Gemeinde beschrieben, übergangen sein werde. In der That zeigen sich in 13, 17—14, 31 Bestandtheile aus den Berichten des P E und J, und scheint R zwei dieser Berichte fast vollständig, vom 3. aber wenigstens das Eigenthümlichste mitgetheilt zu haben. Zunächst der Anfang 13, 17—19, mit seiner von 14, 2—4 abweichenden Motivirung der Richtung des Zuges auf das Schilfmeer zu, die Mose einschlug, und

mit seiner Rückweisung auf Gen 50, 25f bekundet sich eben dadurch sowie durch אלהים, auch חֲמֻשִׁים V. 18, als ein Abschnitt aus E, während 13, 20, durch V. 18 ausgeschlossen und vielmehr dem 14, 2ff vorarbeitend, durch seine Uebereinstimmung mit Nu 33, 6 auf P hinweist, und V. 21f, weil auf 14, 19bf vorbereitend, bei J gestanden haben muss (wenn auch von J nur aus E aufgenommen). Sodann in Cap. 14 ist V. 1—4 als Fortsetzung zu 13, 20 und wegen Uebereinstimmung mit Nu 33, 7f dem P zuzuweisen (*Kn. Nöld. Schr. Kay.*) und zwar ganz, nicht bloss V. 1. 2. 4b (*Wl.*), da die Vermuthung einer Verirrung nur unter Voraussetzung des שׁוּב V. 1 (nicht aber nach 13, 17f) Sinn hat, da ferner das יָשׁוּבוּ V. 2 seine Begründung erfordert, und die Ausdrücke חִזַּקְתִּי, אִכָּבְדָה und וְיָדְעוּ כִּי אֲנִי יַהְוֶה zu P stimmen (s. zu V. 4). Weiter sind die 3 zusammenhängenden Verse 5—7, weil sie das Nachsetzen Pharao's anders als P begründen, das Heer Pharao's anders als P bestimmen, auch V. 6f den Inhalt von V. 8 vorausnehmen, dem P abzusprechen, und nach Sprache (s. zu V. 5) und Kenntniss des äg. Wesens dem E (J) zuzuweisen. In V. 8 (וַיְחַזֵּק, ביד רמה) fällt P ein; V. 9 ist von R aus PEJ zusammengesetzt, und V. 10—14 (die Angstrede des Volks und dessen Tröstung durch Mose) ist nach Inhalt und Ausdruck (z. B. הקריב, מצרים נסע אחריהם V. 10, מה זאת עשית V. 11 u. s. f.) Bericht des J. Nun muss V. 15—18 gemäss V. 3f aus P genommen sein, nur dass מה תצעק אלי V. 15 (vgl. 17, 4 u. Jos 24, 7) und הרם את־מטך ו aus E eingesetzt sind. Nach P nämlich erfolgte die Theilung des Meeres durch Mose's ausgereckte Hand (vgl. 9, 10), nach E durch den ausgestreckten Mosestab (s. zu V. 16), so dass R diese beiden Berichte einfach zusammennehmen konnte, während sie nach J der Wind bewirkte (vgl. 10, 13bc. 19) V. 21. In V. 19 liegt die Doppelheit des Berichts klar vor; keiner von beiden kann von P sein, sondern 19a (vgl. אלהים 13, 17—19) ist aus E, 19b aus J (vgl. 13, 21), und V. 20 ist von R aus E und J zusammengesetzt. Nach dem Bisherigen ergibt sich sofort (in V. 21—25) V. 21ac und 22f für P (bez. E), V. 21b für J, V. 24f (s. d.) aber für E u. J. Auch in V. 26—31 sondern sich nun leicht V. 26, die 6 ersten Worte von V. 27. 28a. 29 für P, V. 27 von וישב an für J E, V. 28b (vgl. עַד אֶחָד 9, 7). 30. 31 für J. Die Worte (ב)רכבו ובפרשיו V. 17. 18. 23. 26. 28 u. כל־סוס רכב וגו׳ V. 9 (wo sie den Zusammenhang unterbrechen) scheinen überall von R nach 15, 19 hinzugesetzt. Wie es in Vorstehendem geschehen ist, haben im Wesentlichen schon *Kn. Nöld. Schr. Kay.* die aus P genommenen Bestandtheile bestimmt; die abweichende Ansicht (*Wl.*), dass hinter V. 15 nichts mehr aus P erhalten sei, sondern das diesem Zugeschriebene vielmehr aus E stamme, ruht auf einer nicht zutreffenden Beurtheilung von 14, 3f u. 16 (s. d.). Das Lied mit Zugabe 15, 1—19 stammt ursprünglich aus einer besonderen Quelle (s. zu V. 19), scheint aber schon in E aufgenommen zu sein (s. zu 15, 1 u. 20).

Das Ereigniss, um das es sich hier handelt, liegt also in dreifacher und, wenn man das Lied Cap. 15 hinzunimmt, in vierfacher Relation vor. Alle stimmen darin überein, dass Israel, eben als es von der nachsetzenden äg. Heeresmacht eingeholt und zwischen diese und

einen Meeresarm eingeengt war, an einer sonst vom Wasser bedeckten, damals aber wegsam gewordenen Stelle, aus dem Bereich seiner Verfolger entkam und dagegen die verfolgenden Aegypter in den rückkehrenden Wassern ihren Untergang fanden. Ebenso der Eindruck der Wunderbarkeit, den das Ereigniss auf das Volk machte, spiegelt sich in allen diesen Darstellungen wieder. Aber in der Beschreibung des Hergangs selbst weichen sie von einander ab. Am einfachsten erscheint derselbe in dem Liede, wenn man nur, was dichterisch gedacht und gesagt ist, nicht grob buchstäblich auffasst. „Hier kommt alles nicht sowohl auf den trockenen Uebergang Israels als auf der Aegypter Untergang hinaus. Ein gewaltiger Hauch von oben drängt die Wasser so zurück, dass sie da, wohin sie in Haufen gedrängt sind, wie durch einen Damm gehalten feststehen, aber während nun die Aegypter rache- und beutelustig durch die sicher geglaubte Furth zur Verfolgung anrennen, reicht ein entgegengesetzter Sturmhauch wie ein anderer Athemzug des über ihre Gier erzürnten Gottes hin, die Wasser wieder fluthen zu lassen zur Vertilgung des Feindes“ (*Ew.* Gesch. II. 106). Dass bei dem Ereigniss die Naturursachen gewirkt haben, wird nicht geläugnet, sondern als selbstverständlich vorausgesetzt; gepriesen wird, dass Gott sie in Bewegung setzte und bewundert wird Jahve als der rechte Kriegsmann, der durch so einfaches Mittel ein ganzes Kriegsheer, Wagen und Rosse, vertilgt und seinem Volke den Sieg schafft. Dass dem Volk, welches der Führer Mose immer auf die Hülfe seines Gottes hingewiesen und im Vertrauen auf ihn aus Aegypten ausgeführt hatte, jetzt im Augenblick äusserster Gefahr und ohne Zuthun diese Rettung kam, darin lag ja auch das eigentlich Wunderbare dabei (vgl. 14, 13f. 31 bei J), und daran knüpft sich auch die ungemeine Bedeutung, welche dieses Ereigniss für die ganze Bildungsgeschichte der Gemeinde gewann. Viel unvermittelter und übernatürlicher gestaltet sich das Ereigniss den späteren Erzählern, um denselben Grundgedanken von der ausschliesslichen Ursächlichkeit Gottes auszudrücken. Während noch J, wohl im Anschluss an das Lied, einen starken Oststurm als Ursache nennt, lassen P und E in Folge des blossen Ausstreckens der Hand oder des Stabes Mose's das Meer sich spalten, wie eine Mauer zu beiden Seiten stehen und dann wieder sich zusammenziehen, wirken bei E und J der Engel Gottes oder die Wolken- und Feuersäule mit, um die Heere auseinanderzuhalten und die Aegypter zu verwirren, geschieht der Durchgang von ganz Israel durch das Meer und der Untergang der Aegypter in einer einzigen Nacht bis zum Morgen, bleibt nicht ein einziger der Feinde übrig. Es wäre ungerechtfertigt, um solcher Differenzen der Erzähler willen und wegen solcher rein sagenhafter Züge, die sie beigeben, die Thatsächlichkeit des Ereignisses selbst zu läugnen, aber noch thörichter wäre es, die strenge Geschichtlichkeit des Hergangs, wie ihn diese Erzähler berichten, behaupten zu wollen. Namentlich wird man die Vorstellung, dass ein ganzes Volk von etwa 2 Millionen Menschen und vielem Heerdenvieh (12, 37f) in einer Nacht den Uebergang über die Furth, selbst wenn diese noch so breit war, machen konnte, gänzlich fahren lassen müssen (s. schon *Eichhorn* allg. Biblioth. I 670ff; *L. Bauer* Gesch.

der hbr. Nation I. 270f; Rechnungen, wie sie *Robins.* I. 93 gibt, beruhen auf Illusion), und entweder (mit *Kn.* zu Num. 1f; *Schleiden* S. 186ff, *Ebers* Gosen[2] 547f) anzunehmen haben, dass die Zahl der Israeliten viel kleiner war, oder aber dass es sich bei dieser Geschichte nur um den Hauptheerhaufen der Israeliten handelte. Andererseits würde es, obwohl sowohl das Lied als die Erzähler davon schweigen, gänzlich unbedenklich sein, bei der Herstellung und der Aufhebung der Furth ausser dem Sturm auch die Ebbe und Fluth mitwirkend zu denken, wenn anders der Oertlichkeit nach (s. u.) das möglich war: das Wunderbare des Vorgangs liegt nicht in seiner Naturwidrigkeit. „Zu dem Erzählten bietet das Alterthum einige Parallelen dar. Als Scipio Neu-Karthago belagerte, griff er es auch von der Seeseite an, indem er die durch einen heftigen Nordwind verstärkte Ebbe benützte, und das Gelingen der Sache für ein Wunder erklärte (Liv. 26, 45). Alexander führte seine Krieger durch einen schmalen Weg zwischen dem Meer und dem Berge Klimax bei Phaselis in Lykien, welcher nur bei Windstille gangbar, bei anfluthender See aber mit Wasser bedeckt ist (Strabo 14, 9 p. 666f; Plutarch. Alex. 17; Appian. bell. civ. 2, 149), oder der nur bei Nordwind gangbar ist, welcher denn auch damals statt des Südwinds eintrat und von den Griechen als göttliche Schickung betrachtet wurde (Arrian. Alex. 1, 26), woran schon *Jos.* ant. 2, 16, 5 erinnert". Vgl. auch *Ew.* Gesch. II. 105; *Kitt.* Gesch. I 204ff.

Um den Uebergang über das Meer nach seinen näheren Umständen uns vorstellig machen zu können, müssten wir über die Oertlichkeit des Ereignisses genauer unterrichtet sein, als wir sind. Gerade über diese Oertlichkeit sind schon sehr viele zum Theil weit auseinandergehende Ansichten aufgestellt worden; einige davon sind einfach unmöglich, aber auch die besten darunter haben nur den Werth von Hypothesen, aus folgenden Gründen. Zum 1. heisst das Meer, über das die Israeliten gingen, im Lied einmal (15, 4) Schilfmeer (sonst V. 1. 3. 8. 10 bloss Meer); ebenso bei E (13, 18. 15, 22, vgl. Jos 24, 6), in Dt 11, 4. Jos 2, 10. 4, 23, und in den vom Pent. abhängigen Psalmen 106, 7. 9. 22. 136, 13. 15 samt Neh 9, 9—11. In der alten Glosse zum Lied (15, 19) und im ganzen Cap. 14 (V. 2. 9. 16. 21—23. 26—30) ist immer nur vom Meer die Rede, wie ähnlich in späteren Erwähnungen (wie Jes 43, 16. 51, 10. 63, 11. Ps 66, 6. 78, 13. 53. 114, 3), wo auf die nähere Bestimmung desselben nichts ankam; leicht könnte man denken, dass in sämmtlichen Stellen des Cap. 14 (meist aus P, V. 21. 27. 30 aus J) von R mit Rücksicht auf das in 13, 18 Vorausgegangene das einfache יַם genügend befunden worden sei, wenn nicht in der alten Urkunde Nu 33, 8, an welche P sich durchaus anlehnt, ganz ebenso wie Ex 14. 2. 9 bei P, nur vom Durchgang durch das Meer und erst als nächste Station nach Elim das Schilfmeer genannt wäre V. 10f. Insoweit würde wenigstens Nu 33 und P in Ex 14 nicht dagegen sein, wenn man ein anderes Meer als das Schilfmeer verstehen wollte (aber s. den 4. Punkt). Auch Jes 11, 15 nennt abweichend von allen andern die „ägyptische Meerzunge", die mit dem Schilfmeer einerlei sein kann, aber nicht muss. Zum 2. gibt eine

genauere Bestimmung der Oertlichkeit (soweit eine solche nicht in 13, 18 enthalten ist) bloss Nu 33 und P in Ex 14, 2. 9 vgl. mit 13, 20 durch die 4 Ortsnamen Etham, Migdol, Pi-hachiroth und Baal-Zephon, von denen nur die zwei ersten, etwas näher bestimmbar, einigen Anhaltspunkt gewähren, die beiden letzteren aber sonst völlig unbekannt sind. Zum 3. aber ist die Frage, ob die Naturverhältnisse der Landenge zwischen dem Mittelmeer und dem Meerbusen von Suês im 2. Jahrtausend v. Ch. dieselben waren wie heutzutage, und auch diese Frage kann nur mit annähernder Sicherheit beantwortet werden (s. S. 153). Zum 4. endlich liegen in dem Nu 33, 7 und bei P Ex 14, 2 gebrauchten Ausdruck שׁוּב, sowie in dem וַיַּסֵּב 13, 18 bei E einige Weisungen vor, welche einerseits für die Orientirung sehr erwünscht sind, andererseits aber das Problem auch wieder verwickelter machen. Wie darnach das Urtheil sich gestalte, s. zu 14, 2.

Cap. 13, 17—22 einige Nachrichten über den Abzug der Israeliten aus Aegypten. Zunächst V. 17—19 aus E. — V. 17. Da das Ziel Mose's beim Auszug das Land Kenaan war (3, 8), so wäre zu erwarten gewesen, dass er auf dem nächsten Wege auf dieses Ziel lossteuerte. Warum er das gleichwohl nicht that, erklärt hier der Vrf. Gott führte das Volk nicht den Weg nach dem Lande der Philister, den gewöhnlichen Karawanen- und Heer-Weg nach Gaza (der nach *Brugsch*, *Ebers*, *Trumbull* u. a. an der Küste des mittelländischen Meeres hinläuft und die Landenge von Suez bei Ḳanṭarat el Chazne oder Gisr el-Ḳanāṭīr durchschnitt; vgl. die Tabula Peutingeriana u. ZDPV. VIII, 217 f), *weil er nahe war*, also das Volk schon in wenigen Tagen in feindliche Berührung mit den Philistern gebracht hätte. Denn er dachte, es werde, wenn es den Kampf mit diesen vor sich sähe, den Abzug bereuen und wieder nach Aegypten zurückkehren. „Die Philister waren bekanntlich sehr kriegerisch und streitbar, s. *Stark* Gaza S. 142 ff. Dazu kam noch, dass Aegypten in seinen nordöstlichen Theilen gewiss starke Besatzungen gegen die vertriebenen Hyksos hatte, welche den Abzug der Israeliten dort unmöglich machten". Die Absicht, das Volk in die Wüste, speciell zum Sinai (3, 12) zu führen, war dadurch nicht ausgeschlossen, ist aber hier nicht ausdrücklich erwähnt. וְלֹא] וְ consec. פן] wie Gen 31, 31. 42, 4 (aber auch Gen 3, 22. 38, 11 u. s.; Ew. § 337[b]). — V. 18. So *liess Gott das Volk sich wenden* (Hiph. von סָבַב; *Ges.* § 67 A. 8) den Weg, d. h. *in der Richtung auf die Wüste, das Schilfmeer zu*, d. h. nicht: nach der Sinaiwüste am Schilfmeer hin (*Kn.*), sondern nach der Wüste östlich von Aegypten und westlich vom Schilfmeer (s. 14, 3 bei P), auf dieses zu, im Gegensatz gegen die gewöhnliche Strasse. Da der Vrf. diese Wendung sogleich an בשלח פ־עה את־העם (V. 17) anknüpft, ist nicht wahrscheinlich, dass er vorher eine Lagerung in Sukkoth (12, 37) gemeldet hatte. Die Uebersetzung: „er führte das Volk auf dem Wüstenweg um das Schilfmeer herum", ist durch das Cap. 14 Erzählte ausgeschlossen. יַם־סוּף] LXX ἐρυθρὰ θάλασσα (Ri 11, 16 θάλασσα Σίφ), ist der Name des sinus Arabicus oder des rothen Meeres (über welchen letzteren Namen s. *Winer* II. 70 u. *Ebers* Gosen[2] 532 f) oder genauer der beiden Buchten desselben, welche die sinaitische Halb-

insel einschliessen, des sinus Heroopolitanus (Golf von Suês) und des sinus Aelaniticus. Der letztere oder Golf von ʿAqaba wird sicher in 1 Kg 9, 26 und ebenso auch (was von anderen bestritten wird) in Nu 14, 25. 21, 4. Dt 2, 1 mit ים סוף benannt, und können schon darum in unserer und den verwandten Stellen, wo vom Durchgang durch das Schilfmeer die Rede ist, nicht die Sumpfniederungen des nordwestlichen Delta (Menzaleh-See), welche mit (*athu* d. i.) Binsen Schilf Papyrus und Lotus bewachsen waren (*Brugsch* l'Exode. Leipz. 1875 S. 11f. 14f), verstanden werden, welcher Deutung ausserdem Ex 23, 31 (vom Schilfmeer bis zum Philistermeer), auch Ex 10, 19 vgl. mit V. 13 widerstreiten, sondern nur die Bucht von Suês, welche mit der von ʿAqaba zum selben Meere gehört. Minder sicher lässt sich über den Ursprung des Namens urtheilen. Das Wort סוף, ohne deutliche Ableitung im Hebräischen, also vielleicht ein Fremdwort (in welchem Fall man mit *Ges.* u. *Kn.* an das kopt. **ⲤⲎⲂⲈ**, **ⲤⲎϤⲈ** Schilf, ägypt. *seb* nach *Bunsen* Aegypt. Stelle I. 581, oder an kopt. **ⲤⲈⲘⲘⲈ**, **ⲤⲘⲘⲈ** *linum* und *alga*, vgl. كَتَّانٌ *linum* und *alga*, oder mit *Max Müller* Asien u. Europa nach altäg. Denkmälern S. 101 u. Beitrr. zur Assyriologie 1, 603 an das ägypt. ṯwfi *Schilf* zu denken hat), vielleicht aber mit dem arab. صُوفٌ *Wolle* (das als صُوفُ البَحْر nach dem Muḥkam bei *Lane* lex. p. 1748, schon bei *Fresnel* JA. 1848. I. 285ff, *Seegras* bedeutet) zusammenhängend (dann äg. ϑufi semit. Lehnwort, *Ebers* Gosen² 532), kommt in den älteren Schriften des AT. nur vom *Schilf* vor (Ex 2, 3. 5. Jes 19,6), in Jon 2, 6 vom *Meertang, Seegras, φῦκος, fucus, alga*; in den aram. Sprachen ist das Wort als n. appell. nicht nachzuweisen. „Im rothen Meer nun finden sich die *fuci* und *algae* in Menge (*Shaw* R. 384); auf der Westseite haben sich in manchen Gegenden aus Tang und Sand hohe hügelähnliche Dünen gebildet, in welche man Höhlen zum Bewohnen grub (Strabo 16, 14 p. 773; Diod. 3, 19). Die Alten leiteten auch die grüne Farbe des Meeres von der Menge des durchscheinenden Tanges und Mooses ab (Strabo 16, 7 p. 770; Diod. 3, 40), und Neuere stimmen damit überein (*Sicard* in *Paulus* Samml. V. 145). Ueber den Meerbusen von Suês, wo der Tang nicht so häufig ist, s. *Forskål* flora p. LXXVIII und *Robins.* I. 77". Indessen da es Tang in jedem Meere gibt, so liesse sich die Ableitung der Benennung ים סוף vom Tang nur dann vertheidigen, wenn man (*Furrer* im BL. IV. 150. 156) zugleich an die lange Zeit für Pflanzen gehaltenen, schirmförmig und tausendästig im rothen Meer ausgebreiteten Korallenstämme dächte, welche, von Tang und Algen durchzogen oder behangen, einem Walde im Grunde des Meeres gleichen (s. *Fresnel* bei *Ritter* Arabien II. 251) und zugleich annähme, dass schon ursprünglich סוף auch *alga marina* bedeutete, was allerdings zweifelhaft ist. In letzterer Hinsicht erscheint gesicherter die Uebersetzung *Schilfmeer*. Der Kopte übersetzte die ἐρυθρὰ θάλασσα Ex 10, 19. 13, 18 **ⲪⲒⲞⲚ ⲚϢⲀⲢⲒ**, welches **ϢⲀⲢⲒ** freilich sonst als appell. nicht vorkommt, aber schwerlich mit *Peyron* lex. copt. p. 304 als **ϢⲀⲒ-ⲢⲈ** *Aufgang der Sonne, Osten* (also das ganze: *östliche Meer*) auszulegen

ist, sondern noch eher mit hierogl. *sar*, bei Theophr. hist. pl. 4, 9 (8) u. Plin. h. n. 13, 45 σάρι, bei Hesych. σαρίν, σαρόν, einer Papyrusähnlichen Nilpflanze, sahid. ϣⲁⲣⲓⲥ *calamus, juncus* (*Ges.* th. 943; *Fresnel* JA. 1848. I. 279ff. 287; *Ebers*[2] 533; vgl. *Löw* nr. 221) zusammenzubringen scheint. Aber freilich Schilf wächst nicht im rothen Meer überhaupt, sondern nur an solchen Stellen seiner Ufer, wo Süsswasser eindringt: mehrere solche, heutzutage *ghuwaibet-el-bûṣ* (غويبة البوص) genannte Oertlichkeiten mit mächtigen Schilfgebüschwaldungen sind nachgewiesen, z. B. eine 8 Stunden südlich von Suês an der Mündung des W. Ṭawâriq oder W. et-Tîh (*Forsk.* fl. 24), eine andere beim Timsâḥ-See (JA. 1848. I. 275f), bis in dessen Nähe der Meerbusen einst reichte (s. zu 14, 2). Dürfte man annehmen, dass solcher Schilfwaldungen einst noch mehrere, sei es am jetzigen sei es am einstigen weiter nördlich reichenden Bett des Busens, gewesen sind, so liesse sich die Benennung des Busens nach diesem Schilf immerhin denken. Das Fehlen des Artikels vor סוּף würde bei einem zum n. pr. gewordenen Ausdruck nicht so sehr auffallen (vgl. גַּיְא מֶלַח, גַּיְא חֲרָשִׁים, קִרְיַת עֲרִים u. a.). Möglich wäre (*Kn.*), dass bei jener Mündung des W. Ṭawâriq, wo noch heute eine unermessliche Menge Schilf wächst, und wo zugleich eine Hauptstrasse von Memphis nach dem rothen Meere vorbeiführte, es eine Stadt Namens *Suph* gegeben habe und nach dieser der Meerbusen benannt worden sei (s. NDJ. 232 zu Dt 1, 1). חֲמֻשִׁים oder חֲמֻשִׁים] keinenfalls *im fünften Geschlecht* (LXX *Sam.* חמישים), was nicht hieher gehört, sondern mit den andern alten Uebers.: *kampfgerüstet*, wie in Jos 1, 14. 4, 12 (vgl. חֲלֻצִים Jos 4, 13. Nu 32, 30. 32). Ri 7, 11 (wahrsch. auch Nu 32, 17 statt חשים zu lesen). Die Ableitung ist nicht sicher: man dachte an حَمِسَ *acer, strenuus fuit in proelio* (*Ges.*) oder an חֻמְשׁ, also *lumbis* (?) *accincti* (*Abulw., Kimch. Tanch.*) oder an خَمِيسٌ *ein Heer*, eig. in 5 Theile (Vor- und Nachhut, Centrum u. 2 Flügel) getheiltes (*Pococke, Reiske, Ew.* Gesch. II. 98); jedenfalls unzulässig ist *geschaart* (*Kn.*, von حمش *congregavit*, قمش *collegit*). Vgl. den Ausdruck *Heerschaaren* oder *Heeresabtheilungen* der Israeliten bei P (6, 26. 12, 41. 51. 14, 8); s. zu 6, 26. — V. 19. „Der Anordnung Josef's gemäss nahm Mose dessen Gebeine, die zur Mumie geworden waren, beim Auszuge mit, nach Gen 50, 25f", vgl. Jos 24, 32. — V. 20. „Zug von der 1. auf die 2. Station, worüber zu 14, 2. Die Angabe stimmt genau mit Nu 33, 6 und wird 14, 2 vorausgesetzt, ist also eine erhaltene Stelle von P". — V. 21f wahrscheinlich von J nach E (vgl. יהוה V. 21 gegen אלהים V. 17—19; nach *Kuen.* Einl. 145 stammen V. 21f wie V. 19f aus E). „Die Sage von der Wolken- und Feuersäule ist wohl durch die Sitte veranlasst, einem ziehenden Heere Feuer vorantragen zu lassen, welches bei Tag durch Rauch, bei Nacht durch Feuerschein den Ziehenden die Richtung des Zuges anzeigt. Als Alexander durch Babylonien und Susiana zog, perticam, quae undique conspici posset, supra praetorium statuit, ex qua signum eminebat, pariter omni-

bus conspicuum, observabatur ignis noctu, fumus interdiu (Curt. 5, 2, 7). Besonders brauchte man dieses Feuerzeichen in der Nacht. Dem Thrasybul, der Verbannte heimführte und durch unbetretene Gegenden zog, ging in finsterer Nacht ein Feuer voran (Clem. Al. strom. I, 348 Col.). Noch jetzt werden in Arabien den Karawanen an den Spitzen langer Stangen Leuchten d. i. eiserne Gefässe mit brennendem Holz vorangetragen (*Harmar* Beob. I. 348 ff); Aehnliches meldet *Pococke* Morgenl. II. 51 über eine Nachtreise, die er vom Jordan nach Jerusalem machte. [Doch s. *Ebers* Gosen[2] 544]. So geschah's wohl auch unter Mose in der arab. Wüste. In der religiösen Ueberlieferung aber setzten sich, da Jahve als Anführer Israels gedacht wurde und die Sinnbilder seiner Gegenwart Gewölk und Feuer sind (19, 9. 3, 2), der Rauch und das Feuer in Gewölk und Feuerglanz um. Die natürliche Sache verwandelt sich in ein Wunder, als welches sie im AT. durchaus erscheint. Doch ist die Vorstellung bei den verschiedenen Erzählern nicht ganz dieselbe." P erwähnt „das Gewölk erst, nachdem die Stiftshütte errichtet war: es bedeckte die Hütte bei Tag, bei Nacht war Feuer in ihm und man nahm da auf der Stiftshütte etwas vom Aussehen des Feuers wahr; wann sich das Gewölk erhob, brachen die Israeliten auf und, wann es sich niederliess, lagerten sie sich (40, 34—38. Nu 9, 15—23. 10, 11 f vgl. Nu 17, 7). Er verbindet also die Erscheinung mit der Stiftshütte, und redet von einem Bedecken dieser durch jene", und nennt sie nie Säule; bei ihm scheint sich die Vorstellung an das beim Zelt ewig brennende Altarfeuer anzuschliessen (*Ew.* II. 307 ff). Uebrigens s. zu 16, 10. „Nach den andern Erzählern war die Erscheinung schon vor der Errichtung der Stiftshütte vorhanden (14, 19 f) und säulenförmig, nämlich eine Wolkensäule bei Tag und eine Feuersäule bei Nacht (Nu 14, 14. Dt 1, 33, vgl. Jes 4, 5 f. Neh 9, 12. 19. Ps 78, 14); wann Mose in das hl. Zelt gieng, senkte sie sich herab und stand (עָמַד) an der Thür (33, 9 f. vgl. Nu 12, 5. Dt 31, 15); beim Durchzug durch das Meer hatte sie eine helle und dunkle (14, 20 vgl. Ps 105, 39) Seite (*Kn.*). לָלֶכֶת יוֹמָם וָלָיְלָה] *zu gehen Tag und Nacht*, d. h. so dass sie jederzeit, bei Tag und bei Nacht ziehen konnten. לֹא יָמִישׁ] *wich nicht*, entfernte sich nicht vom Volk während des Zuges durch die Wüste. Der Ausdruck wie 33, 11. Nu 14, 44 bei E (aber auch Jos 1, 8); auch הַנְּחֹתָם V. 21 erinnert an נָחָם V. 17. [Vgl. noch NDJ. 616 u. 624.]

Cap. 14, 1—4 nach P und Fortsetzung zu 13, 20. In Etham heisst Gott den Mose mit den Israeliten umkehren und vor Pi Hachiroth am Meer sich lagern, damit Pharao, von Gott verhärtet, den Israeliten nachsetze und Gott an ihm seine Herrlichkeit erweise. Hiemit wird ein Motiv für die Zurückwendung des Zugs nach dem Meere zu angegeben, welches das 13, 17 berichtete zwar nicht ausschliesst, aber doch verschieden davon ist und eine ganz andere Betrachtungsweise zeigt. V. 2. יָשֻׁבוּ] *sie sollen sich zurückwenden* oder *umkehren*, nicht überhaupt: *sie sollen sich wenden*, was שׁוּב nicht bedeutet, auch 5, 22 nicht. Von der bisher eingeschlagenen Richtung Ramses-Sukkoth-Etham abgehend und wieder rückwärts, Aegypten zu, sich wendend, sollen *sie sich lagern vor* פִּי הַחִירֹת *zwischen Migdol und dem Meer; vor* בַּעַל

צָפוֹן, *ihm gegenüber, sollt ihr euch lagern am Meer.* נִחֲנוּ] von נָחָה, ebenso Ez 46, 9 (*Ew.* § 255, b); P schreibt auch sonst נָחָה (26, 35. 40, 24. Nu 19, 4. Jos 15, 7. 18, 17); E (J) לִנְחֹת Gen 25, 21. 30, 38. לִפְנֵי] *vor* ist hie und da, aber keineswegs immer, bei Orientirungen *östlich von* (z. B. Gen 23, 17 vgl. 19); häufiger ist in diesem Sinn עַל־פְּנֵי (z. B. Dt 32, 49 u. s., dagg. kaum Gen 16, 12. 25, 18). Auch V. 9 steht nur לִפְנֵי בַּעַל צְפוֹן, aber Nu 33, 7 פִּי הַחִירֹת אֲשֶׁר עַל פְּנֵי בַּעַל צְפוֹן. — Um sich nun den in Nu 33 und Ex 12, 37. 13, 20. 14, 2 nach Stationen (die aber nach Nu 33, 8 vgl. 10, 33 keineswegs bloss Entfernungen von gerade einer Tagereise ausdrücken müssen) beschriebenen Zug Israels von Ramses aus einigermassen vorstellig machen zu können, muss man sich vergegenwärtigen, dass die Landenge zwischen Aegypten und der arabischen Wüste (et-Tîh) nicht an jedem Punkte ihrer (heutzutage an der schmalsten Stelle 113 Kilometer betragenden) Längenerstreckung überschritten werden konnte. Von der Nordspitze der Suês-bucht an, von dieser nur durch eine einige Fuss über dem Meeresspiegel erhabene, gegen 20 (nach *Lesseps* bei *Schleiden* S. 4), genauer 16½ (nach andern, wie *Du Bois Aymé* in der Descript., Ét. mod. I. 188ff der Orig.-Ausg., nur 5) Kilometer lange Sanddünenbarre getrennt, erstrecken sich in nordnordwestlicher Richtung die Bitterseen (deren Grund 20—40 Fuss unter dem Meeresspiegel), dann weiter nordwärts die etwas kürzere aber zum Theil mit sumpfigen Stellen durchzogene Dünenbarre des Serapeum, dann der jetzt sogenannte Timsâḥ- oder Krokodilsee, auf welchen von Westen her der (zu 1, 11 genannte) W. Tumilât einmündet und bis zu welchem hin die Nilüberschwemmung in Jahren ungewöhnlich hohen Wasserstandes noch reicht. Dann folgt, nördlich von Ismaʿîlîeh, die höchste (10—15 Meter über dem Spiegel des Mittelmeeres hohe) Dünenbarre, jetzt el-Ġisr (die Brücke) genannt, welche die ganze von Suês bis zum Mittelmeer reichende Vertiefung in eine nördliche und südliche Hälfte zerschneidet. An die Nordseite dieser Barre stösst der Ballâḥsee, welcher seinerseits wieder durch eine schmale Wasserstrasse mit dem Menzâlehsee zusammenhängt und wie dieser mit der Höhe seines Wasserstandes je nach der Höhe des Nilwassers wechselt. Ueber die durch viele Sandinseln unterbrochene Uebergangsstelle in den Menzâlehsee führte die alte Karawanenstrasse von Aegypten über el-Ḳanṭara nach Syrien und führt noch heute eine Karawanenstrasse von Ṣâliḥîeh in die Wüste et-Tîh. Die ganze Vertiefung zwischen dem Mittel- und rothen Meer war in den Urzeiten Meeresgrund; die jetzigen quer sie durchschneidenden Dünenbarren sind durch das Meer gebildet, am frühesten die höchste von el-Ġisr durch die einander entgegenwirkenden Strömungen beider Meere; die des Serapeum und die von Suês, vom rothen Meere allein gebildet, sind jünger, wenn gleich schon vorhistorisch (*Schleiden* S. 2ff; auch *Rob.* I. 81f; *Stickel* StKr. 1850, S. 365ff). Landstrassen nun, welche über die südliche Hälfte der Landenge aus Aegypten hinaus oder in dasselbe hinein geführt hätten, werden im Alterthum nicht erwähnt. Theils die im Westen daran gelagerte wasserlose äg. Wüste, theils der Zustand des Bitterseenbettes machen das erklärlich genug. Die s. g. Bitterseen sind heutzutage nur eine mit dicker Salzkruste bedeckte, da

und dort sumpfige Niederung, keine eigentlichen Seen mehr; dagegen nach Strabo (17, 1, 25 p. 804), welcher zuerst die πικραὶ λίμναι erwähnt, aber einen Timsâḥsee von ihnen nicht unterscheidet, wurde durch die Kanalanlage des Ptolemaeus Philad. das Bitterwasser derselben gemildert; sie müssen also damals noch Seewasser gehabt und (weil sie sonst, bei der starken Verdunstung jener Gegenden, binnen weniger Decennien wasserlos geworden wären) mit dem rothen Meere noch in Verbindung gestanden haben (*Stickel* 369ff, *Schleiden* 92ff), also auch die sie jetzt vom rothen Meer trennenden Dünenbarren minder hoch und lang gewesen sein. Noch mehr als ein Jahrtausend zurück müssen sie noch ganz mit Seewasser gefüllt und auch die niedrigen Barren überströmt oder jedenfalls versumpft gewesen sein (vgl. *Naville* the Store-City of Pithom p. 21[a] u. *Dillm.* SBAW. 1885, S. 893ff [s. o. S. 11], sowie die Abhandlung von *Th. Fuchs* über „die geologische Beschaffenheit der Landenge von Suez" in DWAW, Mathem.-naturw. Cl., B. 38, II, 25ff u. den Bericht darüber in ZDPV VIII, 222ff). Dazu kommt, dass (wie daraus hervorgeht, dass die Sohle des Dariuskanals jetzt über dem Meeresniveau liegt) in der Gegend der Barre zwischen dem Suêsgolf und den Bitterseen eine Bodenerhebung stattfand, die zur Zeit Ramses' II. noch nicht bestand; darnach wird vorher nur bei grosser Ebbe (die nach sorgfältigen Messungen 11 Fuss im Unterschied von der höchsten Fluth beträgt) ein grosser Theil der Barre zwischen dem Suêsgolf und den damals noch zum Suêsgolfe gehörenden Bitterseen vom Wasser frei geworden sein, während es nördlich und südlich davon liegen blieb (*Furrer*). Ein stehender Landweg über die Suêsbarre, wie der heutige Darb el-ḥaǵǵ wurde sonach erst viel später möglich (*Schleiden* 99ff). Die Ein- und Ausgänge Aegyptens gingen über die nördliche Hälfte der Landenge, also über die Barre von el-Gisr und weiter nordwärts; Pelusium namentlich galt als der Schlüssel Aegyptens (Her. 2, 141. 3, 5. Liv. 45, 11). Von Pelusium führten verschiedene mit Brunnen ausgestattete und durch Festungen geschützte Wege herein nach Aegypten, z. B. über Migdol und Daphne oder auch südlich um den Ballâḥsee herum (*Schleiden* 92ff; *Brugsch* l'Exode p. 25ff). Dadurch sind Anhaltspunkte für die Bestimmung der Stationen der Israeliten gegeben. — Die erste nach Ramses, das zwischen dem heut. Bubastis u. Tell el-Maskhuta (näher an ersterem) im Wadi Tumilât zu suchen ist (s. o. S. 12f), *Sukkoth* (12, 37. Nu 33, 5f) ist nicht mehr nachzuweisen. Der Name lautet hebräisch und bedeutet *Hütten* (scenae) und kann ein von den Hirtenvölkern gegründeter Zeltlagerort gewesen sein. Während *Ebers*[2] 520 (nach *Lauth*) aus Sukkoth einen äg. Städtenamen *seχet* und aus diesem Thaubastum herausräth, wollte *Brugsch* (p. 9. 12—20; vgl. Gesch. Aeg. 191) *Sukkoth* als den monumentalen Namen des sethroitischen Nomos mit der Hauptstadt Pitom (= Heracleopolis parva) entdeckt haben; doch neuerdings will auch er, entsprechend seiner Theorie über die Richtung des Auszugs (s. u. S. 157), Sukkoth in dem hieroglyphischen *Θeku* oder *Θekt*, der eponymen Hauptstadt der Gegend von Thaubastum, das nach dem Itiner. Anton. zwischen Pelusium und Serapeum zu suchen ist und nordöstlich vom Timsâḥ-See gelegen haben muss, wieder erkennen.

(Eine andere ganz vage etymolog. Combination s. bei *Schleiden* 191; Bl. V. 428.) Nach dem biblischen Text ist Sukkoth ein Ort, keine Landschaft, auch ist es noch als rein semitischer Name zu verstehen (so *Dillm.* SBAW. 1885, S. 898). Denn nach ihm ist es nicht erwiesen, dass nach der jetzt sehr beliebten Identification der Aegyptologen (z. B. *Ebers* in Riehms HWB.[2] 1230) Thuku oder Theku mit Sukkoth zusammenzustellen ist, besonders dann, wenn Thuku der Profanname einer Hauptstadt des Nomos z. B. Pithoms war oder auch direct Bezeichnung der Umgebung der Stadt, die nach Angaben der Papyri sich durch Seen und treffliche Weidegründe auszeichnete (*Wiedemann*, Gesch. Alt-Äg. 1891, S. 128), während nach *Naville* the Store-City of P. p. 5f. 13. 15 (vgl. noch p. 29ff gegen *Lepsius* BÄgZ. 1883, S. 52f) bald Pithom, bald Thuku als Hauptstadt des 8. Nomos angegeben wird, letzteres also = Thou (s. o. S. 13) ist, worin *Mommsen* in SBAW. 1887, S. 362, ihm zustimmt. — Die zweite Station *Etham* lag am Ende der Wüste (13, 20. Nu 33, 6) und es war ohne Zweifel nach diesem (nicht nach einem andern, *Stick.*) Etham auch die *Wüste Etham* benannt, in welcher die Israeliten nach dem Durchgang durch das Meer 3 Tage zogen, ohne Wasser zu finden (Nu 33, 8). Bei E (15, 22) heisst diese selbe Wüste die *Wüste Schur* (über welche zu Gen 16, 7), und ist dies auch sonst im AT. der gewöhnliche Name derselben. Sicher ist also Etham da zu suchen, wo Aegypten und die zu Arabien gehörende Wüste Schur zusammentreffen, also wohl auf der Ostseite der Dünenbarre von el-Ġisr, die aus Aegypten nach der arab. Wüste hineinführt, nicht zwischen Timsâḥ- und Bitterseen (*Kn.* u. a.; vgl. über Etham = Atuma jetzt auch *Naville* the Store-City of Pithom p. 23ff). Die LXX sprachen es zu 13, 20 *Ὀθώμ* (Luc. *Ὀδόμ*), zu Nu 33, 6f *Βουθάν* (aus *Βουθάμ*), vermuthlich mit ägyptischem Artikel (vgl. *Βούβαστος* mit פִּי־בֶסֶת Ez 30, 17 *Kn.*); daraus folgt aber nicht, dass es mit dem Pithom des E (1, 11) gleichzusetzen sei (*Sharpe* in *Bartlett*'s forty days in the desert; *Wl.* Comp.[3] 78 A. 1; vgl. *Lag.* GgN. 1890, Nr. 5, S. 157f), da vielmehr bei E שׁוּר dem Etham entspricht. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass שׁוּר der semit., אֵתָם der äg. Name und dieses letztere also mit äg. *χatem*, kopt. **ϩⲱⲙ**, **ϩⲟⲙ**, mit Artikel **ⲡⲉϩ ϩⲱⲙ**, d. h. *Verschluss, Umwallung, Festung* (wo es n. pr. sein soll, gewöhnlich durch einen Namen näher bestimmt) gleichbedeutend ist. Aber auf keinen Fall bedeutet *dieses* שׁוּר oder אֵתָם eine Mauer oder Festungslinie vom Mittelmeer bis zum rothen Meer (*Ebers* Aegypten I. 78—84; Gosen[2] 521f, zum Theil nach Diod. 1, 57, vgl. *Brugsch* diction. géogr. 1879. I. 637; s. dagegen *Schleiden* 154f; anders *Brugsch* hist. d'Égypte.[2] 1875 p. 138f), sondern einen Ort, eine wichtige Grenzfestung am Eingang der Wüste, ohne dass wir bis jetzt seine Lage genauer nachweisen könnten. Auf Bir Abu Rûq räth *Schleiden* 191, auf Bir Maktal *Ebers* (schon zu weit nordöstlich), und *Brugsch* (l'Exode p. 25ff) gar auf Daphnae (תַּחְפַּנְחֵס bei Jer. und Ez.), falsch auch *Hengst.* S. 57f (nach *du Bois-Aymé*) auf Bir Suês. Hier in Etham erhalten die Israeliten die Weisung, nicht die bisherige Richtung des Zuges beizubehalten, sondern umzukehren. Man könnte vermuthen, dass sie sich nicht im Stande fühlten, gegen die ägyptischen Besatzungstruppen

hier mit Gewalt vorzugehen, aber bei einem kriegsgerüsteten Heer von der 12, 37 angegebenen Grösse ist das kaum anzunehmen. Der Text V. 3f gibt nur den idealen, vom Enderfolg aus ganz richtig abstrahirten Grund an, dass Gott an den Aegyptern seine Herrlichkeit zeigen wollte. — Rückkehrend zogen sie nun also südwest- und dann südwärts, westlich von den Timsâḥ- und Bitterseen durch die ägyptische Wüste (s. V. 3), und lagerten sich *vor* (ebenso Nu 33, 7, wenn man dort wegen V. 8 mit *Ew.* Gesch. II. 100 וַיַּחֲנוּ לִפְנֵי [פִּי הַחִירֹת בֵּין הַיָּם וּבֵין] מִגְדֹּל liest) oder *bei* (V. 9) *Pi Hachiroth* am Meer. Während die LXX hier u. V. 9 לפני פי החירת *ἀπέναντι τῆς ἐπαύλεως* übersetzen, geben sie Nu 33, 7 *ἐπὶ τὸ στόμα Εἰρώθ* u. V. 8 *ἀπέναντι Εἰρώθ*; *Aq. Symm. Theod. Hier.* fassen פי החירת als zusammengesetzten Eigennamen; *Peš.* und *Targ.*, auch *Saad.* nehmen פִּי als st. c. von פֶּה, und חירת bedeutet nach *Peš.* ܚܙܝܢܬܐ *fossa aquaria* oder auch *fossa, cuniculus*, nach *Targ. jer.* II., *Mechil.*, *Saad.* u. a. *Berge* oder *Felsen.* Dieselbe Unsicherheit der Auslegung dauert noch fort: während die einen (*Jablonski*, *Ges.*, *Ebers* Gos.[2] 526) dem פי החירת ein ägyptisches *pa* (*pi*) *aχi-roth* (wenig anders *Fresnel* JA. 1848. I. 276) zu Grund legen und *Ort des Schilfwuchses* deuten, gingen andere, zuletzt *Brugsch* l'Ex. p. 30f u. diction. géogr. (vgl. dagegen *Ebers*[2] 111. 526f) mit der *Peš.* auf das Hebr. zurück, und verstanden: Mündung oder *Eingang der* Höhlungen, *Schlünde* (*βάραθρα*, gouffres), wonach die in der Nähe des sirbonischen Sees gelegenen Moorgründe gemeint sein sollen, in denen mehrere Heere ihren Untergang fanden (Diod. I, 30. XVI, 46. Strabo 16, 741. 760. 17, 803. Polyb. ed. Bekker 5, 80). Von arab. حَيْر = *Umfriedung* (*Lane* p. 684f) liessen sich noch andere sehr passende Bedeutungen ableiten. Dass Nu 33, 7 פִּי fehlt, beweist selbst unter Voraussetzung der Richtigkeit der dortigen Lesart, weder für äg. ⲠⲀ noch für hbr. פֶּה. Dagegen folgt aus den hier, V. 9 und Nu 33, 7 beigegebenen Ortsbestimmungen, dass Pi ha chiroth entweder bloss den Werth eines n. appell. hatte oder das n. pr. einer sonst wenig bekannten Oertlichkeit war. Es wird nämlich bestimmt als gelegen zwischen Migdol und dem Meer, und weiter vor oder (Nu 33, 7) auf der Vorderseite von Baal Zephon, ihm gegenüber, und sind dabei die Lagen von Migdol, vom Meer und von Baal Zephon als bekannter vorausgesetzt. — Den Hebräern bekannt (Jer 44, 1. 46, 14. Ez 29, 10. 30, 6) war *Migdol* oder *Μάγδωλον* (LXX) an der N.-O.-Grenze des Landes, nach einer Angabe des Itiner. Anton. jetzt gewöhnlich mit dem heutigen Tell es-Samût, östl. von el-Ḳanṭara (*Bäd.* Unter-Äg. 495), identificirt, in äg. Monumenten angeblich *Maktar* oder *Maktal* (*Brugsch* hist. d'Ég.[2] 1875. p. 137ff). An diesem Migdol festzuhalten, hat nur dann Sinn, wenn man (*Guthe* in ZDPV. VIII. 232) diese Ortsbestimmung des P von den südlicher weisenden Angaben des J 13, 17f. 15, 22 trennen wollte (vgl. hierzu o. S. 137f) oder wenn man (*Schleid.*, *Brugsch*) unter dem Meer das Mittelmeer versteht. Wer aber das rothe Meer versteht, muss (auch abgesehen von der corrupten Stelle Nu 33, 7) ein anderes Migdol annehmen, weil die vor Pi hachiroth zwischen Migdol und dem Meer Lagernden zugleich am Meer lagern (V. 2. 9). Die Mög-

lichkeit, dass es noch eine andere מִגְדֹּל (*Burg, Festung*) benannte feste Stadt geben konnte, ist nicht zu leugnen. Aber sie nachzuweisen haben wir keinerlei Mittel. Weil der Kopte hier und in Num. מגדל durch ⲡⲉϫⲧⲱⲗ wiedergibt und in der von de Sacy (relat. par Abd.-Allatif. 1810) mitgetheilten Steuerrolle der äg. Provinz Scharqijeh einige مَشْتُول genannte Oertlichkeiten vorkommen (z. B. p. 617 nr 314 und 315 *maschtûl aṭ-ṭawâḥin, m. al-qâdhî* vgl. *Jaqut's* Moscht. p. 397, und Marâṣid III. 103) glaubte man, in diesen sei der Name מגדל forterhalten, während doch *maschtûl* gut arabisch ist und *Pflanzung* bedeutet (*Schleid.* S. 140 ff). Also auch hienach ist nichts zu bestimmen. — Auch *Baal Ṣephôn* endlich muss einst ein bekannterer Ortsname gewesen sein, aber auch er ist nicht mehr nachzuweisen. Der Ortsname (gebildet wie Baal-Gad, Baal-Hamon u. a.) war ohne Frage hergenommen von einer dort befindlichen Cultusstätte einer Form des Baal, aber von der Gleichung Ṣephon und Typhon wird man abstehen müssen, da Typhon nur griechisch und ursprünglich griechisch, dagegen als ägypt. Name des Set oder Sutech nicht nachzuweisen, auch durch die Vermuthung *Dümichen's* (bei *Ebers* [1] 510), es stecke darin *tep*, d. i. Nilpferd, das Thier des Set, nicht wahrscheinlich zu machen ist, und es ist also auch keine Typhonstadt zu suchen, mag man sie auf Grund von *Jos.* c. Ap. 1, 26 in Avaris oder Heronpolis oder in Bir Murrah, östlich am Timsâḥsee suchen (z. B. *Rosenm.* Altth. III. 250 f; *Ew.* Gesch. II. 18; BL. I. 332). Eher möglich wäre, trotz der abweichenden Vocalisation von צפון, der phönizische *Baal des Nordwindes* (nach Philo namens Zaphon), den die Aegypter kannten und in ihrer Sprache treu genug Bāli Ṭapuna umschrieben (*Ebers* [2] 525; vgl. *Brugsch* l'Ex. p. 31). Aber auch damit sind wir über die Lage des (nach KAT.[2] 154 auch in den Inschriften Tiglat-Pilesers II. in der Form Ba'li-ṣabuna als Bezeichnung eines Gebietes bez. Gebirges erwähnten) Ortes noch nicht aufgeklärt und können darum von Baal Ṣephon aus die Lage des zwischen Migdol und dem Meer zu setzenden Pi hachiroth nicht genauer bestimmen. — Die von *Du Bois Aymé* in der Descr. antt. mem. I. 309 ff versuchte und seitdem von vielen (*Léon de Laborde, Win., Ew.* II. 100, *Stick. Kn. Kur. Ke. Ebers Köhl.* a.) gebilligte Identification von Pi hachiroth mit dem zuerst von Muqaddasi (ca. a. 988; ed. de Goeje p. 215. 249), dann bei Idrîsi (*Hartm.* S. 441. 448; ed. Jaub. I. p. 328 f) erwähnten Castell und Brunnen عَجْرُود *ʿAgrûd*, 4 Stunden nordwestlich von Suês an der von Kairo nach Mekka und dem Sinai führenden Karawanenstrasse, wo die Reisenden heutzutage noch Halt machen (*P. della Valle* Reisebeschr. I. 113, *Pococke* Morgenl. I. 212 ff; *Niebuhr* Reiseb. I. 216 f; *Burckh.* Syr. 750. 765; *Rüppell* Abyss. I. 135; *Robins.* I. 72), ruht, wenn sie auch sachlich, der Lage des Orts nach, vielleicht angemessen wäre, doch auf einer so wilden lautlichen Combination, dass darauf nichts, am wenigsten die Bestimmung der Ortslage von Migdol und Baal Ṣephon gebaut werden kann. Eher möglich (allerdings bei der Gleichsetzung des Schilfmeeres mit dem Suêsgolf kaum wahrscheinlich; s. jedoch u. S. 159), ist die Identification von Pihachiroth mit Pikerehet oder Pikeheret, einem

wichtigen Orte (erwähnt auf der grossen Stele des Ptol. II.), der nahe bei Pithom = Hero (s. o. S. 10f) lag (also wohl in der Gegend der 5 Kilometer südwestlich von Isma'îlîeh und westlich vom Timsaḥ-See gelegene Station Nefischeh) und (nach *Naville* the Store-city of Pithom p. 20. 26, vgl. p. 13. 16ff) vielleicht dem Serapiu des Itinerars entspricht, weil die Ptolemäer in der Regel nicht neue Cultstätten gründeten, sondern nur die alten erneuerten und erweiterten (vgl. *Dillmann* SBAW 1885. S. 892). — Demnach wird es auch nicht möglich sein, die Stelle des Uebergangs über das Meer mit einiger Sicherheit anzugeben. Mancherlei Versuche dazu sind gemacht worden; einige darunter erweisen sich sofort als textwidrig, aber auch die besseren derselben haben nur den Werth von mehr oder minder wahrscheinlichen Hypothesen. 1) *K. v. Raumer* (Zug der Isr. Leipz. 1837 und Paläst. Beil. X) lässt nach *Jos.* ant. 2, 15, 1 die Hebräer aus der Gegend von Heliopolis über Babylon südlich von den Bergreihen Ǵ. Muqaṭṭam und Ǵ. ʿAtâqah ostwärts an's Meer ziehen und dieses von der Mündung des W. Ṭawâriq aus überschreiten, also in einer Gegend, wo es etwa 3 Meilen breit ist; ähnlich *Lengerke* Ken. I. 433, *Kutscheit* (Lepsius und der Sinai 1846); schon früher *Sicard* in Paulus Samml. V. 210ff u. *Shaw* Reise S. 265ff, nur dass jener vom heutigen Besâtîn aus südlich von Ḳâiro, dieser von Babylon aus den Zug gehen lässt. Hier ist der Ausgangspunkt falsch, die Richtung sinnwidrig, יָשֻׁבוּ V. 2 ignorirt, Etham unrichtig localisirt und eine physisch unmögliche (*Robins.* I. 90ff) Uebergangsstelle angenommen. 2) Nach Vorgang von *GHRichter* 1778 und *Thierbach* 1830 suchte *Schleiden* (Landenge von Suês 1858, S. 191ff), der übrigens Ramses Sukkoth Etham im Allgemeinen richtig (s. o.) bestimmt, zu erweisen, dass unter dem Meer das Mittelmeer, unter Ha-chiroth die βάραθρα des Sirbonissee's, unter Baal Ṣephon der Tempel des Zeus Kasios auf dem vorspringenden Mons Casius und unter der Durchgangsstelle der schmale Sandstreifen zwischen dem Sirbonissee und dem Mittelmeer zu verstehen sei; ihm folgt *Brugsch* (l'Exode 1875, S. 11ff), nur dass dieser Ramses Sukkoth Etham ganz anders (s. o.) bestimmt (gegen ihn s. schon *JPThompson* BÄgZ. 1874. S. 149ff und *Chester* Statements 1880, 231—234, wogegen *Sayce* Acad. 10. April 1880 ihm beipflichtete; jetzt ist seine Ansicht ausführlich widerlegt von *Ebers* Gosen[2] 107ff; vgl. *Riehm's* HWB. Art. Hachiroth). Während diese Gelehrten für sich anführen können, dass P, dem wir alle die genaueren Ortsbestimmungen über die Durchgangsstelle verdanken (s. o. S. 147f) nicht vom Schilfmeer, sondern nur vom Meere spricht, so setzen sie sich doch mit dem Text des P selbst in Widerspruch, sofern sie einerseits das שׁוּב 14, 2. Nu 33, 7 unbeachtet lassen oder falsch deuten, andererseits nach dem Durchgang durch das Meer ein Umlenken nach Süden annehmen müssen, wo der Text (Nu 33, 8) keines bemerkt, auch Ex 14, 3 nicht erklären können. 3) Die meisten Erklärer verstanden und verstehen unter dem Meer das Schilfmeer (s. o. S. 148ff) oder den Meerbusen von Suês, und zwar die nördliche Spitze desselben. Der arabische Meerbusen hat überall starke Ebbe und Fluth. „Der Unterschied der Wasserhöhe in den Zeiten der Ebbe und der Fluth beträgt bei

Suês nach verschiedenen Angaben verschiedener Berichterstatter 3—7 Fuss (z. B. *Russegg.* III. 20; *Nieb.* Ar. 421f; Le Père in der Descr., Et. Mod. I. 90 der Orig.-Ausg.; *Robins.* I. 79). Zur Zeit der Ebbe kann man eine kleine Strecke nördlich von Suês den Meerbusen ohne Gefahr durchreiten (*Nieb.* Reiseb. I. 252; *Carne* Leben u. Sitten im Morgl. II. 49; *Russegg.* III. 21; *Tischendorf* R. I. 169). Zur Zeit der Fluth dagegen muss man, wenn man sich nicht der Boote bedienen will, das nördliche Ende des Busens umziehen (z. B. *Burckh.* Syr. 773). Das Fallen und Steigen des Wassers am Anfang der Zeiten geschieht sehr schnell. Wer beim Herannahen der Fluth hindurchgehen will, geräth in die grösste Gefahr (so *Chr. Fürer* itiner. p. 41; so Bonaparte im J. 1799 nach Du Bois Aymé in Descr. antt. mem. I. 311). Aber auch unterhalb (südlich) von Suês gibt es Untiefen und eine Furth, welche die Araber zur Zeit der Ebbe durchwaten, aber sie ist länger und minder sicher, indem das Wasser doch immer 5 Fuss hoch bleibt und bis an das Kinn reicht (*Robins.* I. 77. 80; *Seetz.* III. 122)". Indem man die Wirkungen der Ebbe durch den Wind (14, 21) oder umgekehrt die des Windes durch die Ebbe (s. schon Diod. 3, 39; Euseb. pr. ev. 9, 27) compensirt dachte, glaubte man hier den passenden Schauplatz des Wunders gefunden zu haben, obgleich wenigstens für eine so gewaltige Menschenmasse die Dimensionen der Oertlichkeit viel zu klein sind. So (bei vielen Abweichungen von einander in der Bestimmung der 4 Stationen und der in 14, 2 genannten Oerter) in der Hauptsache z. B. *Cler., JDMich. Nieb.* (Ar. 407ff), *Ros. Robins.* I. 90ff, *Hengst., Ew., Tischend., Kur., Kn., Ebers Köhl. Kitt.* a. Den Meisten der Neueren ist die grässliche Gleichung von Pi hachiroth mit ʿAgrûd fast schon zum Dogma geworden, während sie für Migdol und Baal Ṣephon nach Belieben passend scheinende Oertlichkeiten suchen, z. B. *Ke.* für Migdol eine Anhöhe des ʿAtâqah-Gebirgs und für Baal Ṣ. irgend welche Oertlichkeit südöstlich davon, *Ebers* für Baal Ṣ. ein Heiligthum auf dem ʿAtâqah-Gebirge (in welchem wiederum *Tischendorf* Migdol i. S. v. *Höhe* sehen wollte) und für Migdol ein von ʿAgrûd östlicher gelegenes Grenzfort, etwa wo das s. g. Kambysudenkmal steht. Eine Bestätigung für diese Fixierung der ungefähren Richtung des Zugs der Israeliten kann man in dem Reiseberichte der Silvia Aquitana (s. o. S. 11ff) sehen, dessen hervorragende Wichtigkeit zum mindesten darin besteht, dass wir aus ihm zu erkennen vermögen, wie die Einheimischen zur Zeit Theodosius' I. die biblischen Namen sei es traditionell, sei es conjectural fixiert hatten (doch s. u.). Denn nach ihr liegen die in unserem Abschnitte genannten Orte theils in der Nähe der von Klysma, dem heutigen Suês (oder vielmehr dem 500 Schritt nördlich davon liegenden Qulzum der Araber) nach der terra Gesse oder der Stadt Arabia in der Nähe des heutigen Bubastis (s. o. S. 12f) führenden Strasse, welche sie, von der direkten Strasse nach Pelusium links abbiegend, entlang zog, und zwar in folgender Reihenfolge: das sog. Epauleon neben der Strasse (s. Ex 14, 2 LXX), auf dieser selbst Magdalon und Belsephon (14, 9), neben ihr Oton (13, 20 Ὀθώμ), auf ihr Socchoth, Pithom, Heroonpolis (= Tell el-Maskhuta, wozu stimmt, dass Silvia die Entfernung von

Klysma nach Hero auf 4 Tagereisen weniger 16 Milien = den 68 Milien des Itinerars berechnet; s. o. S. 10f) und sodann Ramesse, von wo es noch 4 Milien nach Arabia war (s. o. S. 12f). Darnach würden die Israeliten zunächst durch das Wadi Tumilât, dann bei Etham (s. o. S. 154) nach Süden abbiegend, nach dem Nordende des Golfs von Suês gezogen sein. (Vgl. *Mommsen* SABW 1887, S. 363ff.) Vorausgesetzt wird bei der Identification des „Schilfmeeres" mit dem Meerbusen von Suês, dass die Verhältnisse des Wassers und Landes in jenen Gegenden dieselben waren wie jetzt, und doch begreift man gerade unter dieser Voraussetzung nicht, warum Mose sich auf die Nordspitze des Golfs von Suês hindrängen liess, statt geradeaus auf dem Isthmus nördlich vom Golf die jetzige Pilgerstrasse nach der arab. Wüste zu ziehen. 4) Aber eben diese Voraussetzung, dass der genannte Isthmus damals schon beständig trockenes Land war, ist kaum haltbar (s. S. 152f). Also scheinen *Stickel* und *Knobel* mehr im Recht zu sein, wenn sie (nach *Du Bois Aymé*) den Durchgang gerade auf der damals noch überschwemmten Sanddünenbarre zwischen dem Golf von Suês und den Bitterseen ansetzen (ähnlich *Vigouroux* in Revue des questions historiques, Jan. 1881, p. 5—61, nach welchem der Durchgang durch die Bitterseen ging). Jedoch die Begründung dieses Ansatzes mit der Lage des angeblich mit Pi hachiroth identischen ʿAǵrûd steht völlig in der Luft, wie auch die darauf gebaute Deutung (*Kn.*) von Migdol auf einen 2 Stunden nordwestlich von ʿAǵrûd gelegenen Hügel Munṭulaʿ (bei *Burckh.* Syr. 765; *Russegg.* III. 18; *Rob.* I. 70f), und die von Baal Ṣephon auf einen Ort auf der Ostseite des Meerbusens. Hiengen zu Mose's Zeit die Bitterseen und der Timsâḥsee noch einigermaassen mit dem rothen Meer zusammen, dann kann der Uebergang ebensogut auf der Dünenbarre des Serapeums oder an irgend einer andern etwas seichteren Stelle der Seen angesetzt werden (s. auch *Fresnel* nach *Linant* JA. 1848. I. 276f u. *Hitzig* Gesch. S. 71). Nimmt man dies an, so kommt jetzt in erster Linie die von *Naville* aufgestellte Identification mit dem inschriftlich erwähnten Pikeheret oder Pikerehet in der Nähe von Pithom = Tell el-Maskhuta, westlich vom Timsaḥsee (s. o. S. 156f, vgl. S. 10f) in Betracht, und der Durchzug würde dann auf der Dünenbarre südlich vom Timsaḥsee, also eben auf der des Serapeums stattgefunden haben. In diesem Falle müsste man dann annehmen, dass die in dem Reiseberichte der Silvia ausgesprochene Identification der Durchgangsstelle mit dem Golfe von Suês (S. 158) auf eine durch die veränderten topographischen Verhältnisse der späteren Zeit (s. o. S. 153) bedingte jüngere Lokaltradition zurückgehe (was durchaus nicht ohne Analogie wäre), wobei immerhin die durch anderweitige Angaben (z. B. des Itinerarium Antonini betr. Hero; s. o.) gestützten Angaben über die Orte im Wadi Tumilât auf alter Tradition beruhen könnten. Weitere Literatur über die Frage nach der Stelle des Ueberganges über das Meer s. ZDPV. V, 267. VII, 261f. XI, 130. XIII, 278f. — V. 3. Nach dieser Umkehr des Volks wird Ph. *von* (Gen 20, 13; die LXX schieben עַמּוֹ nach לְ ein) den Israeliten, wenn er die Nachricht davon erhält, sagen: *sie sind* verwirrt und *verirrt* im Lande (Jo 1, 18), irren rathlos umher und wissen nicht, wohin

sie sich wenden sollen, um zu entkommen; *die Wüste* (zwischen Äg. im W. und den Seen bez. dem Meerbusen im O.) *hat sie eingeschlossen*, d. h. „wie in ein Gefängniss sind sie in die Wüste gerathen, die sie umgibt und aus welcher sie nicht entkommen werden. An das Wagstück einer Durchschreitung des Meerbusens denkt Ph. nicht. Zu סָגַר mit עַל vgl. Hi 12, 14 sowie סָבַב mit עַל Hi 16, 13". — V. 4. Aber vielmehr liegt solche Wendung in die Wüste hinein im Plane Gottes. Er will den Ph. dadurch zur Verfolgung Israels reizen, *sein Herz verhärten* (9, 12), so dass er nach allen den Strafgerichten Israel noch nicht aufgibt, sondern mit Gewalt festzuhalten sucht. Dabei soll er in's Verderben stürzen und Gott will sich so an Ph. verherrlichen und die Aegypter zur Erkenntniss seiner Gottheit (V. 18. 7, 5, auch 16, 12. 29, 46 bei P) bringen. וַיַּעֲשׂוּ כֵן] „wendeten sich, von Mose angewiesen, von Etham nach Pi hachiroth. Zu נָבְדָּר vgl. V. 17 f. Le 10, 3 bei P; ausserdem nicht im Pent. Nach dem Vrf. setzte also Ph. erst nach, als die Hebräer von Etham nach Hachiroth zogen oder gezogen waren, holte sie aber gleichwohl noch ein". Das hat auch gar keine Schwierigkeit, da nirgends gesagt ist, weder, dass sie in einem Tag von Etham bis Pi hachiroth zogen, noch wie lange sie sich hier aufgehalten haben. Auch würde die Entfernung keine so grosse sein, wenn man annimmt, dass Ph. vielleicht von Heroonpolis auszog (*Kn.*), da Heroonpolis in unmittelbarer Nähe von Pithom = Tell el-Maskhuta lag (s. o. S. 11). — V. 5—7 nach E (J). V. 5. Dem Könige wurde angezeigt, dass die Israeliten (nicht etwa von Etham nach Pi hachiroth zurückgekehrt seien, wie man nach V. 2 f erwartete [wobei man daran denken kann, dass nach dem Berichte der Silvia Aquitana Oton = Etham nicht auf, sondern neben der Strasse lag; s. SBAW. 1887, S. 361 u. o. S. 158], sondern) „*das Volk* (wie 7, 14. 8, 4. 25. 28. 9, 7. 11, 3. 8. 12, 27. 33 ff. 13, 3. 17 f, wogegen P בְּנֵי יִשְׂרָאֵל schreibt) *geflohen sei* (Gen 31, 22 E), also nicht wie religiöse Wallfahrer einherziehe, sondern als solche, die mit allen Habseligkeiten in Eile entweichen und davongehen. *da kehrte sich das Herz Pharao's und seiner Knechte um gegen das Volk*] ihr Sinn gegen Israel verwandelte sich (Hos 11, 8), so dass sie die ertheilte Genehmigung bereuten und rückgängig zu machen beschlossen. Sie erkennen jetzt, dass ihre Entlassung nicht eine solche zu einer Festfahrt bleibt, sondern eine solche aus dem Dienstverhältniss, eine gänzliche Freilassung wird, und tadeln sich über ihre Nachgiebigkeit". Deutlich ist in dem וירהפך וגו׳ das Referat 12, 31 ff (also nicht das von P) vorausgesetzt. Sprachlich לָבָב (für לֵב) wie Gen 20, 5 f. 31, 26. Jos 14, 7. 24, 23 bei E, u. מַה־זֹּאת wie Gen 29, 25. 42, 28 E, sonst oft bei J (s. zu Gen 42, 28). — V. 6 f. „Pharao lässt seine Wagen anspannen und nimmt mit sich *sein Volk*, d. i. sein Kriegsvolk, seine Mannschaft (Nu 21, 23. 33. Dt 2, 32. 3, 1), auch 600 auserlesene Wagen und alle weiteren Wagen Aegyptens, welche er sämmtlich mit שָׁלִשִׁם besetzt". רִכְבּוֹ] *seinen Wagen* (*Targg. Vulg. Ros. Ke.*), möglich nach 1 Kg 22, 35, aber dem gewöhnlichen Sprachgebrauch gemässer *seine Wagen* (LXX). עַמּוֹ] ob dazu V. 7 bloss Epexegese, also das Fussvolk ganz ausgeschlossen sein soll (*Hengst. Ke.*), ist fraglich; auch das Lied 15, 4 spricht von מַרְכְּבוֹת פַּרְעֹה וְחֵילוֹ

(vgl. 2 Kg 6, 14). Möglich wäre es allerdings, dass עַמּוֹ und חֵילוֹ bloss von der Bemannung der Wagen gesagt wäre. Und jedenfalls hebt der Vrf. hier u. V. 25 die Wagen als die Hauptsache heraus, übereinstimmend mit dem Lied, übereinstimmend mit dem Zweck einer schnellen Verfolgung, und übereinstimmend mit der ägyptischen Kriegssitte, wie sie zwar erst für das neue Reich (nach den Hyksos), aber für dieses auch überreichlich bezeugt ist, vgl. ausser Hom. Ili. 9, 383 u. Diod. 1, 54 einige Zeugnisse aus den Denkmälern bei *Hengst.* Mos. und Äg. 129, *Ebers* Gos.[2] 542. Dies, die Nichterwähnung der Reiter (s. zu V. 9), so wie die Hervorhebung der 600 auserlesenen Wagen macht wahrscheinlich, dass E (die in äg. Dingen am besten unterrichtete Quelle) hier redet, oder doch J sich an E angeschlossen hat. Ueber den Widerspruch (betr. der vielen Pferde) mit 9, 6. 3 s. zu 9, 6. שָׁלִשִׁם] wie im Lied (15, 4), LXX τριστάται, gewöhnlich: *Dreimänner*, d. i. *Wagenkämpfer*, angeblich so genannt, weil sie zu 3 auf dem Wagen gestanden haben (ὁ μὲν ἡνιόχει, ὁ δὲ ὑπερήσπιζεν, ὁ δὲ ἐμάχετο, Orig. et Gregor. Naz. in Catenis) z. B. *Hengst. Kn. Röd.* in *Ges.* th., *deW.*, *Buns.* Allein 1) nach Ausweis der Monumente standen auf den äg. Kriegswagen nie mehr als 2 Männer, der Wagenlenker und der Kämpfer, 3 nur auf den asiat. Kriegswagen (z. B. *Brugsch* geogr. Inschr. II. 25; vgl. die Abbildung von 3 Wagenkämpfern der Cheta bei *Erman* Äg. 720); nicht einmal die assyr. Kriegswagen waren gewöhnlich mit 3 besetzt, nur die Könige oder höchsten Offiziere hatten ausser dem Wagenlenker noch den Schildträger bei sich (s. *Layard* Niniveh, v. Meissn. S. 368ff). Dagegen z. B. 3 Mann auf den Kriegswagen der Cheta nennt das Gedicht des Pentaur (*Maspero* morg. Völker, von Pietschmann 1877 S. 219. 227). 2) שָׁלִשִׁים kommen auch bei den Israeliten vor (zwar wohl nicht zu der Zeit, da sie noch keine Kriegswagen hatten, da 2 Sa 23, 8ff höchst wahrscheinlich mit LXX, Luc. הַשָּׁלִשָׁה zu lesen ist, wohl aber später als sie solche hatten) nicht in besonderer Beziehung zu den Wagen (auch 2 Kg 9, 25 nicht, wo wie sonst am meisten unser „Adjutant" entspräche), sondern überall als ein Elitecorps, aus dem Offiziere und Adjutanten des Königs genommen wurden 2 Kg 7, 2. 17. 19. 9, 25. 10, 25. 15, 25 (durch schönere Kleidung ausgezeichnet Ez 23, 15). 3) Wäre שלשם die Benennung der gewöhnlichen Wagenkämpfer, so wäre die Bemerkung וְשָׁלִשָׁם עַל־כָּלּוֹ sinnlos, weil selbstverständlich (*Böttcher* neue ex.-kr. Aehrenl. 1863. I. 29); sollte aber der Zweck sein, etwas Ausserordentliches anzugeben: und 3fache Bemannung darauf", so wäre der Ausdruck zu kurz und würde מִבְחַר שָׁלְשָׁיו 15, 4 sich nicht erklären. 4) Die oben mitgetheilte Erklärung von τριστάτης ist nicht entfernt sicher oder allgemein angenommen; die Glossatoren geben über dieses ihnen unklare Wort noch eine Menge anderer Erklärungen (z. B. *Schleusner* nov. thes. und *Field* hex. I. 104 zu Ex 14, 7). 5) *Hieron.* gibt *duces* und *principes*, *Onk.* נְבָרִין, ähnlich *Saad. Raš. IEs.* a. Bei der allgemeinen Bedeutung: geschulte Krieger, Kernkrieger, Garde wird vorerst stehen zu bleiben sein, bis etwa neue Quellen über das Heerwesen der Alten näheren Aufschluss geben. Dem Wortsinn nach scheint שָׁלִשׁ „Mann dritten Grades"

zu bedeuten, doch ist es vielleicht ein Fremdwort (andere, aber höchst verwickelte und wenig wahrscheinliche Ableitungen des Sinnes bei *Ew.* Gesch. III. 190 und *Then.* zu 2 Sa 23). — V. 8 über die V. 5—7 berichteten Handlungen zurückgreifend und an V. 4 angeschlossen, nach P. Ph. von Gott verhärtet setzt den Söhnen Israel nach, *da* oder weil (Zustandssatz *Ew.* 341a) *sie mit hoher Hand auszogen*, d. i. „nach freier Willkür, mit Gewalt und Eigenmacht (vor den Augen aller Aegypter Nu 33, 3) den Auszug unternahmen. Dieser Vrf. weiss von einer Genehmigung des Königs zum Fortziehen nichts (s. zu 6, 11)". Es liegt eine ganz andere Anschauung zu Grund als bei בָּרַח V. 5. Die *hohe Hand* ist die zum Schlag und zur Wehr erhobene (Hi 38, 15), Kraft, Gewalt und Sieg (Jes 26, 11 vgl. Mi 5, 8) oder auch Trotz (Nu 15, 30) beweisende, „im Gegensatz zur schlaff herabhängenden des Verzagten und Kraftlosen (Jes 13, 7. Hi 4, 3). Der Ausdruck steht Nu 15, 30 vom vorsätzlichen Sünder, der willkürlich sich vergeht". Falsch *Ke.*: obgleich sie mit hoher Hand d. h. in der Macht Gottes (!) auszogen; ähnlich *Str. Klostermann* der Pentateuch S. 165 vermuthet, dass der ursprüngliche (nach Nu 33, 4 corrigirte) Text gelautet habe בְּיָד רָמָה *in* ratloser, feiger *Unentschlossenheit*, weil hier erklärt werden solle, warum die Aegypter sie einholen und in sorgloser Lagerung am Meere überraschen. — V. 9. Die Aegypter holen die Israeliten, welche am Meere bei Pi hachiroth lagern, ein. In diesem V. weist zunächst das zwischen עַל־הַיָּם und עַל־פִּי וגו׳ eingeschobene וַיַּחֲלוּ—כָּל־סוּס aus, dass hier keine einheitliche Composition vorliegt. Die genaue Angabe des Lagerortes weist auf P hin. Das רֶכֶב וּפָרָשָׁיו (כָּל סוּס) scheint hier wie in die andern Stellen des P (V. 17f. 23. 26. 28) aus 15, 19 hineincorrigirt. Endlich וַיַּרְדְּפוּ—אַחֲרֵיהֶם ist nach V. 8 eine Dublette und scheint dem E J zuzuschreiben. In P stand wohl nur, dass Ph. und all sein חֵיל (vgl. V. 4 u. 28) die Israeliten am Meer, bei Pi hachiroth lagernd, traf. [הַשִּׂיג wie Gen 31, 25. 44, 4. 6. Die פָּרָשִׁים können hier neben den Wagenpferden Pharaos die *Reitpferde* mit Reitern sein (wie 1 Kg 5, 6. Ez 27, 14, wogegen 2 Sa 1, 6 בַּעֲלֵי wohl nach *Wl.* u. *Driver* zu streichen ist, also פָּ auch hier *Reiter* bedeutet), dagegen nachher V. 17f. 23. 26. 28. 15, 19 *Reiter;* das Wort vereinigt beide Bedeutungen in sich. Ueber חֵילוֹ s. zu V. 6f. Diese Nennung der *Reiter*, von denen weder das Lied (s. zu 15, 1. 21) noch E in 14, 6. 7 (in Jos 24, 6 werden sie erst durch Bearbeitung hereingekommen sein) etwas weiss, die aber in der Glosse zum Lied (15, 19 und hier wahrscheinlich ruhend auf Deutung von וְלֹכְבוֹ סוּס V. 1) und hier in V. 9. 17f. 23. 26. 28, wie schon in Gen 50, 9 bei J, erwähnt sind, enthalten insofern eine geschichtliche Schwierigkeit, als die äg. Monumente (Bilder und Texte) für diese Zeit von äg. Reiterei nichts melden, sondern nur von Wagen (s. auch *Erman* Äg. 652, wogegen der Reiter auf dem Bilde S. 116 u. 702 zu den Cheta gehört). Die Angabe Diod. 1, 54 von 24000 Reitern und 27000 Wagen des Sesostris kann dagegen nicht aufkommen, und das Kunststück *Hengstenberg's* (Mos. u. Äg. S. 131), der aus den פָּרָשִׁים Wagenkämpfer macht, mag auf sich beruhen. Für eine spätere Zeit ist allerdings ägyptische Reiterei durch Jes 31, 1. 36, 9 (aus Her. 2, 108 u. 162 folgt für Reiterei gar

nichts) bezeugt; um so leichter verständlich ist, wenn jüngere biblische Erzähler dieselbe auch für die mosaische Zeit voraussetzen. — V. 10—14 die Verzagtheit der Israeliten und ihre Ermuthigung durch Ankündigung wunderbarer Hilfe von Seiten Gottes, in sehr malerischer Schilderung von J. V. 10. *Pharao war herangekommen* (wie Gen 12, 11), *da erhoben* sie ihre Augen u. s. w. [נֹסֵעַ hier (anders als V. 15. 19. 13, 20) *ziehend, heranziehend* (vgl. 12, 37. Gen 11, 2, s. d.); bemerke den Sing., gleichsam: Aegypten zog hinter ihnen her, vgl. 25. 30; *Sam.* corrigirt den Plur. „Die Israeliten kommen in grosse Angst und schreien zu Jahve, der helfen soll. — V. 11. Zugleich tadeln sie Mose, die Ursache des Unheils". [המבלי וגו׳ *hast du etwa weil* (eig. *aus Mangel dass*) *es keine Gräber in Ägypten gibt, uns hinweggenommen* u. s. w. Ueber die doppelte Negation vgl. (*Ew.* § 323a) 2 Kg 1, 3. 6. 16. [מה זאת V. 5. Sie geben sich verloren. — V. 12. „Sie wollen auch schon in Aegypten Mose mit seinem Befreiungsplan abgewiesen haben, indem es besser wäre, dem Könige zu dienen als in der Wüste zu sterben. Im Unmuth behaupten sie mehr als vorgekommen ist. Sie hatten den Plan mit Beifall aufgenommen (4, 31) oder doch wenigstens bloss nach der Steigerung des Druckes (5, 21 vgl. 6, 9) sich beklagt". Der *Sam.* hat diese Rede wirklich nach 6, 9 eingeschoben. Schilderungen solcher Klagen des stets verzagten und unzufriedenen Volks liebt besonders J. — V. 13f. Mose spricht ihnen Muth ein, und kündigt zugleich das wunderbare Ereigniss, das jetzt geschehen soll, zum voraus an (gerade wie er bei J dem Ph. die Plagen vorausangesagt hat, ehe sie kamen). [התיצבו *haltet Stand*, ohne zu fliehen (*Kn.*), mit בְּפָנֵי *vor* jmdm. (= bestehen) Dt 7, 24. 11, 25; ohne Casus (= sich halten können) 2 Sa 21, 5. [וּרְאוּ Imper. consec. (s. Ges. § 110, 2a): und ihr werdet die Hülfe Jahves zu sehen bekommen (vgl. V. 30). [כי אשר וגו׳ nicht: quos vidistis Aegyptios hodie (*Ke.*), denn bei Eigennamen zumal im Acc. war solche Inversion nicht gebräuchlich (*Ew.* § 334, a), sondern (LXX *Targg. Ros. Kn.*): *was*, d. i. *wie* (s. zu 10, 6) ihr die Aegypter heute sahet, näml. lebendig und gefährlich, werdet ihr sie weiterhin (schon morgen) nie mehr sehen, vgl. V. 30[b], der darauf zurückweist. Jahve selbst werde *für sie* (Dat. comm.) streiten (vgl. V. 25), sie aber sollen *schweigen* mit ihren Klagen, sich ruhig und still verhalten. [תחרשון Gen 34, 5. — V. 15—18 Weisung an Mose, mit den Israeliten aufzubrechen und sie, nach Spaltung des Meeres, durch dasselbe hindurchzuführen, meist nach P, als Fortsetzung von V. 9. V. 15. [מה תצעק אלי schon dem Ausdruck צעק nach nicht aus P, aber auch nicht aus J, bei dem vielmehr die Israeliten zu Jahve schreien (V. 10), sondern (nach 15, 25. 17, 4) aus E, dessen Erzählung aber, wie Mose zu Jahve schrie, R neben der des J (V. 10—14) nicht in extenso mittheilen, sondern nur durch diese 3 Worte andeuten wollte. Bei Annahme einer einheitlichen Composition des Stücks erklären sich diese Worte nicht gut, da ja Mose, nachdem er das Volk auf seine Klage schon völlig richtig beschieden hat, weder selbst noch um Hülfe zu rufen, noch das Geschrei des Volks vor Gott zu bringen nöthig hatte. — V. 16. Mose soll die Hand über das Meer ausstrecken, es so (ver-

möge der dieser Bewegung folgenden Machtwirkung Gottes) spalten, dass die Israeliten im Trockenen mitten ins Meer (d. h. zwischen die aufgestaute nördliche und südliche Wassermasse, V. 22) hineingehen können. [הים את־משך ו allerdings ergiebt sich, wenn man 8, 2 mit 8, 13, 9, 22 mit 23, 10, 12 mit 13, 17, 9 mit 11f oder Jos 8, 18 mit 19 vergleicht, dass *Stab* und *Hand* sich nicht ausschliessen, sondern sogar das eine synekdochisch für das andere stehen kann (*Wl.*), allein ebendarum genügte entweder (בְּיָדְךָ) הָרֵם אֶת־מַטֶּךָ oder (בְּמַטֶּךָ) נְטֵה אֶת־יָדֶךָ; beides zusammen kommt sonst (in den angeführten Stellen) nicht vor, am wenigsten so dass das Erheben des Stabes voraussteht, es werden also jene Worte von R aus E eingetragen sein, der allein sonst den Mosestab kennt und nennt; in V. 21. 26f wiederum beides neben einander zu nennen, war nach dem Obigen nicht mehr nöthig. Dass Mose bei P das Wunder mit seiner Hand wirkt, hat seine Analogie in 9, 10. — V. 17f. „Gott will den Ph. noch weiter verstocken, dass er den Israeliten bis ins Meer hinein folgen wird; er thut dies zu seiner Verherrlichung u. s. w., wie V. 4. [ואנכי יגי im Gegensatz gegen ואתה V. 16, erinnert an Gen 9, 9. 6, 17“ bei P. [ובכל־חילו wie V. 4. [ברכבי ובפרשיו erläuternde Näherbestimmung zum vorhergehenden Wort, und wahrscheinlich Zusatz des R, s. zu V. 9. — V. 19f. Vor den Bericht über die Ausführung dieses Befehls (V. 21) schiebt R aus EJ ein, wie ein Zusammenstoss der beiden feindlichen Heere von Gott verhütet worden sei. V. 19. Dass hier 2 Referate über dieselbe Sache nebeneinander gestellt sind, ist so klar als irgendwo (s. B. Gen 21, 1). Von P kann keines sein, da er sonst weder Engel noch (vor der Aufrichtung der Stiftshütte) Wolkensäule erwähnt. V. [a], nach welchem der Engel Gottes (vgl. 23, 20f), der vor dem Heerlager Israels her geht, *hinter* (*Ew.* § 218, c) sie tritt, ist wegen אלהים (13, 17f) auf E zurückzuführen, und V. [b], wo die Wolkensäule (13, 21f) dieselbe Funktion hat, somit auf J. [Dagegen sieht *Kuen.* Einl. 145 in V.[b] die unentbehrliche Erklärung zu der Mittheilung betreffs des „Engels Jahve's“ in V.[a] (der schon deshalb keinen andern Sinn haben könne, weil dies sonst wenigstens irgendwie angedeutet sein müsste): indem er seine Stellung vor dem israel. Lager mit der hinter ihm vertauscht, nimmt eben die Säule zwischen den beiden Lagern Stellung und erleuchtet so das eine, während sie das andere im Dunkeln lässt (V. 20); „der Engel Jahves“ und „die Säule“ müssen also identificiert, alsdann aber auch zugleich mit V. 19[a] noch V. 19[b] u. 20, sowie V. 21f dem E zugeschrieben werden.] — V. 20. So blieb die ganze Nacht über ein Zusammenstoss der beiden feindlichen Heere verhütet. V. [a] wird, theils wegen des Ausdrucks מַחֲנֵה, theils weil in V. 19[b] die Säule schon *steht*, ursprünglich Fortsetzung von V. 19[a], also aus E sein, und nach Jos 24, 7 kann man vermuthen, dass fortgefahren war: und setzte Finsterniss zwischen beide. Weiterhin ist nun aber הֶעָנָן eingemischt, möglicherweise schon von R aus J; aber so wie der Text jetzt lautet, kann auch R nicht geschrieben haben. Dieser Text wird gewöhnlich (*Aq.*, *Onk.*, *Peš.* *Vulg.* *Ros.* *Ke.*) erklärt: *und es war die Wolke und die Finsterniss* für die Aegypter *und erleuchtete die Nacht* den Israeliten; als hätte der Schrift-

steller die Gegensätze, auf die es ankommt, und im ersten Glied auch das Praed. ganz verschweigen können! Zum mindesten muss man, wenn man die Verschweigung der Gegensätze zugibt, entweder וַיְהִי vor הַחֹשֶׁךְ oder wenigstens וְ (mit *Sam.*, vgl. Symm., Targ. jer. I u. II, Vulg.) streichen, und dann וַיַּחֲשֵׁךְ lesen (*Ew.* Gesch. II. 107 u. *Kn.*, die aber וְ beibehalten wollen): *und es geschah, die Wolke machte finster und erhellte die Nacht*, wogegen die Correctur ויהי חשך ויאר (הענן) את הלילה (*Wl.* Comp.[2] 79: und als es finster wurde, erleuchtete die Wolke die Nacht) gegen den Zusammenhang ist, da dadurch ולא קרב וגו׳ nicht begründet wird. Die LXX freilich haben von *νεφέλη* nichts und übersetzen als hätten sie וַיְהִי אֹפֶל וְחֹשֶׁךְ וַיַּעֲבֵר הַלָּיְלָה (die letzten Worte auch wenig passend) vor sich gehabt, so dass immerhin fraglich bleibt, ob nicht der jetzige Text auf einer ziemlich späten Festsetzung beruht. Ist dagegen der Satz ursprünglich, so kann er von R nur aus J genommen sein, welcher damit die doppelte Funktion der Wolke zum Schutze Israels berichten wollte. Der Schluss וְלֹא וגו׳ kann füglich aus J sein. Jedenfalls erfährt man hier (vgl. V. 27), dass der Uebergang über das Meer bei Nacht statt fand. — V. 21. *Glied a und c* nach P, als Ausführung von V. 16: Mose streckt die Hand über das Meer aus, da spaltete sich das Wasser, indem es nach beiden Seiten zurückwich, so dass es (V. 22[b]) den durchziehenden Hebräern zur Rechten und Linken wie eine Mauer stand. Das ist eine sehr summarische und poetisch-hyperbolische (15, 8) Beschreibung der Sache, die man sich höchstens vorstellen kann als Trockenlegung einer seichten Furth, zu deren beiden Seiten das Meeresbecken viel tiefer war und mit Wasser gefüllt blieb. Dagegen *nach Gl. b* liess Gott einen starken Ostwind wehen, welcher das Meerwasser die ganze Nacht hindurch forttrieb, und machte so das Meer *zur Trockenheit*, d. h. das Meeresbett trocken und wasserlos. Dass dies nicht vom gleichen Verf. sein kann, wie וישבקעו המים, zeigt einfaches Nachdenken: ein Wind wirkt nicht wie ein Keil. Und schon darum ist dieses Gl. nicht (mit *Kn.* u. *Schr.*) von P, sondern (*Nöld. Wl.*) von J abzuleiten, auf den auch die Analogie von 10, 13. 19 und חָרְבָה Gen 7, 22 (Jos 3, 17. 4, 18) gegen יַבָּשָׁה des P (s. zu Jos 4, 22) hinweist. Dieser Bericht des J, in Uebereinstimmung mit dem Liede (15, 8), gibt nun zwar eine sachgemässere Vorstellung des Vorgangs, aber einige Schwierigkeit macht die Benennung des Windes als קדים. Obwohl der קדים dem Hebräer ein heisser Wind war (z. B. Hos 13, 15. Gen 41, 6. 23. Jon 4, 8; *Vulg.*: vento . . urente), so kann doch der Vrf. das hier nicht im Auge haben, weil er sonst für וַיְהֹוָה einen andern Ausdruck gewählt hätte; für Sturmwind überhaupt aber, abgesehen von seiner Richtung (*Cler.*), wird קָדִים nie gebraucht. Reiner Ostwind hätte den Israeliten das Wasser entgegengetrieben; also wird man wenigstens an *Nordostwind* denken müssen, um ein Forttreiben des Wassers begreifen zu können, wird aber gut thun zu beachten, dass das älteste Zeugniss, das Lied, keine Windrichtung nennt, also auch an den Nord- und Nordwestwind zu denken erlaubt, der ohnedem in diesen Gegenden vorherrscht (*Schleiden* S. 22f). „Der Ostwind ist in Aegypten selten und zeigt sich immer nur um die Zeit der Früh-

lingsnachtgleiche (*Sonnini* I. 290). Im April und Anfang des Mai bläst bei diesem Meerbusen der Südostwind öfters heftig, gewöhnlich 3mal 24 Stunden lang und zwar dann unter Reaction eines noch weit heftigeren NWWindes, der jedoch nicht lange anhält (*Rüppell* Nub. 184). Nach *Tischend.* I. 183 ist es der NOWind, der noch heute die Ebbe verstärkt. Aber noch mehr treibt der starke NWWind die Fluthen nach Süden, so dass man den Busen durchziehen kann; springt der Wind aber nach SOst um, so treibt er das Wasser nordwärts, welches dann 6—9 Fuss steigt (*Schubert* II. 269; *Döbel* Wander. II. 12). So auch *Wellsted* Arab. II. 41f, welcher zugleich bemerkt, im arab. Meerbusen sei das Steigen und Fallen des Wassers nirgends so vom Wind abhängig, wie bei Suês". — V. 22 an ויבקעו המים V. 21 angeschlossen, also von P. Gl. a wie V. 16b. Gl. b Zustandssatz. [חוֹמָה] vgl. 1 Sa 25, 16. Nah 3, 8. — V. 23 in der Hauptsache (nach בוא und אל־תוך הים) ebenfalls von P; über כל סוס—רכבו s. zu V. 9. Selbstverständlich hatten auch E und J über den Vormarsch Israels und das Nachjagen der Ägypter berichtet, aber R konnte es weglassen, weil es wesentlich mit P stimmte. — V. 24f nach E J, deren Angaben hier (wie in V. 19f) von R ineinander verschlungen sind. Nach ihnen trifft Gott noch besondere Veranstaltungen zum Verderben der Aegypter *in der Morgenwache*, in der letzten der 3 Nachtwachen, in welche die alten Hebräer die Nacht eintheilten (s. *Winer* u. Nachtwache), also gegen Morgen hin, nicht früher, da nach V. 21 die Israeliten die ganze Nacht zum Uebergang brauchten. Nach dem einen, J, *blickte* (Gen 18, 16. 19, 28. 26, 8) *Jahve mit* oder in *der Feuer- und Wolkensäule auf das* nachrückende *Heer der Aegypter* (מַחֲנֵה wie bei E V. 19f Heerlager und auch ziehendes Heer, vgl. Gen 32, 8ff. 33, 8 u., = *Zug*, 50, 9; P schreibt חֵיל V. 4. 9. 17. 28) *hinein*, d. h. „wohl, wie das hier mitgenannte *Feuer* lehrt, liess einen furchtbaren Feuerglanz gegen die Aegypter hin erscheinen" (*Jos.* ant. 2, 16, 3; *Targ.* jer. I u. II, *Ros.* dachten an Gewittererscheinungen, vgl. Ps 77, 18f), *brachte sie* dadurch *in* solche *Verwirrung*, dass sie sich (V. 25b) zu fliehen entschlossen, weil Jahve für die Israeliten gegen sie kämpfe (vgl. V. 14). Zum Sing. ויאמר (*Sam.* ויאמרו) s. V. 10. Dazwischen steht וייסר—בכבדות und es muss dies (vielleicht auch schon ויהם את מ' מ') aus dem Bericht des E stammen. Nämlich es heisst: וַיָּסַר *und er* (Gott oder wohl ursprünglich der Engel Gottes) *liess weichen*, d. h. abgehen, aus der Axe herausfahren (nach Mass.), oder וַיֶּאְסֹר *und er fesselte*, hemmte (nach LXX und *Sam.*), *das Rad*, die Räder *seiner* (des מַחֲנֵה) *Wagen*; die letztere Lesart ist vorzuziehen, weil ein Wagen ohne Rad nicht bloss בכבדות, sondern gar nicht mehr fahren kann, auch das Hemmen der Räder durch eine unsichtbare Kraft eine viel denkbarere Vorstellung ist (gegen *Kn.*), als das Abthun sämmtlicher Räder eines ganzen grossen Wagenheeres. Ueber die zweirädrigen Wagen der Aegypter s. BL. V. 632. [וינהגהו וגו'] auf keinen Fall: *und Gott führte den Aegypter in Schwierigkeit*, in eine schwierige Lage (*Kn.*), da weder נָהַג noch בְּ noch כְּבֵדוּת dafür die richtigen Ausdrücke sind (vgl. über נהג = *fahren* 2 Sa 6, 3 u. 2 Kg 9, 20), auch nicht: *so dass er*, der Aegypter, *ihn*, die Wagen, *mit Sch. bewegte* (*Ros. Ges.*), da הוּ— sich nicht auf מרכבתיו

beziehen kann, auch Plur. verbi erwartet würde, sondern: *und er* (Gott) *machte es* (מַחֲנֶה) *mit Schwerfälligkeit fahren* sc. die Wagen; wogegen die Bedeutung *schwächen, lähmen* (*Ew.* II. 107: und er lähmte es, das Rad, durch Unbeweglichkeit) nicht (auch nicht aus dem arab. نهك) zu erweisen ist. Gehen aber die Wagen nicht mehr gut weiter, dann kann der Entschluss zu fliehen (V. 25b) nicht als Folge davon angegeben werden; denn dass sie zu Fusse fliehen wollen (*Kn.*), ist nicht gesagt, auch V. 27ff nicht vorausgesetzt. Somit wird V. 25a ein Einsatz des R aus E sein. — V. 26 an V. 23 angeschlossen, aus P, der von jenen besondern Veranstaltungen (V. 24f) zur Verwirrung der Aegypter nichts erzählt hat. Mose soll durch Ausstreckung der Hand über das Meer machen, dass die aufgestauten Wasser zurückkehren (über על רכבו וגו׳ s. zu V. 9). — V. 27. Das that er auch: Gl. a; der Erfolg aber nach P wird erst V. 28 angegeben. וישב וגו׳ bis Ende des V. 27 ist wieder aus J (נָסִים vgl. mit V. 25b), vielleicht unter Benützung von E, genommen. Das Meer (bei P המים), nämlich das vom Wind (V. 21) fortgetriebene, kehrte beim Nachlassen des Windes (nach 15, 10 durch entgegengesetzten Wind getrieben) zurück *gegen* (z. B. Gen 3, 8) *das sich Wenden des Morgens hin*, d. h. gegen die Zeit, da der Morgen sich heranwendet (Gen 24, 63. Dt 23, 12), also gegen das Ende der Morgenwache V. 24, *zu seinem Beständigen*, Bestand, d. h. nahm wieder den Stand ein, den es sonst beständig inne hat, *während die Aegypter ihm entgegenflohen*, nicht gerade süd- und nordwärts (*Kn.*), sondern immerhin westwärts und doch ihm entgegen, weil der ganze Rückweg schon überfluthet war und immer mehr wurde, *und Jahve schüttelte* oder wirbelte sie durcheinander, in grösster Unordnung, *mitten im* (nicht: *ins*, was אֶל wäre) *Meer*. — V. 28a Fortsetzung der 6 ersten Wörter von V. 27, aus P: das Wasser kehrte zurück und bedeckte die Wagen und Reiter *des* (לְ der Zugehörigkeit; etwas anders *Ew.* § 310, a) ganzen Heeres; aber wahrscheinlich ist הרכב ואת־הפרשים ל eine Glosse des R (s. zu V. 9). V. b: auch nicht einer darunter blieb übrig, nach J, vgl. 9, 7. Also entkam doch wohl auch Pharao nicht, der nach V. 6f dabei war. — V. 29. Die Israeliten aber waren glücklich durch's Meer gekommen, nach P, vgl. V. 22; übrigens aber V. a wörtlich wie 15, 19b und vielleicht dorther aufgenommen. — V. 30f nach J. So rettete Gott Israel, vgl. V. 13a (ישועה); dieses sah die Aegypter todt am Ufer (vgl. V. 13b; zu מצרים als Sing. s. V. 10), und konnte sich somit überzeugen, dass sie nicht entkommen waren. Die Grossthat Gottes aber an den Ägyptern (18, 11) hatte bei Israel Furcht Gottes und Vertrauen auf Gott und seinen Knecht Mose zur heilsamen Folge, sofern die Vorausverkündigung dieser Rettung durch Mose (V. 13f) dieselbe als eine von Gott gewirkte und den Mose als einen in den Plan Gottes eingeweihten Mann ihnen bekundete. Die Folge des Ereignisses nach P s. V. 4 u. 18. Zu האמין bei J s. 4, 1ff. 31. 19, 9. Bemerke auch הָעָם (s. zu V. 6). Zu יָד *Hand*, *Macht*, hier im Sinne von *Machtbeweis*, *Handlung*, *That* vgl. Ps 78, 42. Hi 27, 11. *Knecht Jahve's*] heisst Mose nur ausserhalb P Nu 12, 7f (s. d.). Dt 34, 5. Jos 1, 1f. 7. 13. 15. 8, 31. 33 u. ö." Die grossen Lehren, welche für die Gemeinde in dieser That Gottes enthalten

sind, haben ihren dichterischen Ausdruck gefunden in dem nun folgenden Lobgesang.

Cap. 15, 1—21 *der Lobgesang Israels* auf diese That Jahve's (das Meerlied שירת הים, wie die Rabb. sagen) samt Notizen über seine Aufführung. Nach V. 19 war er einst in ein altes Liederbuch aufgenommen, woher ihn wahrsch. schon E in sein Buch herübergenommen hat, s. zu V. 20. — Zwischen einem einleitenden Vorgesang V. 1 und einem schliessenden Nachgesang V. 18 verläuft der Hymnus in 3 Absätzen von 6, 12, 18 Zeilen, deren jeder mit dem Grundgedanken, dem Preis des mächtigen, wunderbar hilfreichen Gottes Jahve, beginnt und diesen weiter begründet, der 1. (V. 2—5) indem er ihn als den gewaltigen Kriegshelden preist, der die äg. Macht in's Meer stürzte, der 2. (V. 6—10) den machtvollen Ueberwinder seiner Feinde verherrlicht, der mit seinem Sturmhauch dem rache- und beutelustigen Ägypter des Meeres Fluthen öffnete und wieder über ihm schloss, der 3. (V. 11—17) ihm dem Unvergleichlichen und Heiligen singt, welcher sein nun erlöstes Volk durch alle die erschreckten, unter dem Eindruck der Wunderthat bebenden Völker hindurch einführt in sein Erbland, zu der heiligen Wohnstätte, wo er als König unter ihnen thront. Andere Eintheilungen (z. B. V. 1—3, 4—11, 12—18 *Kn.*, 2—5, 6—8, 9—11, 12—15, 16—18 *Ley*, 1—5, 6—10, 11—13, 14—17 *Ew.*; in 10 sechszeilige Strophen mit einem kürzeren Eingangs-Päan u. einem einzelnen Schlussvers *Reuss* Gesch. der hl. Schr. AT. § 171, 2) sind theils rhythmisch unzulässig, theils reissen sie sachlich Zusammengehörendes auseinander oder beruhen auf unbegründeter Voraussetzung einer Verstümmlung des jetzigen Textes. Der 1. Absatz (V. 2—5) hat vollere Zeilen mit 5 (3 + 2) Hauptbetonungen, die andern sowie der Vor- und Nachgesang solche von 4 (2 + 2) Betonungen. In Regelmässigkeit des Rhythmus, sowie im Vor- und Nachgesang stimmt das Lied mit Ri 5 überein. Es zeichnet sich aus durch frische Empfindung, hohen dichterischen Schwung, begeisterte Stimmung und manche Eigenthümlichkeiten in Sprache und Darstellung, die ähnlich nicht wieder oder nur selten und durch spätere Nachahmung vorkommen. „Dahin gehören die Vergleichungen V. 5. 10. 16, die Bezeichnungen Jahve's als אִישׁ מִלְחָמָה 3, נֶאְדָּרִי בַּכֹּחַ 6, נוֹרָא תְהִלּוֹת 11, Kenaan's als נְוֵה קֹדֶשׁ 13 u. הַר נַחֲלַת יַהְוֶה 17, Wörter wie נֶעֱרַם 8, רָעַץ 6, צָלַל 10 und Bedeutungen wie die von גָּאָה 1, הִנְוָה 2, הָרַס 7" (*Kn.*), auch רָמָה 1. 21 u. נֵד 8. Wie diese z. Th. in eine ältere Sprachperiode hineinweisen, so ist auch das ausschliesslich gebrauchte Relat. זוּ V. 13 u. 16, und die Abwesenheit des Artikels V. 8—10. 12f (in V. 1. 4. 6f. 10f. 16 beruht er nur auf der mass. Vocalisation) ein Zeichen höhern Alterthums, ebenso der Ausdruck אֱלֹהֵי אָבִי V. 2, auch אַלּוּפִים u. אֵילִם 15. [Dagegen wird der fast ausschliessliche (9malige gegen den einmaligen von הֵם 16) Gebrauch des Pron. Suff. מוֹ, מוּ neben zweimaligem כְּמוֹ V. 5. 8 (כְּ 7 u. 10) auf das Bestreben zurückgehen durch die Form des Ausdrucks zu malen, da die Möglichkeit von Eingriffen der Ueberlieferung hier ausser Betracht fällt; s. *Diehl* das Pronomen pers. suff. der 2. u. 3. pers. plur. des Hebr. S. 24ff vgl. S. 14. Andererseits lassen sich aber nicht etwa alle anderen alterthümlichen

Merkmale gleichfalls auf bewusste Absicht eines späteren Verfassers zurückführen, wenngleich an sich auch noch andere Einzelheiten (z. B. die Verwendung von זד) darauf zurückgehen könnten.] Von dem Ereigniss selbst, das darin besungen wird, gibt es die relativ ursprünglichste Beschreibung und erweist sich als unabhängig von der durch die prosaischen Erzähler (Cap. 14) fixirten Ueberlieferung auch dadurch, dass es nicht den Durchgang Israels durch das Meer, sondern nur die Vernichtung der ägyptischen Macht im Meer (S. 146) als das göttliche Allmachtswerk preist. Gleichwohl kann es so, wie es hier lautet, am rothen Meer noch nicht gesungen worden sein, nicht sowohl wegen V. 8. 10, die dichterisch verstanden sein wollen, sondern darum weil es die Einführung Israels in Kenaan und seine Ansiedlung um das Heiligthum Gottes her als Fortsetzung jener Wunderthat am Meer, und zwar nicht etwa in prophetischem Vorausblick (*Ke.*), sondern als schon vollzogen im Perf. (V. 13 ff) beschreibt. Nun kann man aber auch nicht annehmen, dass dieser 3. Theil in jüngerer Zeit einfach hinzugesetzt sei, weil der 2. Theil mit V. 10, selbst wenn man das Epiphonem V. 18 noch hinzunähme, keinen rechten Abschluss hat, und das ganze Lied seinem Bau nach auf seinen jetzigen Umfang angelegt scheint. Andererseits ist die Ueberlieferung, dass schon Mose und sein Volk jenes einzige Ereigniss durch ein Siegeslied gefeiert haben, innerlich zu wohl begründet und auch durch das sonst (z. B. Nu 21. Jos 10. Ri 5) bezeugte gesangreiche Leben des alten Volkes zu gut gestützt, als dass sie einfach verworfen werden dürfte. Man wird also anzunehmen haben, dass ein älteres, aber kürzeres Lied aus der Mosezeit, zu welchem jedenfalls V. 1, auch 2 u. 3 [nicht aber, wie *Strack* meint, die 2 ersten Theile V. 1—10 mit V. 11 oder V. 18 oder V. 11 + 18 als Abschluss; s. o.] gehörten, späterhin nach der Ansiedlung im Lande zu dem jetzigen grössern kunstvollen Festlied erweitert wurde, um an den Gedenktagen der Ausführung aus Aegypten, in der Mazzothzeit am Heiligthum in der V. 20 angegebenen Weise aufgeführt zu werden. Soll ja doch auch nach der Darstellung der Erzähler Cap. 13 f dieses Ereigniss am Meere wahrscheinlich noch in den Schluss der Mazzothwoche hineinfallen. Aber diese Umbildung des alten Siegesliedes zu einem Festgesang kann füglich in den ersten Zeiten nach der Ansiedlung in Kenaan angesetzt werden. Seine Herstellung in die davidisch-salomonischen Zeiten (*Kn.*, schon früher ähnlich *Nachtigal*, *DeW.* a.) oder in die Zeit nach der Errichtung des salomonischen Tempels (*Reuss* Gesch. der h. Schr. AT.s § 171, 2; *Kuen.* Einl. 227 f u. a.) oder in noch spätere Zeit (*Cornill* Einl. § 13, 2, nach welchem das Lied eine jüngere Ausspinnung der Verse 20 f bei E wäre, weil diese nichts Aehnliches vor sich voraussetzen; *Jülicher* JPTh. VIII, 1882, S. 126, nach welchem Rj das Lied gedichtet habe; *Diehl* a. a. O. S. 25, der es als nachexilisch ansieht; betr. *Wl.* u. *Lag.* s. u.; gegen nachexilische Abfassung sind z. B. auch *Reuss* a. a. O., *Nöld.* ZDMG. 42, 482, *RSmith* das A. T. 204) herabzurücken zwingt weder V. 17 (zumal wenn man V. ^{b} mit *Wl.* als späteren Zusatz ansieht; s. zu V. 17), noch שְׁלִשָׁיו V. 4, und die oben aufgeführten Zeichen der Alterthümlichkeit widerrathen es. Wenn übrigens *Wl.* Proll.^{4} 359 A. mit Recht darauf hinweist, dass das Lied „ein

Psalm in der Weise der Psalmen ist und keine Aehnlichkeit hat mit den historischen Liedern Ri 5. 2 Sa 1. Nu 21", so erklärt sich dieser von den anerkannt ältesten Liedern abweichende Charakter von selbst dadurch, dass das jetzige Lied von vornherein in der Absicht gedichtet worden ist, um als Festlied an den Gedenktagen des Auszugs gesungen zu werden, und zwar eben als Erweiterung des jetzt den Anfang bildenden älteren Liedes, wie auch *Wl.* a. a. O., *Reuss* Gesch. der hl. Schr. AT.s § 171, 2, *Kuen.* Einl. 228 u. a. annehmen. Schliesslich behauptet *Lagarde* (ges. Abhandlungen 1866, S. 37 u. Semitica I zu Jes 12) und sucht zu beweisen, dass die vier Gedichte, die im A. T. dem Mose zugeschrieben werden, Ex 15. Dt 32. 33 u. Ps 90 von *einem* (nachexilischen) Verfasser stammen müssten, wie der allen gemeinsame Stil zeige. Reminiscenzen aus diesem Lied (s. bes. u. zu V. 2) finden sich bei Späteren viele, zumal in der Zeit nach der Herstellung des Pent. — „Besondere Hilfsmittel (vgl. noch *Reuss* a. a. O.): *GJLette* observ. philol.-criticae in Deborae et Mosis cantica. Lugd. Bat. 1748. *CJHuth* canticum Mosis triumphale. Erl. 1758. *WGreen* krit. und exeget. Commentar über einige poet. Stücke des A.T. Giess. 1784. *KWJusti* Nationalgesänge der Hebr. I. 1—55. *ERundquist* curae philol. exeg. in canticum Mosis Ex. 15, Ups. 1835". *Ewald* Dichter des A.B.[2] I. 172—178. *EMeier* poet. Nat. Literatur der Hebr. 1856 S. 48. 148 ff; *KHSack* die Lieder in den hist. BB. des AT. 1864 S. 41—64. *CFlöckner* der Triumphgesang am Schilfmeer, Beuthen 1890 (Gymn.-Progr.). — V. 1. Der Erzähler, der nach V. 19 den Hymnus in einem alten Liederbuch vorfand, schreibt ihn unbedenklich der Mosezeit zu, vgl. Nu 21, 17. אז ישיר] *damals sang Mose* und die, d. h. *mit den* Israelsöhnen. Ueber אָז mit Imperf. *Ew.* § 136, b; *Ges.* § 107, 1, A. 1. Dass Mose das Lied auch gedichtet habe, ist damit noch nicht gesagt (s. dagegen 2 Sa 22, 1. 1, 17), obgleich es darin liegen kann. *dem Jahve*] ihm zu Ehren und Preis. V. b der Vorgesang: Selbstermunterung des Sängers und Thema. *singen will ich dem Jahve, denn hoch erhob er sich*, d. h. hoch hat er sich verherrlicht, sich in seiner Majestät und Hoheit gezeigt (also s. v. a. *hoch erhaben ist er*); גָּאֹה nur hier so von Gott, gebräuchlicher sind גָּאוֹן (V. 7) u. גַּאֲוָה von seiner Hoheit. *Ross und seinen Reiter warf er in's Meer*] malt kurz nicht den Hergang, sondern das Ergebniss; „das *Werfen* deutet auf das Gewaltige und Unwiderstehliche der göttlichen That; wie von mächtiger Hand geschleudert geriethen sie in die Tiefe"; vgl. Neh 9, 11. Uebrigens ist רֹכֵב keineswegs identisch mit פָּרָשׁ; רֹכֵב kann ebensogut der, der mit dem Rosse fährt, *Reiter* im alten Sinn des Wortes, sein und ist das hier nach V. 4 (*Hengst. Ew.*); nicht רֹכֵב וְרֹכְבוֹ (Jer 51, 21) sondern סוס ורכבו sagt der Dichter kurz und summarisch, weil auf diesen beiden doch die Kraft und Bewegung des Heeres ruht. רמה] ist im jüngeren Hebr. nur noch vom Schiessen gebraucht; V. 4 dafür יָרָה. Ueber den Gesang dieses Verses durch die Weiber s. V. 20 f. — Nun folgt der Gesang selbst. 1. *Theil* V. 2—5: Gegenstand meines Preises ist Jahve, meines Vaters Gott, der mir den Sieg gegeben, der rechte Kriegsmann, der Wagen und Heeresmacht Pharao's, seine auserlesensten Streiter, in die Tiefen des Schilfmeers versenkte. V. 2.

Meine Stärke und Sang ist Jah, und er ward mir zum Heil oder Sieg] wiederholt in dem (nachexilischen) Dankliede Jes 12 in V. 2 (vgl. auch in V. 5 die Anspielung auf V. 1b unseres Hymnus) u. Ps 118, 14. עֹז auch hier nur *Stärke*, *Kraft*, nicht: Preis (*Ros.*), Herrlichkeit (*Kn.*), Stolz (*Ew.*), und זִמְרָת (entw. archaistische Form für זִמְרָה *Ges.*[21] § 80 A. 2, b oder eher verkürzt aus זִמְרָתִי *Hupf.* zu Ps 16, 6, *Ew.* § 339, b u. *Ges.*[25] a. a. O.) hier Gegenstand des Gesangs; das יַ aber von יַהְוֶה nicht *denn* (*Kn. Ke. Ew.* § 353, a), sowenig als Gen 26, 12. 35, 14, sondern consec. *und so*, an עֻזִּי angeschlossen (da er meine Stärke ist). Die aus יַהְוֶה verkürzte (s. S. 42; anders *Jastrow* ZAW. XVI. 1ff) Form יָהּ bloss in Poesie, hier zum erstenmal und dann Ex 17, 16; sonst nur in den Lehnstellen und (ausser Jes 38, 11) bei späten Dichtern. *dieser* und kein anderer (ist) *mein Gott — dén rühme ich, meines Vaters Gott — dén erhöhe ich*] dies die 2. Zeile: ein Bekenntniss zu Jahve als dem Gotte des Sängers in frischer Ursprünglichkeit, denn kein anderer als Jahve hat sich ihm in dieser That als den Gott seiner יְשׁוּעָה erwiesen. Ueber das merkwürdige אָבִי, das nicht zu einem Collectivum verwaschen werden darf, s. zu 3, 6; hier wenigstens meint man Mose selbst herauszuhören. הנוה] nicht mit *Onk. IEs.* von נָוָה *wohnen*, sondern von einem dem sonstigen נַאֲוָה (dies eig. Niph. von אוה, nicht Pilel von נאה) entsprechenden (und wahrsch. daraus kontrahirten) נָוָה abgeleitet, bedeutet *zieren*, *schmücken*, *rühmen* (LXX *Vulg. Peš.*); nur hier. Auch das hinten unzusammengezogene אֲרֹמְמֶנְהוּ (*Ew.* § 250, b) gehört hier zu den Zeichen alterthümlicher Sprache. — V. 3. Für זֶה der vorigen Zeile tritt hier Jahve ein; er wird weiter beschrieben. *Jahve* (ist) *ein Kriegsmann*] „einer der Krieg versteht und zu kriegen weiss, indem er die Feinde im Augenblick gänzlich vernichtet. Der Ausdruck, sonst als Ehrenbezeichnung von Menschen Jos 17, 1. 2 Sa 17, 8; hier von Gott wie sonst גִּבּוֹר מִלְחָמָה Ps 24, 8“ (betr. LXX s. AtTh. 235). *Jahve sein Name* oder *Jahve genannt*] hebt noch einmal hervor, dass kein anderer als der, der Jahve heisst, der Kriegsmann und der Gegenstand des Preises ist. Man meint hier den zu hören, welcher bei diesem grossen Anlass den neuen Namen seinem Volk nachdrücklichst einschärft. Dass er ein Kriegsmann ist, wird V. 4f begründet durch Beschreibung seiner That, die er gethan. — V. 4. *die Wagen Pharao's und seine Macht* (s. zu 14, 9) *warf er in's Meer*, s. zu V. 1; *und* die Auswahl seiner d. h. (Jes 22, 7) *seine auserlesenen*, besten *Edelkrieger* (s. zu 14, 7) *wurden im Schilfmeer* (s. 13, 18) *versenkt*. — V. 5. *Fluthen bedecken sie* da oder nun, *hinabgesunken sind sie in die Tiefen als wie ein Stein*, schnell und ohne wieder aufzutauchen. יְכַסְיֻמוּ] für יְכַסְיוּ = יְכַסּוּ *Ges.* § 75 A. 13; *Ew.* § 115, d; mit Suff. מוּ für מוֹ, nur hier erhalten, offenbar durch Einfluss des vorhergehenden *u*-Lautes (*Ew.* § 41, c). Die LXX lasen יְכַסֵּימוֹ πόντῳ ἐκάλυψεν αὐτούς, unpassend wegen des Tempus. מצולה] s. V. 10. — 2. *Theil* V. 6—10: Jahve der herrliche gewaltige Vernichter seiner Feinde, der die rache- und beutegierigen Verfolger seines Volkes vermittelst des blossen Hauchs seines Odems mit dem Meerwasser überdeckte. — V. 6. Zwei Zeilen: *deine Rechte, Jahve, verherrlicht durch Kraft,* | *deine Rechte, Jahve, zerbricht den*

Feind. Dass er alle seine Feinde allgewaltig niederschlägt, und so auch diesen Feind seines Volkes, ist der Hauptgedanke dieses Theils: V. 6f sprechen die Wahrheit allgemein aus im Praes.; V. 8—10 geben den Beleg dafür durch Erzählung der jetzigen That, im Perf. נֶאְדָּרִי] das ־ִי ist das Jod des st. contr. (s. Gen 31, 39. 49, 11 u. *Ges.* § 90, 3, a); dass es V. 11 in ähnlichem Fall nicht gebraucht ist, ist kein Grund dagegen (auch die Form ־ָתָה V. 16 kommt bloss einmal); ein aus נֶאְדָּרֶה (Jes 59, 5) = נֶאְדָּרָה erweichtes Fem. (*Kn. Ew.* § 173, f, Anm.) kann es nicht sein. Schwerlich aber ist נאדרי Praed. zu ימינך, das also hier, (wie Pr 27, 16) masc. und doch in V.[b] sofort wieder fem. wäre (*Kn. Ke. Ew. KS.* a.), sondern Appos. zu יהוה: herrlich durch inwohnende Kraft und verherrlicht durch Kraftthaten. רעץ] in der Mitte stehend zwischen רצץ und רעע, nur noch Ri 10, 8. — V. 7. *Und in der Fülle deiner Hoheit reissest du nieder* wie einen Bau (Ps 28, 5. Jer 42, 10) *deine Widersacher* (32, 25. Ps 18, 40. 49); *du entlässest*, sendest aus *deine Gluth*, „lässest deinen heissen Zorn ausströmen (Ez 7, 3), welcher an ihnen zum verderblichem Feuer wird (Jes 9, 18. 10, 17)“, *die verzehrt sie wie Stoppeln*, leicht verzehrbare (Jes 5, 24. Nah 1, 10). — V. 8. *Und* wie du immer thust, so thatest du auch jetzt: *durch den Hauch deiner Nase* (Ps 18, 16), den Wind (wie V. 10; vgl. 14, 21) *dämmten sich die Wasser auf* wie zu einer עֲרֵמָה einem Getreidehaufen, stauten sich auf (das Verb. נֶעֱרַם nur hier), *stellten sich wie zu Hauf die Rinnenden*] sc. Wasser d. i. *die Bäche* (HL 4, 15. Pr 5, 15. Jes 44, 3. Ps 78, 16. 44). נֵד, von einer im Hebr. verlorenen Wurzel (verwandt mit نَدٌّ ansteigender *Erdhügel* und نَهْدٌ Anschwellung, Erhöhung, *schwellender Busen*) ist *Erhöhung, Hügel, Haufen, Wall* (LXX *Onk.: Mauer*); die Stelle ist theils wörtlich theils in Anklängen wiederholt Ps 33, 7. 78, 13. Jos 3, 13. 16 (wo auch ein עמד und קום vom נֵד ausgesagt ist), nicht aber Jes 17, 11 (wo נֵד resp. nach LXX Targ. עַד zu lesen ist, weshalb aus dieser Stelle auch nicht, mit *Hupf.* zu Ps 33, 7 u. a., abgeleitet werden kann, dass נֵד das Wort für *Getreidehaufen* sei); im Gegentheil: da die עֲרֵמָה dem Bild V.[a] zu Grund liegt, ist es um so sicherer in V.[b] nicht zu suchen; jede Zeile in V. 7f hat ein neues Bild. *gerannen*, zogen sich wie zu festen Massen zusammen, *die Fluthen* (V. 5) *im Herzen des Meeres*, mitten im Meer Ps 46, 3. Ez 27, 4. — V. 9. *Sprach* (ohne Copula, um das schnelle Einfallen der Handlung zu malen) *der Feind: will nachjagen, einholen,* | *Beute theilen, voll werde ihrer meine Seele!* meine Gier, Rachgier soll sich an ihnen (acc. nach *Ges.* § 117, 4 A. 4b) sättigen, vollständig befriedigen (Prd 6, 7 Niph. befriedigt werden)! | *will ausziehen mein Schwert* (Le 26, 33. Ez 5, 2. 12. 12, 14. 28, 7. 30, 11; von der Lanze Ps 35, 3), *meine Hand rotte sie aus* (vgl. Nu 14, 12)! Die asyndetische Aneinanderreihung der Verba malt die rasche Aufeinanderfolge der einzelnen Acte der Rache, wie der Feind in seiner Siegesgewissheit sie sich denkt, vgl. Ri 5, 27. Ps 48, 6; ebenso V. 10[a]. — V. 10. *Du bliesest mit deinem Hauche, da deckte sie das Meer*, nur einen Hauch (V. 8) Gottes, der die aufgestauten Wasser wieder zusammentrieb, bedurfte es und alsobald waren sie vom Wasser

überdeckt; in der Geschichtserzählung 14, 27 ist dieser Wind nicht erwähnt; *sie tauchten unter wie Blei in den herrlichen* gewaltigen *Wassern*. Der Vergleich auch Iliad. 24, 80 (*Kn.*). Ueber das nur hier vorkommende אַדֶּר, womit wohl auch מְצֻדָּה zusammenhängt, s. *Ges.* th. u. *Ges.-Buhl.* — 3. *Theil* V. 11—17: Jahve der Unvergleichliche, in Heiligkeit Herrliche, Wunderthätige, welcher in Fortsetzung jener Grossthat sein erlöstes Volk mitten durch die von Schrecken betäubten Landesbewohner gnadenvoll hineinleitete nach Kenaan, zu seiner heiligen Wohnstätte, zu dem Berg seines Erbtheils. — V. 11. *wer* (ist) *wie du unter den Göttern, Jahve?*] „keiner von allen, welche man Götter nennt und als solche verehrt, gleicht dir, weil keiner etwas vermag (Ps 86, 8)“. *wer wie du verherrlicht in Heiligkeit?*] nicht: im Heiligthum (LXX, *Meier*), auch ist Heiligkeit nicht bloss die hehre Würde und Majestät (*Justi, Kn., Baethgen* zu Ps 77, 14, a.), Erhabenheit und Unvergleichlichkeit (*Baud.* Stud. II. 84. 134; vgl. *Smend* AtRG. 335: der unantastbar Erhabene, der seine alleinige Gottheit durchsetzt); als der Heilige ist er der über alles Kreatürliche und Unvollkommene, also auch das ethisch Unvollkommene unantastbar Erhabene, fleckenlos Reine, alles Unreine Verzehrende, und wenn allerdings in manchen Stellen an ihm als dem Heiligen mehr nur seine Erhabenheit und schrankenlose Allgewalt hervorgehoben wird, so ist doch die ethische Seite nie ausgeschlossen (s. bes. Ps. 99). Auch hier, obgleich zuvor und nachher besonders seine unwiderstehlichen Allmachtsthaten gepriesen werden, wird doch sofort auch seine die Feinde (Bösen) vernichtende (V. 12) und die sein Volk gnadenreich (V. 13ff) leitende Thätigkeit angedeutet. Gerade durch solcherlei Thaten ist er in seiner Heiligkeit verherrlicht, vgl. Ps 77, 14ff (auf unserer Stelle ruhend). Vgl. Weiteres über den Begriff der Heiligkeit Gottes in AtTh. 252ff. *hehren Lobes voll, Wunder thuend*] תְּהִלֹּת sind nicht *Loblieder* (*Kn. Ke.* a.), sondern wie *laudes* preiswürdige Eigenschaften und Thaten (Ps 78, 4. Jes 60, 6. 63, 7). Zur Wortverbindung: furchtbar, verehrungswürdig an Vorzügen bez. Ruhmesthaten, vgl. Ps 66, 5. — V. 12. In Ausführung dieser Sätze recapitulirt der Dichter noch einmal kurz das im 1. und 2. Theil Besungene, die Vernichtung der Feinde, aber nun unter den Gesichtspunkt einer Erweisung der Heiligkeit gestellt. *du strecktest deine Rechte aus, da* sofort (*Ew.* § 136, b) *verschlingt sie die Erde.* Das Obj. können nur die zuvor genannten Feinde sein, nicht: andere Ungenannte (*Ke.*), somit אֶרֶץ nicht im Gegensatz gegen das Meer, sondern als das auch das Meer in sich schliessende Ganze zu fassen (der Abwechslung wegen statt יָם und מַיִם genannt). — V. 13. Zu dieser Vernichtung der Feinde stellt er in Gegensatz die darauf folgende gnaden- und machtvolle Führung seines Volkes durch die Wüste nach Kenaan, die andere Seite der Erweisung seiner Heiligkeit. *Du führtest durch deine Huld*, in liebreicher Fürsorge, *das Volk das du erlöst hast* aus Ägypten und endgültig befreit durch Vernichtung des Ägypters; *leitetest* es, wie ein Hirte die Herde Ps 23, 2. 31, 4. Jes 49, 10, *durch deine Kraft*, durch machtvolle Wunder, auch Siege über die Feinde, *zur Stätte deines Heiligthums*; so, nicht *deiner heiligen Wohnung* (*Kn. Ke.* a.), scheint נְוֵה קָדְשֶׁךָ gefasst werden zu

müssen. Das ganze Land Kenaan „heiliges Land“ zu nennen wurde erst vom Exil an Sitte (Sach 2, 17); Ps 78, 54 geht nicht auf unsern V. 13 sondern auf V. 17 zurück; auf das Heiligthum, an dem dieses Festlied gesungen zu werden pflegte (*Ew.*), mündet das Lied aus V. 17, und an dieses Ziel wird schon hier erinnert, wenn das Land als die Stätte des Heiligthums נְוֵה קָדְשׁ genannt wird. „Die Perfekta gehen nicht auf die Zukunft (*IEs. Calv. Vatabl. Cler. Ros. Baumg. Ke.* a.), sondern wie alle in diesem Lied auf die Vergangenheit, und der Vrf. besingt die weiteren Thaten Gottes gerade so als bereits geschehene Ereignisse, wie den Untergang der Aegypter im Meer“. — V. 14 ff beschreiben den Schrecken, welchen das Gerücht von den Thaten Gottes, zumeist der an den Aegyptern, unter den Völkern verbreitete und welcher sie lähmte. *Völker hörten* es, *sie zittern*, Praesens der Vergangenheit, zugleich rasch eintretende Folge, ganz wie V. 12[a]; übrigens diese Zeile rhythmisch gekürzt; *Zittern ergriff die Bewohner Peléschet's*, die Philister (13, 17), die Aegypten zunächst Wohnenden und zunächst Bedrohten. — V. 15. *damals* — nicht: *dann* (*Kn.*); es weist direct in die vergangene Zeit Mose's und des Meerwunders zurück — *wurden bestürzt die Stammfürsten Edom's, die Widder Moab's — Beben erfasst sie* (Präs. der Vergangenheit); *es* zerflossen d. i. *verzagten alle Bewohner Kenaans.* Wie אַלּוּפֵי der einheimische Name der Stammfürsten Edoms war Gen 36, 15 (wofür, wie das parallele אֵילֵי zeigt, nicht mit *Siegfr.-Stade* u. *RSmith* in JPh. IX, 90 אֲלָפֵי *die Stämme* zu lesen ist, s. auch zu Gen 36, 15), so wird אֵילִים in Moab die technische Bezeichnung der Fürsten oder Führer gewesen sein, mag es nun in seiner ursprünglichen Bedeutung als *„erster, princeps“*, oder was wahrscheinlicher ist, als *Widder* (Leithammel der Heerde) gedacht sein, nach einer bei vielen alten und auch semitischen Völkern verbreiteten Bildsprache (vgl. עַתּוּד Sach 10, 3. Jes 14, 9; der كَبْش d. i. Widder eines Heeres, Ḥamâsa p. ٨٣ u. a. Stellen bei *Gesen.* Comm. zu Jes 14, 9), um so passender bei Moab, das so bedeutende Schafzucht hatte (2 Kg 3, 4); aber dasselbe Bild auch sonst Ez 17, 13. 2 Kg 24, 15 Qerê (ausgeführter Ez 34, 17). „Starker, Held“ bedeutet אֵיל nie, und ganz verkehrt vermuthet *Geiger* Urschr. 293, dass אֵילֵי auf einer Correctur aus אֱלֵי *Götter* beruhe. Ueber die Furcht „Edom's vor Israel s. auch Dt 2, 4. Nu 20, 18 ff, über die Moab's Nu 22, 2 ff, und über die der Kenaaniter Jos 2, 9 ff. 9, 9“; doch ist hier, wie aus אָז erhellt, zumeist der Schrecken gemeint, den die That an den Aegyptern ihnen einjagte, und der heilsam nachwirkte bis zur Besitznahme des Landes durch Israel V. 16 f. — V. 16. *Schrecken* (über die voller tönende Form des Fem. *Ges.* § 90, 2, A., b; *Ew.* § 173, g) *und Angst überfällt* (Praes. der Vergangenheit) *sie*, alle die zuvor genannten, in und um Kenaan wohnenden Völker; *beim Grosssein* (*Ew.* § 293, c: ob *des Grossen* d. i. der Grösse; in Nu 14, 19 u. Ps 79, 11 ist unbedenklich גְּדֻלָּ punktirt) *deines Armes erstarren* (Qal v. דָּמַם *verstummen; Ges.* § 67, 5 A.) *sie wie Stein* (Hab 2, 19) in sprach- und regungslosem Entsetzen, und bleiben in diesem Zustand, *bis hindurchzieht dein Volk, Jahve*, nämlich durch die verschiedenen Völ-

ker in sein Gebiet, *bis hindurchzieht das Volk, das du erworben* durch die Befreiung aus Aegypten u. s. w. Ganz verkehrt bezieht *Kn.* nach *Onk.* יעבר auf den Uebergang über den Jordan, und den Schrecken der Völker auf den Schrecken über den Jordanübergang Jos 5, 1. Der Gedanke ist: der Schrecken der Völker über die Grossthat Gottes wirkte noch nach in der Entmuthigung, vermöge welcher sie die Besitzergreifung des Landes durch Israel nicht zu wehren vermochten. Ueber den Widerstand, den sie doch theilweise entgegensetzten, ist hier weggesehen, und es ist das also eine freie summarische Darstellung, die aber die Abfassung des Liedes vor diesen Ereignissen (*Ke.*) so wenig erweist, als Ri 5, 4f die Abfassung des Deboraliedes vor dem Einzug in Kenaan. — V. 17 nicht noch von עַד (*Mendelss. Ew.*) abhängig zu machen, da sonst ein guter Schluss fehlte. *Hinein führst du sie und pflanzest sie*, siedelst sie *an* (Am 9, 15. Jer 24, 6a.) *auf dem Berg deines Erbes*, d. i. nicht der Zion-Moria (*Ke.* unter Berufung auf Gen 22, 2ff. Ps 78, 54), denn auf diesem war das Volk nicht angesiedelt, sondern das Gebirge oder Bergland Kenaan (*IEs. Ros. Kn. Ew., Wl.* Proll. 22A., a.) vgl. Dt 3, 25. Ez 6, 2. 19, 9. Jes 14, 25. 49, 11. 65, 9. Ps 78, 54, und Erbbesitz Gottes heisst es, weil es ihm als Eigenthum angehört s. Le 25, 23. Jer 2, 7. Ps 10, 16. Ez 36, 5. 38, 16 u. ö.: an *der Stätte, die du* zu deinem d. h. *zum Wohnen dir bereitet,* | *dem Heiligthum, Herr, das deine Hände zugerichtet haben.* Allerdings ist מָכוֹן *Stätte* nie ein ganzes Land (*Kn.* gegen *Ros.*), aber darum ist nicht מכון הגו׳ (mit *Kn.*: eine Stelle hast du gemacht zum Wohnen) als selbständiger Satz aufzufassen, sondern מכון und מקדש sind fortschreitende (nicht identische) Appositionen zu בהר נחלתך, indem der Dichter nach Nennung des Allgemeinen, des Landes, nun fortschreitet zur Nennung des Speciellen, worauf er hinzielt (V. 13), der Wohnstätte oder des Heiligthums Gottes in diesem Land, an welchem auch dieses Festlied gesungen wurde. Nach *Wl.* Proll.[4] 22A. fällt diese Erklärung *zum Heiligthum* u. s. w. aus der Situation, weil der Berg des Erbes nichts anderes sein kann als das gebirgige Land Kenaan; er sieht also darin einen späteren Zusatz. Zu מָכוֹן vgl. 1 Kg 8, 13; über Dag. dir. in מִקְדָּשׁ s. zu 2, 3. An das von David auf dem Zion für die Lade errichtete Zelt (2 Sa 6, 17. 7, 6f) oder den Salomonischen Tempel zu denken (*Kn. Ke.*; *Kuen.* Einl. 227) zwingt nichts; das Ziel der Aussage war vollständig erreicht, nachdem in Schilo (Jos 18, 1. Ri 18, 31. 1 Sa 1, 3ff. 3, 3. 15 vgl. 21. Jer 7, 12ff) ein gemeinsames Heiligthum hergestellt war, um welches herum sich die Stämme ansiedelten. Für אֲדֹנָי wird übrigens יהוה, was viele Codd. und *Sam.*, auch einige Ausgg., bieten, die ursprüngliche Lesart gewesen sein, und dass die Verba פעל und כונן nicht gerade ein Bauen ausdrücken müssen, s. 23, 20, wo ganz Kenaan ein von Gott bereiteter Ort heisst. — V. 18 Schluss oder Nachgesang: *Jahve ist König für ewig und immer!* Mit diesem Blick auf das dauernde Königthum (Dt 33, 5) Jahve's über sein um sein Heiligthum her angesiedeltes Volk gewinnt der Hymnus einen schönen Abschluss. — V. 19, in den Handschriften und Drucken als noch zum Liede gehörig dargestellt, ist gleichwohl kein Theil des Liedes, aber auch nicht Angabe

von P und Fortführung der Erzählung von P (*Kn.*), obwohl V. ^{b} mit 14, 29^{a} wörtlich zusammenfällt, sondern eine prosaische Glosse oder geschichtliche Erklärung des Anlasses des Liedes. Eine solche von sich aus beizugeben, konnte weder dem R [nach *Kuen.* Einl. 317 stammt sie viell. von R^{p}] noch einem seiner 3 Quellenerzähler in den Sinn kommen, da selbiger ja vorher eine ausführliche Darstellung des Ereignisses, welches im Liede besungen ist, gegeben hat. Vielmehr weist eine derartige Glosse mit Sicherheit auf ein Buch zurück, in welchem nicht Erzählungen, sondern alte Lieder gesammelt und den einzelnen Liedern kurze Notizen über ihre Veranlassung beigeschrieben waren (vgl. Nu 21, 14. Jos 10, 13. 2 Sa 1, 18). Unter dieser Annahme wird verständlich, einmal wie Jüngere, die es dorther schöpften, die Glosse als noch zum Lied gehörig herübernehmen mochten, und sodann dass Angaben solcher geschichtlicher Glossen sich auch in den Werken der Geschichtschreiber wiederfinden (wie hier V. 19^{b} in 14, 29^{a}). Ueber die פרשים der Glosse s. zu 14, 9. Sie lautet: *nämlich Pharao's Rosse mit seinen Wagen und Reitern giengen ins Meer hinein* u. s. w. סוס] natürlich collectiv wie V. 1. 14. 9. 23. Dt 20, 1. Jos 11, 4; nicht: das Ross Pharao's (*Ke.*), da dieser jedenfalls nicht mit bloss einem Ross fuhr. — V. 20f. Eine Bemerkung über die Aufführung des Gesanges, als Fortsetzung nicht der Glosse V. 19, sondern der Angabe V. 1. „Mirjam, die Schwester Aaron's (s. zu 2, 1. 6, 20) nimmt die Handpauke, auf der im Orient der Takt zum Tanz geschlagen wurde und noch wird (*Winer* u. Handtrommel; BL. IV. 261; *Riehm* HWB. u. Musik Nr. 10); hinter ihr treten alle Weiber hervor mit Handpauken und in Reigen; *sie antwortete ihnen* (masc., also) den Männern, welche nach V. 1 das Lied gesungen, stimmte einen Gegengesang an, welcher (unter Aenderung von אָשִׁירָה in שִׁירוּ) in einer Wiederholung des ersten V., des Hauptsatzes vom ganzen Lied, bestand; die übrige Feier von Seiten der Weiber war Jubel und Tanz. Denn auf solche Weise betheiligten sich die hbr. Weiber bei Siegesfesten (Ri 11, 34. 1 Sa 18, 6f. 21, 12. 29, 5)." Die Vermuthungen, ob die Männer nun wieder geantwortet, und dann die Weiber weiter gesungen haben u. s. w., sind müssig, da der Text darüber nichts an die Hand gibt, und dagegen hat ein so kurzes Wort als Gesang zum Tanz die Analogie von 1 Sa 18, 7 für sich, s. auch *Rosenm.* a. u. n. Morgenl. II. 23ff. An dem hohen und höchsten Alter gerade dieser Zeile kann um so weniger gezweifelt werden. Eine *Prophetin* heisst Mirjam nicht bloss als Sängerin (*Kn.* Prophet. I. 92f), so wenig als Debora Ri 4f, vielmehr s. Nu 12, 2. *Schwester Aaron's*] nicht zugleich Mose's, wird sie genannt, gewiss nicht um ihre und Aaron's untergeordnete Stellung gegenüber von Mose anzudeuten (*Kur. Ke.*), eher weil Aaron der ältere Bruder war (Rabb., *Win.*) vgl. Gen 28, 9 u. 25, 13, vielleicht aber weil hier das Verwandtschaftsverhältniss zwischen den dreien etwas anders, als Nu 26, 59 bei P [wo übrigens ואת מרים אחתם ein Einschub sein wird; s. d.], gedacht ist, s. zu 2, 1. Jedenfalls wird V. 20f wegen הַנְּבִיאָה und אֲחוֹת אַהֲרֹן auf dieselbe Quelle wie Nu 12, 2ff, also auf E zurückzuführen sein, und ergiebt sich dann wegen des Zusammen-

hangs mit V. 1, dass schon E dieses Lied in sein Buch aufgenommen hatte.

II. Der Zug bis zum Sinai und die Bundschliessung Cap. 15, 22—24, 11.

a) *Der Zug bis zum Sinai Cap.* 15, 22—18, 27.

1. Zug vom Schilfmeer nach Mara und Elim Cap. 15, 22—27.

Vom Schilfmeer aus führte Mose Israel in die Wüste Schur hinaus, wo sie 3 Tage zogen, ohne Wasser zu finden; in Mara angekommen fanden sie zwar Wasser, aber bitteres; da das Volk unzufrieden wurde, gab Gott Mose die Weisung, dieses Bitterwasser durch ein hineingeworfenes Holz süss zu machen, und Mose benützte diese Gelegenheit zur Unterweisung des Volks. Von da kamen sie nach dem an Quellen und Palmen reichen Elim, wo sie lagerten. — Dass V. 22f (*Kn. Nöld.*) aus P geschöpft seien, haben schon *Schr. Kay. Wl.* bestritten. In der That spricht וַיִּסַּע, יַם־סוּף, וַיִּשְׂרָאֵל (wie 13, 18 gegen 14, 2. 9), שׁוּר (gegen אֵתָם des P, s. zu 14, 2) V. 22 samt der Namensetymologie V. 23 gegen P. Obwohl R für die Fortbewegung des Volks in der Regel die Angaben des P, die selbst wieder an Nu 33 sich anlehnen, zu Grund gelegt hat, so muss er das doch nicht immer gethan, sondern kann auch dem E oder J folgend die Angabe des P, zumal wenn jene wesentlich damit übereinstimmte, vorbeigelassen haben. Möglich wäre freilich, aber nicht nothwendig, dass וילכו שלשת ימים במדבר von R aus P oder aus Nu 33, 8 eingesetzt wäre. V. 22—26 ist ein in sich geschlossener Bericht und zwar aus E (doch s. zu V. 26). Dafür spricht ausser יַם־סוּף und שׁוּר die schmucklose Einfachheit der Erzählung (ohne didaktische Nebenabsicht), die Aehnlichkeit mit 17, 5—7 und namentlich der Inhalt von V. 25f (s. d.). Ob ihn auch J schon aufgenommen hatte, steht dahin; הָעָם 24 und einige Ausdrücke in 25^{a} könnten das an die Hand geben. — Anders verhält sich's mit V. 27. Da nach 16, 1 P den Aufenthalt in Elim erzählt haben muss, da 15, 27 mit Nu 33, 9 wörtlich stimmt, und dagegen eine Gewissheit oder Andeutung davon, dass auch E J diesen Aufenthalt erwähnt haben, nicht vorliegt, so schreibt man V. 27 am richtigsten (*Kn. Nöld. Schr.*) dem P zu. — V. 22. וַיִּסַּע] *und er liess weiterziehen*, ist nicht die Formel des P. יַם־סוּף] s. zu 13, 18. וַיֹּצִיאוּ] LXX *Sam.*; das *Hinaus*-Gehen oder -Führen ist zu beachten. מִדְבַּר שׁוּר] s. zu 14, 2. שלשת ימים] *Sam.* דֶּרֶךְ שׁ׳ ר׳ nach Nu 33, 8. — V. 23. מָרָה] soll sein 1) die *Bitterseen* (*Schleid., Brugsch* unter der Voraussetzung, dass das Volk von dem mons Casius her kam), auf welche grosse langgestreckten Seen aber keine der Angaben des Textes passt; 2) nach den Meisten (seit *Pococke* und *Burckh.* Syr. 777 u. 1071, z. B. *Schubert* II. 274, *Robins.* I. 106ff, *de Laborde* comm. ad. l., *Wellst.* Arab. II. 38, *Ges.* th. 882,

Winer, Tischend. I. 188, *Palmer* the Desert of the Exodus I. 40; *Kn. Kur. Ke. Köhl. Ges.-Buhl*) der Brunnen *Hawwâra* (هَوَّارَة „kleine Lache“, *Palmer* Wüstenwand. S. 33f; nicht aber هَوَارَة „Verderben“ nach *Rob.*), ein Becken von 6—8 Fuss Durchmesser mit 2 Fuss tiefem Wasser von bitter salzigem Geschmack, kaum trinkbar (nach *Palmer* von wechselndem Geschmack und zu Zeiten trinkbar), etwa 16 Wegestunden südlich von ʿAjun Mûsâ, an der gewöhnlichen Strasse nach dem Sinai, zwischen W. ʿAmâra im N. und W. Gharandel im S., aber nach *Seetzen* III. 117 mit einer für ein Heer nicht entfernt ausreichenden Wassermenge; 3) *W. el ʿAmâra*, ein unfruchtbares Thal 2 Stunden nördlich von Hawwâra (*Ew.* II. 142; *Bunsen*); 4) *W. Gharandel*, 2 Stunden südlich von Hawwâra, mit reichlicherem aber nicht eigentlich bitterem Wasser (*Seetz., Lepsius* Briefe 343). Während alle die unter No. 2—4 genannten den Ausgangspunkt bei Suês oder den ʿAjun Mûsâ annehmen, hat dagegen 5) von der Voraussetzung aus, dass Israel nördlich vom Timsâḥ-See durch's Wasser gieng, *Hitzig* Gesch. 71 (u. *Kneucker* BL. IV. 111) unter Elim das heutige ʿAjun Mûsâ und unter Mara das heutige *ʿAin Nâbâ'* oder *el Gharqada* (*Rob.* I. 76. 98f), 3 Stunden Ostsüdost von Suês und 1 St. Nord von ʿAjun Mûsâ, etwa 22 Wegstunden von der Barre el-Ġisr, verstanden, eine äusserst ergiebige Quelle mit sehr salzigem Wasser. Gegen die gewöhnliche Identification von Mara mit Hawwâra spricht ausser der Unsicherheit des dabei vorausgesetzten Ausgangspunktes ganz besonders, dass die Wüste Schur oder Etham (Nu 33, 8) schwerlich so weit gegen Süden ausgedehnt werden darf (s. zu Gen 16, 7). Von irgend welcher Sicherheit im Nachweis von Mara kann unter diesen Umständen bis jetzt nicht die Rede sein. עַל־כֵּן קָרָא] Gen 21, 31 bei E, häufiger bei J z. B. Gen 11, 9. 16, 14. 19, 22 ö. — V. 25. וַיִּצְעַק] mit hinzugefügtem מֹשֶׁה *Sam.* LXX *Peš.*; zu dem Schreien des Mose vgl. 14, 15. 17, 4. *und Jahve zeigte ihm ein Holz*] vgl. Sir. 38, 5. Dass es einen (עֵץ) Strauch oder Baum geben kann, dessen Blätter, Früchte, Rinde oder Holz dem Wasser seine Bitterkeit zu benehmen vermöchten, ist nicht unmöglich (s. über derartige Mittel, von den Tamulen und von den Peruanern angewandt, *Ros.* alt. u. n. Morgenl. II. 28ff); von den heutigen Beduinen haben die Reisenden ein solches Holz nicht erfragen können (*Burckh.* Syr. 778ff; *Robins.* I. 108f; *Ebers* Gos.^{2} 125f); doch soll nach *v. Lesseps* l'isthme de Suez Par. 1864. S. 10 (bei *Ebers*^{2} 126 u. 545) eine Art Sauerdorn, der in der Wüste wachse, dazu gebraucht werden (blosse Vermuthungen gibt *Burckh.* 780 u. *Hitz.* Gesch. 72; *Kay.-Marti* AtTh. S. 22 A. 2 werfen die Frage auf, ob diese Kraft des Baumzweiges nicht irgendwie auf die alte Anschauung des Baumkults zurückgehe). Dass das Holz gar nicht Mittel, sondern blosses Symbol oder Typus gewesen sei, haben zwar dogmatische Erklärer (bis herunter auf *Kurtz* II. 212 und *Ke.*) vielfach behauptet, aber gegen den Text. (Ganz Verkehrtes bringt auch *Jos.* ant. 3, 1, 2 vor.) Nur so viel ist richtig, dass Mose's Bekanntschaft mit diesem Mittel hier nicht von seinen ärztlichen Kennt-

nissen, sondern von einer Weisung Jahve's abgeleitet wird. In sofern weicht die sonst sehr ähnliche Geschichte ab, welche man im nördl. Reich von Elisa erzählte (2 Kg 2, 19—22). וַיָּשֶׂם שָׂם וגו׳ *dort stellte er ihm*, dem Volk, *auf* oder gab ihm *Satzung und Recht* (*Entscheidung*) *und dort versuchte er es.* Subj. ist nicht Gott (*Ros. Kn. Kur. Ke. Str.*), sondern Mose, vgl. Jos 24, 25 (ebenfalls bei E) u. Gen 47, 26. Es ist das eine kurze, summarische Notiz des Inhalts, dass Mose diesen Ort und diese Gelegenheit benützte, um die grossen Wahrheiten von Jahve als dem Gotte des Volkes sammt den daraus folgenden Rechten und Pflichten dem Volke einzuschärfen, es zu versuchen (16, 4), wie weit es in Erkenntniss und Uebung derselben (also hier z. B. im Vertrauen auf Gott) fortgeschritten sei, und es zum Gehorsam gegen dieselben zu erziehen (vgl. V. 26). Die Notiz ist merkwürdig; sie gibt an die Hand, dass Mose nicht erst am Sinai, sondern schon vorher, als ächter Prophet, jede Gelegenheit wahrnahm, das Volk über den Willen Gottes zu unterrichten und von Fall zu Fall es zum Eingehen in denselben anzutreiben; sie stimmt insofern zu 18, 16. 20 (auch bei E) und zu der Art, wie auch sonst E den Mose mit Vorliebe als Propheten darzustellen pflegt. Nach *Wl.* Proll.[4] 349 gehört dieses poetische Fragment in V. 25[b], nach welchem die Gesetzgebung nicht als einmaliger Akt vorgestellt wird, sondern 40 Jahre dauert und in der (von ihm begonnenen u. nach seinem vorbildlichen Anfange von den Priestern und Richtern nach ihm fortgesetzten) Rechtsprechung am Heiligtume besteht, ursprünglich nicht hierher, sondern nach Massa und Meriba (d. i. Gerichts- und Versuchungsstätte), also nach Kades als den eigentlich gemeinten Ort. — V. 26 will nicht sämmtliche חקים und משפטים, die er ihm damals gab, erschöpfen, sondern es soll nur von dem wesentlichen Inhalt der Weisungen, die in diesem Fall Mose dem Volke gab, ein Begriff gegeben werden. Ueber die Herkunft der deuteronomischen Färbung von V. 26 s. NDJ. 681 (vgl. auch *Wl.* Comp.[2] 81). Die Rede beginnt als Rede Mose's, geht aber, wie andere Prophetensprüche, im Verlauf in Rede Gottes über. Wenn Israel auf einen Gott hören (vgl. 19, 5), *das in seinen Augen Rechte* (im Hexat. nur noch Dt 6, 18. 12, 25. 28. 13, 19. 21, 9) thun, seinen Geboten gehorchen und seine Satzungen beobachten wird, dann will Jahve alle die Leiden, die er über die Aegypter verhängt hat, ihm nicht auflegen (wiederholt Dt 7, 15), es vielmehr vor solchen und andern Uebeln bewahren oder ihnen abhelfen, weil er sein *Arzt*, Heiler (Ps 103, 3. 107, 20) d. h. Heber der Leiden und Uebel sei. Das Bild vom רֹפְאֶךָ ist nicht etwa durch die Heilung des Wassers (*Hitz.*, vgl. 2 Kg 2, 22. Ez 47, 8), sondern durch מַחֲלָה veranlasst; dieser Ausdruck aber für Leiden und Uebel überhaupt, und der Gedanke selbst kommt auch 23, 25 bei E vor (sonst vgl. Jes 53, 3 f. Ps 103, 3 ö.). Ueber die Verwendung dieses Verses bei den Juden zum Zwecke der Heilung von Wunden durch Zauberei (nach R. Akiba) s. *RSmith* das A. T., deutsch S. 171 A. 1. — V. 27. Von Mara kommen sie nach Elim, woselbst 12 Wasserquellen und 70 Palmen, und lagern dort, ebenso Nu 33, 9 (der Ort, woher sie aufbrachen, ist weggelassen, gegen die Gewohnheit des P). אֵילִם keinen-

falls *Aa-lim* oder *Tent-lim* d. d. *Fischstadt*, nach den äg. Denkmälern ein Ort nördlich vom Golf von Suês (*Brugsch* l'Ex. p. 34); viel eher (unter Voraussetzung des Durchgangs durch den Timsâḥ- oder die Bitter-Seen) *ʿAjun Musa* (*Schleid. Hitz.*), die berühmte ziemlich grosse (1 Km Umfang) Oase etwa 4 Stunden (13 Km) südöstlich von Suês (z. B. *Rob.* I. 99ff; *Ebers*[2] 68ff), mit mehreren Quellen und einem einst viel reicheren Palmenwuchs (*Schleid.* 195); nach der jetzt gewöhnlichsten Annahme (unter Voraussetzung des Meerübergangs bei Suês, z. B. *Rob. Win. Kn. Ku. Ke. Eb. Köhl.* a.) der heutige *W. Gharandel*, 2 Stunden südlich von Hawwâra (*Baed.* Unteräg. 501), wo es immer ziemlich gutes, wenn auch salziges Wasser gibt, und dessen Bach nach starken Regen sein Wasser sogar bis in den Meerbusen hinausführt, wo auch eine ziemlich reiche Vegetation von buschigen Palmen, Tamarisken und Akazien, sammt Gras und Kräutern grünt (z. B. *Nieb.* Reiseb. I. 227f u. Arab. 403; *Burckh.* Syr. 778f; *Seetz.* III. 116; *Russegg.* III. 24; *Rob.* I. 110f. 117; *Wellst.* II. 38; *Schub.* II. 276; *Tischend.* I. 189; *Dieterici* Reisebild. II. 21; *Ebers* Gos.[2] 127ff, a.). „Dieser Beschaffenheit des Ortes entspricht der Name Elim, der sich wie bei Elath, Eloth (s. zu Gen 14, 6) erklärt. Andere finden die Station der vorhergehenden zu nahe und suchen sie 2 Stunden südlicher in *W. Usaiṭ* (*de Laborde* comm. p. 85; *Buns.*), welcher aber jetzt nur wenig bitteres und salziges Wasser und ein Paar Dattelbäume hat (*Coutelle* in der Descr. Ét. mod. II. 282; *Burckh.* 781; *Rob.* I. 113), oder in dem noch südlicheren *W. Ṭaijibe* (*Ew.* II. 143) oder an dessen Ausmündung in *Abu Zelîme* (*Lepsius* Briefe 343f). Der Letztgenannte vereinigt die Stationen Elim und Suph-Meer, was Nu 33, 9ff nicht gestattet". Denn das עַל־הַיָּם unserer Stelle geht nicht auf das Meer, sondern auf das Wasser der Oase.

2. Die Gabe des Manna und der Wachteln in der Wüste Sin, Cap. 16.

In der Hauptsache ist diese Erzählung von P, doch ist durch R vieles aus der Erzählung des J hineingearbeitet. Nämlich zunächst V. 27—30 geben sich (*Kn.*) durch Sprache (הֵמָּה 27 und die sämmtlichen Ausdrücke V. 28[b]) und Inhalt (Schilderung der Widerspenstigkeit eines Theils des Volkes) als nicht zu P gehörig; mit V. 27 hängt aber nach vorwärts V. 25f zusammen (שַׁבָּת 25). Den Ungehorsam wenigstens einer Anzahl Leute weisen zwar auch V. 19f nach, aber ohne weitere Reflexionen darüber, und der Sprache nach gehören diese eher zu P. Dagegen V. 21[b] verträgt sich nicht mit V. 23. Nun wird weiter die Prüfung des Gehorsams des Volks in der einleitenden Rede Gottes an Mose V. 4f als ein Zweck Gottes verkündigt und sind darum V. 4 u. 5 ebenfalls auszuscheiden, um so mehr als hier, im Unterschied von V. 12—14, bloss die Gabe des Brodes, nicht des Fleisches angekündigt, auch von einem himmlischen Brodregen gesprochen wird. Allerdings wird nun in der Rede Mose's und Aaron's an das Volk V. 6—8 ihm Fleisch und Brod (Fl. für den Abend, Br. für den Morgen) angekündigt, aber damit wird nur V. 11f voraus-

genommen, wo Mose dem Volke (freilich nun im Auftrage Gottes, was aber keinen wesentlichen Unterschied macht) dasselbe verkündigt. So kann P nicht erzählt haben. Also sollte man meinen, auch V. 6—8 sei dem andern Berichte zuzuweisen. Allein hätte dieser überhaupt von Fleisch sprechen wollen, so hätte es schon in der Rede Gottes an Mose V. 4f geschehen sollen; ohnedem erkennt man aus Nu 11, wo die Erzählungen des E und J über die Wachteln vorliegen, dass diese über die Fleischgabe bei einer ganz andern Veranlassung berichtet haben. Die Verse 6—8 aber einfach mit *Wl.* [der jedoch jetzt anders analysirt, s. u.] als Einschub des R anzusehen, geht darum nicht an, weil V. 8 (s. d.) eine offenbare Glosse des R zu V. 6f ist, in welcher er angibt, wie er V. 6f verstanden wissen will, eine solche Erklärung beizufügen er aber nicht nöthig gehabt hätte, wenn er selbst V. 6f frei componirt hätte. Also wenigstens V. 6f hat R nicht frei eingesetzt, um so weniger als darin von der Erscheinung des כבוד יהוה die Rede ist, wie bei P in V. 10, sondern nur überarbeitet wird er sie haben, etwa durch Einsetzung von וּבָקֶר und עֶרֶב (aus V. 12). Ursprünglich müssen sie dem P angehören, und die nächste Antwort Mose's und Aaron's auf das Murren des Volks V. 3 enthalten haben, etwa in der Weise: ihr wisst dass Jahve, nicht wir, euch aus Aegyptenland ausgeführt hat, und nun werdet ihr die Herrlichkeit Gottes sehen, da er euer Murren gegen ihn wohl hört; nicht gegen uns, sondern gegen ihn geht dieses Murren. Daran schloss sich V. 9 unmittelbar an. Durch Einschub weniger Worte hat R einen andern Sinn hineingelegt, den er V. 8 selbst angibt, und so zwar zwischen V. 4f, die nur von Brod sprechen, einen Uebergang zu V. 12f, wo von Brod und Fleisch die Rede ist, hergestellt, aber zugleich in das Schauen der Herrlichkeit Gottes V. 7 einen ganz andern Sinn gebracht, als welchen es in V. 10 hat. Aus dem andern Bericht stammt ferner V. 15[a] (neben V. 31) u. V. 35[a] (neben 35[b]), wahrscheinlich auch ein Theil von V. 3 (s. d.). Ueber V. 36 s. d. Was übrig ist, ist aus P; es erhellt dies auch aus den darin vorkommenden, für ihn charakteristischen Ausdrücken wie כָּל־עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל V. 1f. 9f, כָּל 3, בֵּין הָעַרְבַּיִם 12, כְּבוֹד יְהוָה 10 (7), גְּלֻלֹּת u. נֶפֶשׁ 16, נָשִׂיא 22, עֵדָה 18. 23, שַׁבָּתוֹן 23, לְדֹרֹתֵיכֶם 32f, אֶרֶץ כְּנַעַן 35 (wohl auch דֹּק 14, אָבְלָה 15), für V. 1 auch aus der Zeitangabe. Aber Schwierigkeit macht noch, dass wahrsch. schon V. 9f, jedenfalls V. 33f die Stiftshütte und V. 23 das Sabbathgebot vorausgesetzt ist. Unmöglich kann P so geschrieben haben, man muss vielmehr annehmen, dass der Bericht (s. auch zu V. 2) bei P einst an einer andern Stelle, also z. B. hinter Nu 10 (*Ew.*) gestanden habe und erst von R hieher gerückt sei, weil J, vielleicht auch E hier die Mannagabe erzählt hatte, und damit nicht die 2 verschiedenen Berichte über die Wachteln unmittelbar zusammenstossen. Dass aber hier in Ex 16 die Zusätze zu P aus J, nicht aus E stammen, ergibt sich besonders aus der darin sich kundthuenden Absicht, den Ungehorsam des Volkes nachzuweisen, und sodann daraus, dass vielmehr der Nu 11, 7—9 eingeschaltete Bericht über das Manna aus E genommen scheint [vgl. NDJ. 57]. Von der des P unterscheidet sich die Erzählung des J, ausser durch ihre Stellung am Anfang des Wüstenzugs, einmal durch

die darin verwobene Nachweisung des Ungehorsams eines Theils des Volks, und sodann dadurch, dass mit der Mannagabe die erstmalige Einführung der Sabbathruhe im Volk eng verbunden wird. [*Kuenen* (ThT. XIV 1880, S. 281—302 u. Einl. 317; vgl. *Jülicher* JPTh. VIII 1882, S. 279—294) will Ex 16 wie Gen 34 für die späteste, aus dem Priestercodex stammende (nachdeuteronomische) Darstellung der Mannaspeisung (vgl. bes. „Brot vom Himmel" V. 4), die aber einst an einem anderen Platze gestanden habe, verstehen; was andere aus Ex 16 dem J zuweisen, sei von dem Diaskeuasten, der das ganze Stück umgestellt habe, eingearbeitet, also V. 4f. 22—30. 15*. 35ª, wogegen die Verwirrung in V. 6—20 u. die isolirte Stellung von V. 32—34 auf wiederholte Bearbeitung und Ergänzung hinweise. Dem gegenüber hat *Wl.* Comp.² 323—327 daran festgehalten, dass V. 4f u. V. 25—31 Bruchstücke aus JE sind und auch (nicht mehr zu ermittelnde) Teile von V. 16—24 zu JE gehören. Dagegen stimmt er *Kuen.* bei, sofern dieser V. 9—12 vor V. 6f stellt, die durch die Glosse V. 8 erst mit an den Rand gezogen, dann aber später mit V. 8 an falscher Stelle eingetragen und an der richtigen getilgt worden seien. Im allgemeinen weist *Wl.* (a. a. O. S. 327) V. 6—15 jetzt dem P zu. — Vgl. noch NDJ. S. 633 u. 657.]

V. 1. Von Elim (s. zu 15, 27) kommt die *Gemeinde* (2. 9f. 12, 3. 6. 47. 17, 1. 35, 4. 20 ö.) am 15. Tag des 2. Monats ihres Auszugs in die zwischen Elim und dem Sinai liegende *Wüste Sin.* Die Zeitangabe findet sich nur hier, nicht Nu 33. Dagegen wird Nu 33, 10 zwischen Elim und Sin noch ein *Lagerort am Schilfmeer* genannt, über den die Erzähler nichts weiter melden, der aber zur geographischen Orientirung von Wichtigkeit ist, weil darin die Andeutung liegt, dass der Zug auf der heute noch gewöhnlichen Strasse von Suês nach dem Sinai, zwischen dem Schilfmeer und dem Ǵebel er-Râḥah, sich bewegend zu denken ist. Unter diesem Lagerort am Schilfmeer versteht man jetzt gewöhnlich (zumal die, welche Elim im W. Gharandel suchen, s. zu 15, 27) die Mündung des W. Ṭaijibe beim Vorgebirge Abu Zelîme. Der Weg von W. Gharandel führt, da die Höhenzüge dort hart an's Meer herantreten, zunächst zum oberen Ende des W. Ṭaijibe in 6 und von da bis zum unteren Ende in 2 Stunden (*Rob.* I. 116f; *Burckh.* 985). „Der W. Ṭaijibe ist ein schönes Thal voll von Bäumen und Sträuchern, namentlich Tamarisken (Ṭarfabäumen), auch Palmen (*Burckh.*, *Schub.* II. 227f; *Strauss* Sinai u. Golg. 126; *Ritter* Erdk. XIV. 769); auch findet man beim Graben Wasser von leidlicher Beschaffenheit (*Wellst.* II. 36; *Seetz.* III. 129 hörte von einer reichen Quelle); Abu Zelîme, heute noch ausser Ṭôr der beste Hafenplatz der Küste, war schon in alter Zeit der Ausgangspunkt der Strassen (*Leps.* Br. 342f) nach W. Maghâra, Ṣarbut oder Ṣarâbît el Châdim und W. Naṣb zu den äg. Bergwerken". Südwärts vom W. Ṭaijibe treten zunächst 2 Stunden lang die Höhenzüge wieder näher ans Meer heran, so dass der schmale Ufersaum, der in jener Zeit unter Wasser stand, auch heute noch bei Hochfluth für eine grosse Menge nicht zu passiren ist; auch el-Marchâh zieht sich noch als schmale Küstenebene 7 Stunden lang hin und wird dann durch den Ǵebel Gabelije abgeschlossen. Am Südrande des unteren W. Feirân

beginnt dann erst die Ebene Qâʿa, die eine Zeit lang keilförmig sich ausweitend zwischen dem inneren Gebirge und dem Ġ. Gabelije hinläuft, um dann in der Nähe der Hafenstadt Ṭôr das Ufer zu erreichen und bis zum Ras Muhammed zwischen Meer und Gebirge sich hinzuziehen (*Furrer*). — Unter der *Wüste Sin*, der nächsten Station nach dem Lager am Schilfmeer, verstehen nun manche die ebengenannte, beim W. Feirân beginnende Ebene Qâʿa „und lassen die Israeliten entweder vom Süden her (*Ew.* II. 143—146) oder durch den W. Feirân nördlich vom Serbâl (*Rob.* I. 118; *Strauss* 127ff; auch *Palmer* 124ff. 212ff) dem Sinai nahen, haben aber gegen sich, dass von dieser Ebene ein Liegen *zwischen Elim und Sinai* nicht ausgesagt werden kann; auch sprechen die oben geschilderten topographischen Schwierigkeiten des Zuganges gegen diese Gleichsetzung. Andere suchen sie mehr nordostwärts im Landstrich des W. Schellâl, Naqb Budhrah und W. Mukattab, und lassen durch diesen, W. Feirân und W. Scheich Israel gegen den Sinai vorrücken (*de Laborde* comm. p. 89; *Raumer* Zug der Isr. S. 24; *Winer* II. 702; *Kurtz* II. 245; *Buns.*). Diese Ansicht theilt auch *Leps.* S. 344f, nur dass er den Sinai nicht im G. Musa, sondern im Serbâl findet, worüber zu 19, 2"; ebenso *Ebers*[2] S. 53—158, der für die Wüste Sin „die felsige Einöde zwischen Abu Zelîme und Wâdi Maghâra" hält. „Allerdings ist diese untere Strasse durch W. Mukattab und W. Feirân die bequemere und besuchtere, aber Israel ist sie schwerlich gezogen. Denn abgesehen davon, dass auch zum W. Mukattab der Ausdruck 'zwischen Elim und Sinai' nicht recht passen will, so musste der W. Feirân, der wasserreichste und fruchtbarste Theil der Halbinsel, der gewiss schon damals eine feste Bevölkerung hatte, Besorgniss vor Krieg einflössen, während in Wahrheit vor der Ankunft beim Horeb Israel auf keinen Widerstand stiess (Cap. 17), auch von dem Wasser- und Baumreichthum, den der Zug durch dieses Wâdi geboten hätte, im Texte nichts angedeutet wird (wie bei Elim), und endlich die obere Strasse (*Rob.* I. 115) die kürzere ist". Aus diesen Gründen entschied sich *Kn.* (*Unruh* Zug der Isr. 1860 S. 44ff; *Ke.*) dafür, die Wüste Sin an der oberen (durch *Burckh.* Syr. 781ff; *Rob.* I. 118, *Russeg.* III. 27ff. 222ff, auch *Nieb.* Reiseb. I. 230ff u. *Rüppell* Nub. 264ff bekannter gewordenen) Strasse zu suchen, „welche von W. Ṭaijibe südostwärts durch den W. Schubeike auf eine hohe Ebene mit dem Berge Ṣarbut el Ġeml, dann durch W. Ḥamr auf die weite sandige Ebene el Debbe oder Debbet en Naṣb ostwärts von Ras Zelîme, endlich durch W. Naṣb auf die weit nach Osten hin ausgedehnte Ebene Debbet Chmeir (*Russ.*), Debbet er Ramle (*Rob.*), Raml el Moʿraq (*Burckh.*), und weiterhin durch W. Chamîle, W. Baraq u. s. w. zum Sinai führt". Diese grosse Hochebene Debbet er-Ramle mit Sandstein und Sand, welche sich von NW. nach SO. fast über die ganze Halbinsel erstreckt und zwischen dem Kalksteingebirg Ġ. Tîh im Norden und dem Granitgebirg des Sinai im Süden mitten inne liegt, soll (*Kn.*) die Wüste Sin sein, von dem mit dem W. Gharandel zusammenhängenden W. Wuṭâh beginnend und südostwärts bis gegen das Sinaigebirg reichend. Und als den bestimmten Lagerort in dieser Wüste (vor dem Lager zu Dophqa, s. zu 17, 1) wird nun ein Ort im nordwestlichen Theile derselben, im

W. Naṣb vermuthet (*Kn. Ke.*), „wo $2^1/_2$ Stunden von Ṣarâbît el Châdim zwischen Dattelpalmen ein Brunnen mit reichlichem und trefflichem Wasser sich findet (*Rüpp.* 264ff, *Burckh.* 784, *de Laborde* voyage p. 74), besserem als alles übrige seit dem Nil (*Rob.* I. 122; *Russeg.* III. 28)". Wäre wirklich hier *Sin* zu suchen, so hätte Mose von Elim aus über das Lager am Schilfmeer dorthin einen grossen Umweg gemacht; man müsste dann das aus der Rücksicht auf Mangel an Wasser und Weg in der geraden Linie zwischen Elim und Sin erklären. Zugleich müsste man annehmen, dass die sicher noch unter Ramses II. in äg. Besitz befindlichen Bergwerke jener Gegend damals von den Aegyptern aufgegeben, also auf diesem Wege ein Zusammenstoss mit der äg. Macht nicht zu befürchten war. Ob der Name *Sin* in einer sprachlichen Beziehung zum Sinai steht, also Sinai, als eine Bildung von Sin, etwa das Gebirge der Wüste Sin bedeutet, muss dahin gestellt bleiben (vgl. o. S. 31 zu 3, 1). Die Art wie 17, 1 u. Nu 33, 12ff der Weiterzug von der Wüste Sin aus beschrieben wird, scheint nicht dafür zu sprechen, dass diese folgenden Stationen noch zur Wüste Sin gerechnet wurden, und der obigen Bestimmung der Wüste Sin als Debbet er-Ramle eher zu widerstreiten. — V. 2. In der dürren Wüste murrt die ganze Gemeinde gegen Mose und Aaron, nach dem Folgenden wegen Mangels an Lebensmitteln. וַיַּלִּינוּ] Hiph., *Ges.* § 72, Anm. 9; *Ew.* § 114, c; warum die Mass. lieber wie 15, 24 Niph. וַיִּלֹּונוּ wollen und V. 7 umgekehrt lieber Hiph. (vgl. weiter Nu 16, 11. 14, 36), ist nicht deutlich; s. ZDMG. 37, 535 A. 3. בַּמִּדְבָּר] *Sin* ist hier nicht ausdrücklich genannt; es wäre also möglich, dass diese Geschichte bei P (s. S. 181) einst an einem andern Ort gestanden hätte. — V. 3. „Wären sie doch, klagen sie, durch die Hand Jahve's in Aegypten umgekommen, als sie am Fleischtopf sassen, d. h. die Hülle und Fülle zu essen hatten. Ein bei vollem Lebensgenuss erfolgender Tod (Hi 21, 13) dünkt ihnen besser als ein langsames, qualvolles Hinsterben durch Hunger. Klagen dieser Art führt besonders J aus (14, 11ff), dem auch אָכַל לָשֹׂבַע Le 25, 19. 26, 5 eigen ist". Dass sie auch Vieh hatten (12, 38. 17, 3. 19, 13. 34, 3. Nu 20, 4. 8. 11. 19. 32, 1), ist in dieser Rede des Unmuths nicht beachtet. מִי יִתֵּן] *Ges.* § 151, 1 A. a. כִּי הוֹצֵאתֶם וגו׳] denn ihr, Mose und Aaron, habt uns recht eigentlich zum Tod in die Wüste geführt. Da darauf V. 6 die Antwort kommt, so scheint dieses letztere Wort V. 3^b auf P zurückzugehen, wofür auch קָהָל sprechen kann. — V. 4 nach J. Hierauf eröffnet Jahve dem Mose, er werde ihnen Brod vom Himmel regnen lassen, wovon das Volk draussen (vor dem Lager) täglich seinen Bedarf sammeln soll, um das Volk zu versuchen (14, 25), ob es in seiner Weisung gehe oder nicht. Die Meinung ist, er wolle nicht auf andere Weise, sondern durch tägliche Darreichung helfen, weil seine Absicht sei, ihren Gehorsam zu erproben, also zum Zweck der Erziehung. Die Worte von לְמַעַן an könnten wegen תּוֹרָה (s. zu 13, 9) u. נָסָּה viell. von R^d stammen. Ueber den Erfolg s. V. 19f u. V. 27ff. הֲיֵעָם] wie 14, 5. דבר יום וגו׳] 5, 13. — V. 5 aus J. Am 6. Tage (der Woche) sollen sie das, was sie heimbringen, (nicht sofort aufessen, sondern) *bereit legen* oder halten (oder *zurechtmachen*, *zubereiten* wie Jos 1, 11); es werde *Zweifaches über*

das d. i. von dem, was sie Tag für Tag sammelten, *sein*. Die Fassung: es werde Zwiefaches *werden*, durch wunderbare Vermehrung (*Kn.*), würde doch wohl לְמִשְׁנֶה erfordern. הֵכִילוּ für הֵכִינוּ (*Wl.*) taugt nicht, weil הֵכִיל für *messen* nicht gebräuchlich, und weil hier (s. V. 27ff) vom Volk mehr verlangt sein muss, als das blosse Messen. Den ganzen V. als Zusatz des R anzusehen, ist kein ausreichender Grund vorhanden. יוֹם יוֹם] Gen 39, 10. — V. 6f von R nach P. Mose und Aaron (V. 2) kündigen den Murrenden an, Abends werden sie (an der Wachtelgabe) erkennen, dass Jahve selbst (nicht Mose u. Aaron V. 3) sie aus Aegypten ausgeführt habe, und Morgens werden sie (an der Mannagabe) die Herrlichkeit Jahve's (seine Macht und Grösse) gewahr werden, da oder indem er euer Murren *wider Jahve* wohl hört, *wir aber — was?* d. h. wir aber was sind wir, *dass ihr gegen uns murrt!* (vgl. Nu 16, 11), d. h. uns, die blossen Werkzeuge, trifft euer Murren nicht, sondern gegen Jahve ist es gerichtet. So will R diese 2 Verse verstanden haben, wie er V. 8 selbst anmerkt, und zu כבוד יהוה in diesem Sinne wäre zu vergleichen Nu 14, 22. Aber V. 10 (vgl. Nu 16, 19. 17, 7ff) lässt vermuthen, dass die Erscheinung der Herrlichkeit Jahve's vielmehr eine zurechtweisende und strafende sein sollte. Und da es nicht möglich ist, um diesen Sinn zu gewinnen, nach וּבֹקֶר (mit *IEs.*) das וִידַעְתֶּם כִּי וגו׳ aus V. 6 noch einmal zu suppliren, um so וּרְאִיתֶם וגו׳ auf V. 10 beziehen zu können, so ist vielmehr anzunehmen, dass R am ursprünglichen Text des P geändert hat (s. S. 181). Zu der Verbindung ערב וידעתם und בקר וראיתם s. *Ew.* § 344, b. נַחְנוּ] für אֲנַחְנוּ (was *Sam.* hier [B u. Ed.] u. Gen 42, 11 hat), s. *Ges.* § 32 A. 2. תִּלּוֹנוּ] vgl. V. 2. — V. 8 eine erklärende Glosse des R. Mose *sagte* d. i. meinte mit den beiden Aussprüchen V. 6f: erkennen und sehen werdet ihr das Gesagte, *indem* Jahve euch Abends Fleisch u. s. w. geben wird. Auch das etwas kurze ונחנו מה וגו׳ V. 7 wird verdeutlicht. בְּתֵת] die Conjectur בֹּתֵת (*Kn.*) beruht auf mangelhaftem Verständniss der Stelle und ist sprachlich unzulässig, da بتّ II jmdn. *mit Proviant* (بتات) *versehen* specifisch arabisch ist. — V. 9ff nach P. Nach dem vorläufigen Bescheid an die Gemeinde V. 6f lässt Mose durch Aaron ihr sagen: tretet herzu *vor Jahve*, denn er hat euer Murren gehört. An dem Orte, wo Jahve sich kund thut, ist's לפני יהוה s. 6, 12. 30. Ein solcher Ort ist bis jetzt nicht genannt; im Sinne des R könnte man an die 13, 21 genannte Wolkensäule vor dem Lager denken, aber nicht im Sinne des P, der eine solche nicht kennt, sondern nach ihm müsste man erklären: an dem Ort, wo er in der Wolke erscheinen wird (vgl. V. 10), und *Kn.* meint, dieser Ort sei bei Mose's Zelt gewesen. Wenn aber, wie V. 33ff wahrscheinlich machen, bei P einst diese Geschichte erst nach der Erzählung von der Aufrichtung des Heiligthums stand, so war bei ihm ursprünglich das hl. Zelt (s. לפני יהוה V. 33) gemeint. — V. 10. Auf Aarons Geheiss wendet sich (Nu 17, 7) die Gemeinde *zur Wüste hin*, und siehe da erschien *die Herrlichkeit Jahve's in der Wolke* (Artikel wohl richtig vocalisirt nach 40, 34). „Seine Herrlichkeit (auch טובו seine Schöne 33, 19) ist der strahlende Feuerglanz (24, 17), der glän-

zende Lichtschein, womit er als himmlisches Wesen umflossen ist (s. zu 3, 2. 13, 21 f). Ihr Erscheinen wird oft angeführt, z. B. als Mose Jahve zu sehen begehrt (32, 22), als Jahve die Stiftshütte bezieht (40, 34 f), als die Aaroniden die ersten Opfer bringen (Le 9, 6. 23) und als das Volk sich gegen Mose und Aaron auflehnt (Nu 14, 10. 16, 19. 17, 7); im letzten Fall erscheint Jahve zur Beschützung seiner Diener und zur Schlichtung der Sache". So auch hier: Gott bekennt sich dadurch zu seinen Dienern, verweist der Gemeinde ihr Murren und gibt ihr einen Eindruck seiner Grösse. Aber wenig klar ist אֶל־הַמִּדְבָּר (wofür nicht mit *Str.* אֶל־הַמְדַבֵּר zu vocalisiren ist); sie sind ja in der Wüste, man erwartete also die Richtung genauer angegeben; „nach dem Süden der Wüste, dem Sinai hin" (*Kn.*) ist bloss eingetragen. Höchst wahrscheinlich beruht diese Lesart auf einer Correctur des R oder gar erst der Sopherim aus אֶל־הַמִּקְדָּשׁ oder אֶל־אֹהֶל מוֹעֵד (*Ew.* Gesch. II. 308), vgl. Nu 17, 7 ff. Dass die Erscheinung am Tage war, versteht sich aus V. 12; ob gerade am Morgen (*Kn.*)? hängt davon ab, ob בֹּקֶר V. 7 ursprünglich oder erst von R eingesetzt ist. — V. 11 f. Der so erschienene Jahve macht nun dem Mose und durch ihn den Israeliten die Ankündigung, die V. 4—8 nach J und R schon gemacht ist. בין הערבים] s. 12, 6. Es ist der Abend am Tage der Verheissung gemeint. וידעתם וגו׳] s. zu 14, 4. — V. 13ª. Abends *zogen* die Wachteln *herauf*, in der Luft, (vgl. 10, 12. 14. Jo 1, 6), und *bedeckten das Lager*, fielen massenhaft in dasselbe ein und bedeckten allenthalben den Platz. שְׂלָו] im Qerê hier, Nu 11, 32 u. Ps 105, 40 שְׂלָיו (dagg. pl. שַׂלְוִים von einem sing. שַׂלְוֶה Nu 11, 31); *Sam.* שלוי (wie ܣܠܘܝ u. سَلْوَى) muss eine *Wachtelart* sein, nicht Heuschrecken (*Ludolf* comm. hist. Aeth. 1691. I. 13 p. 169 ff; *Niebuhr* Arab. 172). „*Jos.* ant. 3, 1, 5. 13, 1 u. *Gr. Ven.* haben ὄρτυγες, *Vulg.* coturnix u. *Ar. Erp.* سمان; die LXX, denen Sap. 16, 2. 19, 12 u. *Philo* vit. Mos. I. p. 114 M. folgen, geben ὀρτυγομήτρα, d. i. Wachtelkönig (ein ganz anderer Vogel, der die Wachtelzüge führen soll, d. i. Rallus crex), der noch jetzt in Aegypten Salwa heissen soll (*Nieb.* 176), meinen damit aber wohl nur grosse Wachteln, denn Phot. erklärt ὀρτυγομήτρα durch ὄρτυξ μέγας und Hesychius durch ὄρτυξ ὑπερμεγέθης. *Onk. Peš. Sam. Saad. Abus.* haben mit dem Urtext dasselbe Wort. Dieses Wort bedeutet die Wachtel" oder besser collect. die Wachteln. „Denn *Qazwînî* I. 416 bemerkt, die سُمَانَى heissen auch سلوى und nach *Seetz.* III. 80 werden in Aegypten und Syrien die Wachteln noch jetzt سلوى (n. unit. سلواة) genannt". Die Benennung سمانى ist von der Fettigkeit hergenommen; ob auch سلوى, ist fraglich (nach *Lag.* Provv. 1863 S. 81 u. Nom. S. 190, nach welchem das hebr. שְׂלָיו Fremdwort ist, s. v. a. *Tröstung*, u. nach *RSmith* Rel. of the Sem.[1] 450 [nicht mehr in der 2. Ausg.] auch von einer Wurzel mit der Bdtg. *vergessen*, weil das Fleisch der Wachteln nach den Alten Schwindel erzeugt; doch s. سلى VIII *fett sein*, vom

Schaf, vgl. *Lane*). „Die Wachtel passt gut. Sie wird sehr fett, vermehrt sich ungeheuer und zieht im Frühling nach Norden, im Herbst nach Süden. Hier ist an Frühlingszüge zu denken (vgl. 16, 1 u. Nu 10, 11 zu 11, 31ff, auch den Südostwind Ps 78, 26f). Auf seiner Reise vom Sinai nach Edomitis im März sah *Schubert* II. 360f ganze Wolken Zugvögel von solcher Ausdehnung und Dichtigkeit wie nie zuvor, vielleicht Wachteln; ebenso *Yrwin* voy. I. 269 auf seiner Reise von Kosseir nach Keneh am Nil im Juli; im südlichen Palästina traf *Wittmann* R. II. 22 im März grosse Wachtelheerden und *Russell* Aleppo II. 73 bemerkt, im Frühling gebe es in Syrien Wachteln in grosser Menge. Nach Aegypten kommen sie im Februar aus dem innern Afrika (*Olivier* voy. III. 66); sie ziehen im April nach Konstantinopel und Ende Mai nach der Krim (*Forsk.* descr. an. p. 7. 9). Anfangs September kommen sie in die Gegend von Konstantinopel in solcher Menge zurück, dass man sie mit Händen greifen kann (*Nieb.* a. a. O.); auf den griechischen Inseln sind zu Zeiten alle Felsen von ihnen bedeckt (*Tournefort* R. I. 493; *Olivier* II. 262); in unglaublicher Menge kommen sie dann nach Aegypten und werden mit Netzen gefangen (*Sonnini* II. 415) oder in Löchern (*Oliv.* III. 65f), man erhascht sie auch mit blossen Händen (*Prosp. Alp.* rer. Aeg. 4, 1; s. auch *Schultz* Leitungen IV. 333f). Die Aegypter pflegten die ὄρτυγες einzusalzen und so zu verzehren (Herod. 2, 77), ebenso die Bewohner von Rhinocolura (Diod. Sic. I. 60). Nicht sicher ist, ob *Qazwînî* II. 120 mit seinem Bericht über die in der Wüste Ǵifâr (s. zu Gen 16, 7) zu Zeiten erscheinenden Vögel مرغ (nach *Rödiger* in ZDMG. I. 338 vielmehr مُرَع pl. d. i. asiatische Waldschnepfen), die den سلوى gleichen, dieselbe Vogelart meint. Vielleicht sind damit die χέννια der Aegypter (vgl. ⲕⲉⲡⲓ, ⲕⲉⲡⲡⲉ *Fettigkeit*), nach Hesych. ein ὀρνιθάριον κατ' Αἴγυπτον ταριχευόμενον, nach Athen. 9, 11 p. 393 ein ὀρτύγιον μικρόν, gemeint. Es ist möglich, dass die LXX ὀρτυγομήτρα sagten, um nicht diese kleinen, sondern eine grössere Art zu bezeichnen. Uebrigens gehören solche Wachtelzüge auch dem Westen an, s. über Italien schon die Alten *Varro* de re rust. 3, 5; *Plin.* 10, 33; *Solin.* 11, 21; über Malta *Oken* Naturgesch. VII. 581; *Tavernier* R. I. 56. Nach *Solin.*, auch *Forksål* p. 9 zieht die Wachtel Nachts, was zu dem בָּעֶרֶב unserer Stelle passt. Weiteres zu Nu 11, 33 u. bei *Bocharl* hz. II. 648ff, *Ros.*, *Oedmann* verm. Samml. IV. 57", die RWBB. u. *Tristram* the Fauna and Flora of Pal. 124. Der Qaṭâ-Vogel (قَطًا), das Wüstenhuhn, eine Rebhuhnart (s. *Ri.* HWB. u. Rebhuhn), die in Syrien, Arabien u. s. w. in ungeheurer Menge sich findet (*Rosenm.* Altth. IV, 2. S. 347ff; *Rob.* III. 183) ist nicht gemeint. „Der Vrf. knüpft somit an Thatsächliches an, berichtet aber ein Wunder, indem er die Wachteln in das israel. Lager einfallen lässt und zwar in grösster Menge." — V. 13ᵇ u. 14. Und Morgens geschah *die Lagerung des Thaues* rings um das Lager her, d. h. hatte sich der Thaunebel (ܕܝܡܬܐ ܕܛܠܐ *Peš.*) um das Lager her gelagert (die von *Ges.-Buhl* u. *Str.* wegen שִׁכְבַת זֶרַע Le 15, 16 u. s. vorgezogene Fassung von שְׁכָבָה i. S. v. *das Ausgiessen*, vom Hiph. השכיב ausgiessen

Hi 38, 37, eig. umlegen sc. ein Gefäss, vgl. سكب trans., ist wegen V. 14a nicht rathsam); als nun diese Thaulagerung oder der aufliegende Thaunebel aufstieg, d. h. sich erhob oder verzog (dieser erste Satz von V. 14 ist in LXX als scheinbar überflüssig weggelassen), *siehe da* war oder lag *auf der Oberfläche der Wüste Feines, Körniges, fein wie der Reif auf der Erde*, dem Boden. „Dass עַל hier den Nebel mit umfasst, lehren עָלָה, עָב עַל Jes 18, 4 und die Bilder Hos 6, 4. 13, 3"; auch ist nach einer sehr thauigen Nacht bei Tagesanbruch der Himmel durch einen dichten Nebel verhüllt (ZDPV XIV. 110f). Deshalb „kommt nach dem A.T. der Thau vom Himmel (Dt 33, 13. 28. Pr 3, 20. Sach 8, 12. Hag 1, 10) und mit ihm kam das Manna hernieder (Nu 11, 9); dieses erscheint daher als ein vom Himmel geregnetes Brod (V. 4; Sap. 16, 20) und wird auch Himmelsbrodkorn, Himmelsbrod genannt (Ps 78, 24. 105, 40). Diese Ansicht liegt klar im AT. vor. So nahm man im Alterthum auch an, dass Honig aus der Luft falle oder regne (Aristot. h. a. 5, 22; Aelian h. a. 15, 7), Honig sive coeli sudor sive quaedam siderum saliva sive purgantis se aeris succus (*Plin.* 11, 12), ἀερόμελι (Athen. 11, 102 p. 500). Und noch heute glauben die Orientalen, dass das Manna in baumloser Gegend wie Thau vom Himmel gefallen sei (*Wellst.* Ar. II. 48; s. auch die Ansicht von Avicenna bei *Ros.* Altth. IV, 1. 325)". מְחֻסְפָּס] Part. Pass. eines Quadril. חָסְפַּס, verkürzt aus dem Peâlâl חַסְפַּסְפַּס (Ew. § 158, c), ist nicht sicher zu deuten. Die Bedeutungen *rund*, *kugelig* (*Saad.*, *Ki.* [Lex. 124], *Gr. Ven.*, *Luth.*), *pilo tusum* (*Vulg.*) lassen sich etymologisch nicht erhärten; die Combination mit خَشَف u. خَشِيف *harter Schnee*, *dünnes Eis* von خَشَفَ *gefrieren, krachen wie gefrorner Schnee* wenn man darauf tritt (*Michael.* in supplem. p. 869), so dass מחספס *geronnen, fest* bedeutete (*Ros. Kn. Ke.*) fusst auf specifisch arabischem und secundärem (*Ges.* th. 504) Sprachgebrauch; richtiger ist *abgeschuppt*, *schuppenförmig* (*Targg.*, *Peš.*, *Ar. Erp.*, *Kn.*, vgl. talm. חַסְפִּינְיָתָא Schuppe, Schorf; s. dazu *Ges.* th.), oder wohl noch besser (unter Vergleichung von خَشِفَ *casbie laboravit*, שָׁחַף *durus, asper*, שחף: *scabiosus, scabrosus fuit*, s. Lex. Aeth. 587) schorfig, grindig, *rauh wie ein körniger Ausschlag*. „Nach V. 31 u. Nu 11, 7 glich das Manna im Aussehen dem weissen Koriandersaamen und dem Bdellium. Denn גַּד, aram. גִּדָּא ist sicher der Koriander (*Celsii* hbt. II. 78ff), der von den Puniern *gοlδ* genannt wurde (Dioscorid. 3, 64) und in kleinen runden Körnern von schmutzig weisser oder gelblich grauer Farbe besteht" (*Löw* aram. Pflanzennamen Nr. 155, vgl. *Lag.* ges. Abhandl. 57 u. aram. Stud. 36). Ueber das Harz Bdellium s. Gen 2, 12. Warum diese Beschreibung nicht gleichen Ursprungs mit V. 31 (*Wl.*) sein könne, sondern wenigstens theilweise aus P abzuleiten sei, ist nicht einzusehen. — V. 15. Die Israeliten, die es sahen, sagten, *weil* sie nicht wussten was es war (Dt 8, 3): מָן הוּא. Aus dem עִי u. aus V. b, wo Mose ihnen erst erklärt, dass es ein von Gott *geschenktes* Brod sei, ist deutlich, dass מָן הוּא nicht bedeuten kann: *eine* Zutheilung oder *Gabe* sc. Gottes

ist es (*Kimchi* u. a., s. *Ros.* z. St., *Ges. Ku. Kn.* als wäre מָן gleich مَنّ *donum, manna*, welch letztere Bedeutung aber im Arabischen erst aus dem Hebräischen adoptirt ist), sondern (LXX, *Jos.* ant. 3, 1, 6, *Vulg.*) τί ἐστι τοῦτο; *was das?* oder eigentlich (da מן in allen semit. Sprachen *quis?* bedeutet, und das nach *Nöld.* § 68 durch Zusammensetzung von *mâ* + *den* entstandene مَنْ rein aramäisch ist) *wer das?* (wenn man nicht mit *Ew.* [§ 182a] ein aus *ment* verkürztes *man* als Vorstufe von מָה annehmen will). Jedenfalls ist vorausgesetzt, dass *man* als pron. interr. den Hebräern noch verständlich war, und soll damit sicher auf den bei ihnen gewöhnlichen Namen dieses Dings angespielt werden; es ist eine Volksetymologie, und bloss ihr zu lieb das sonst ungebräuchliche מן gewählt. Aus welcher Sprache der Name מָן (V. 31) für diese Sache ursprünglich stammt, ist bis jetzt nicht ermittelt. *Ebers* Gos.[2] 236f will das Wort als ein altägyptisches erweisen, allein dass *mannu* in den 2 von ihm beigebrachten Stellen wirklich Manna und nicht vielmehr irgend eine andere Substanz, z. B. eine Art Rauchwerk, bedeute, dafür fehlt der Beweis. — Während V. 15[a] wegen der Etymologie und weil P erst V. 31 die Benennung der Speise erzählt, sicher nicht aus P stammt, kann V.[b] füglich aus P genommen sein (vgl. zu לָאֲכָלָה Gen 1, 29f. 6, 21. 9, 3. Le 11, 39). — V. 16. זה הדבר וגו׳] wie V. 32 bei P. Sie werden von Mose angewiesen, vom Manna zu sammeln, *jeder gemäss seinem Essen* (12, 4), d. h. so viel er isst oder bedarf, nämlich einen *Ghomer für den Kopf* (גלגלת wie 38, 26. Nu 1, 2. 18. 20. 22. 3, 47 nach P), nach der (*Ew.* § 300, c) Zahl ihrer Seelen, d. h. wie sofort erklärt wird, nach der Zahl der jedem Sammler angehörenden Personen, welche sich in seinem Zelt befinden. עֹמֶר] nur in diesem Cap., nach V. 36 1/10 Epha, s. weiter zu 29, 40. Es ist also hienach als der Bedarf jeder Person ein Ghomer bestimmt; das kann, da nicht alle gleichviel essen, nur eine Durchschnittsangabe sein. Ob לְפִי אָכְלוֹ אִישׁ hier u. V. 18[b], wie 21, ursprünglich die Angabe des J gewesen (*Wl.*), ist wegen 12, 4 zu bezweifeln. — V. 17f. Demgemäss sammelten die Israeliten, *der viel Machende und der wenig Machende*, d. h. der wegen grosser Zahl seiner Zeltgenossen viel Sammelnde und der wegen kleiner Zahl derselben wenig Sammelnde und Bedürfende, und massen's mit dem Ghomer; der מַרְבֶּה machte nicht überschüssig oder überzählig, d. h. *nahm nicht* über das vorgeschriebene Maass *Ueberschüssiges*, und der מַמְעִיט *liess nicht* an dem Maasse mangeln, nahm nicht weniger. Das Wunderbare liegt darin, dass das gefallene Manna gerade zu einem Ghomer für jeden Kopf reichte, nicht aber darin, dass ihnen (*Rabb. Kn. Ke.*), mochten sie gesammelt haben, was sie wollten, doch beim Nachmessen zu Hause gerade ein Ghomer für den Kopf sich ergab. Auch braucht man nicht, um diesem Wunder zu entgehen, gegen den Text zu fingiren (*Calv. Cler. Ros.* a.), dass alles von allen Israeliten Gesammelte auf einen Haufen geschüttet und dann für die Einzelnen vermessen worden sei. Das וַיְמַדּוּ V. 18 ist nicht ein nachträgliches Messen, חָסַר bedeutet nicht *Mangel haben* und חָעִדִּיף nicht *Ueberschuss haben*; ohnedem ist V. 16 jedem befohlen, er solle gerade

einen Ghomer für den Kopf sammeln, und darnach hat er sich gerichtet (וַיַּעֲשׂוּ כֵן V. 17). עדף] auch V. 23 u. sonst (Ex 26, 12f. Le 25, 27. Nu 3, 46—49) immer bei P. אִישׁ לְפִי וגו׳] s. zu V. 16. — V. 19f. Mose ordnet nun an, keiner solle bis zum folgenden Tag etwas übrig lassen. „Das Manna soll das tägliche Brod der Israeliten in der Wüste sein und daher immer am Tag des Sammelns verzehrt werden. Im Morgenland bäckt man alle Tage frisch und isst das Brod vom gestrigen Tage nicht (*Arvieux* Nachr. I. 69. III. 227. 229; *Harmar* Beob. III. 474f). Gegen das Verbot heben einige Männer Manna bis zum folgenden Morgen auf, aber es bekommt Würmer und wird stinkend. Gott macht es ungeniessbar und hält so die Bestimmung V. 19 aufrecht". An sich kann das wohl P erzählt haben, und אַל־יוֹתֵר וגו׳ (s. 12, 10), שָׁמְעוּ אֶל, וַיִּקְצֹף (Le 10, 6. 16. Nu 16, 22. 31, 14; aber auch bei E Gen 40, 2. 41, 10) sprechen sogar für ihn; andererseits würden beide Verse zu V. 4 bei J gut passen, auch lautet וירם תולעים ויבאש etwas abweichend von V. 24. Vielleicht hat ausser P auch J eine ähnliche Angabe gehabt, und hat R aus beiden genommen, wie denn V. 21 wohl sicher aus J ist. וַיָּרֻם] nicht: *und es erhob sich zu Würmern* (*Kn. Ke.*); es kommt nicht von רוּם, sondern (nach *Michaelis*) von רָמַם, und soll die Punktation mit ֻ einer Verwechslung mit וַיָּרָם (von רוּם) vorbeugen (*Ew.* § 232, c; *Olsh.* § 243, a), also: *und es wurde faul* (wurmig) *zu Maden*, d. i. so dass Maden darin entstanden (s. über diesen Acc. *Ew.* § 281, d). — V. 21. So sammelten sie denn täglich, nämlich immer am Morgen, ihren Bedarf; am Morgen, denn wenn die Sonne, höher steigend, heiss wurde, so zerfloss oder schmolz es durch die Sonnenhitze. Ueber die Perff. *Ew.* § 342, b; über die Thatsache s. u. S. 193. Ob derselbe Referent, der hier das Schmelzen des Manna in der Sonne bemerkt, nachher V. 23 so ohne Weiteres vom Verbacken desselben reden konnte, ist sehr fraglich (*Wl.*). Und wenn P die Angabe dieses V. hätte machen wollen, hätte er sie wohl eher in Form eines Befehls (V. 16), nur am Morgen zu sammeln, gemacht. — V. 22ff nach P. Am 6. Tage, an dem sie, wie bisher auch, alles auflasen was da war, ergab die Sammlung das Doppelte, wörtlich: *sammelten sie Brod zwiefältig* (s. Gen 43, 12), *zwei des Ghomer für den Einzelnen.* Im ursprünglichen Text des P, der ein schon gegebenes Sabbathgesetz (V. 23) voraussetzt, mag לָקְטוּ ein absichtliches gewesen sein; im jetzigen Zusammenhang kann es nur ein unabsichtliches sein (wofür freilich מָצְאוּ passender gewesen wäre). Dass der diesmalige Ertrag der Sammlung (vermöge göttlicher Veranstaltung, weil Gott das Zweifache gespendet hatte) gerade das Doppelte des sonstigen betrug, war auffallend genug. Darum machen die Fürsten d. i. Vorstände (s. 22, 27 u. zu Nu 1, 16) der Gemeinde dem Mose von der doppelten Sammlung Anzeige. — V. 23. Mose erkennt sofort, dass das um des Sabbaths willen geschehen sei: *das ist's*, d. i. stimmt zu dem oder hat seinen Grund in dem, *was Jahve geredet hat: eine Ruhefeier, ein hl. Ruhetag dem Jahve ist morgen* (s. zu 20, 8. 10). Deutlich ist hier ein Sabbathgebot als schon gegeben vorausgesetzt (natürlich nicht das Gen 2, 3 stehende, *Kn.*), ist ja doch (bei P) auch das hl. Zelt schon vorausgesetzt V. 33f. Im jetzigen Zusammenhang ist diese Stelle nur durch die freilich

in ganz andern Ausdrücken gefasste Weisung Gottes an Mose V. 5 (bei J) vorbereitet. Demgemäss, da man am andern Tag weder arbeiten noch sammeln darf, weist er sie an, was sie von dem heimgebrachten Manna backen oder kochen, d. h. durch Backen oder Kochen zu Speise bereiten wollen, heute (am 6. Tage) zu bereiten, das Ueberschüssige (V. 18) aber sich zur Aufbewahrung auf den folgenden Morgen zurückzulegen (הִנִּיחַ hier u. V. 24. 33 wie Le 7, 15; oben הֵכִין V. 5). אֲפוּ] *Ew.* § 227, d; *Ges.* § 76, 2, c. Nach Nu 11, 8 behandelte man das Manna ganz wie Korn; man mahlte es auf der Handmühle, stampfte es im Mörser, kochte es im Topf und bereitete es zu Kuchen. Das heutige Manna wird nie so hart, dass es gestossen werden könnte, und aus ihm werden auch nicht Brode oder Kuchen gemacht (*Burckh.* Syr. 954)". — V. 24. Demgemäss legten sie das Ueberschüssige bis zum folgenden Morgen zurück, und dieses hielt sich ohne stinkend zu werden (*Ges.* § 53, 2 A.) und Würmer zu bekommen. V. a jedenfalls aus P, V. b aus P oder J vgl. V. 20. — V. 25—30. Weitere Einweisung in die Sabbathfeier an der Hand der Mannagabe, und Ungehorsam eines Theils des Volks, nach J. V. 25 f. Daran dass das aufgehobene Manna nicht stinkend wurde, war dem Volke der Wille Gottes in Beziehung auf den Sabbath genugsam angedeutet, und Mose setzt diesen Willen dahin auseinander, am 7. Tag, dem Gott heiligen Ruhetag, nichts zu sammeln, wie es auch an ihm kein Manna geben werde. — V. 27. „Gegen das Verbot begeben sich einige vom Volk hinaus, finden aber kein Manna. הָלְכוּ] wie V. 4". — V. 28. Mose tadelt dies mit der Frage, wie lange (Nu 14, 11) sie sich weigerten (4, 23. 7, 14 u. s. w.; das Perf. nach עַד־אָנָה wie Hab 1, 2, s. *Ges.* § 106, 2, a, A.) seine Gebote und Weisungen zu beobachten. „Die Rede ist etwas übertreibend, da noch nicht so viele Gesetze gegeben und übertreten worden sind" (bei dieser Gelegenheit V. 19 f u. 26 f). Dass sie schon öfter gemurrt haben (14, 11 f. 16, 2; bei E auch 15, 24), gehört nicht hieher. Die תּוֹרֹת *Weisungen* (18, 16. 20 bei E) kommen im Pent. auch Gen 26, 5 u. Le 26, 46 vor, wo die Häufung der Ausdrücke auf die Hand des R^{d} schliessen lässt (betr. תּוֹרַת יי, gleichfalls von R^{d}, s. zu 13, 9). — V. 29 f. „Sie sollen berücksichtigen, dass Gott deshalb, weil er ihnen den Sabbath gegeben hat, ihnen am 6. Tage für 2 Tage Brod gibt; er will sie dadurch vom Sammeln am Sabbath abhalten und ihnen die Feier dieses Tages möglich und leicht machen. Darum sollen sie jeder zu Haus bleiben. תַּחְתָּיו] *an seiner Stelle* wie 10, 23". Und so ruhte denn das Volk am 7. Tage. Der ganze Abschnitt V. 25—30 lautet wie eine erstmalige Einleitung des Volks in die Feier des Sabbaths. — V. 31—34 nach P, Fortsetzung zu V. 24, wie auch das Suff. von שָׁמוּ ausweist, das im unmittelbar Vorhergehenden keine rechte Beziehung hat. Das *Haus Israel* (auch sonst bei P: 40, 38. Le 10, 6. 22, 18. Nu 20, 29, vgl. Le 17, 3. 8. 10; ausserdem Jos 21, 45; die LXX haben hier u. Le 17, auch 22, 18 *υἱοί*) nannte den Namen des Brodes *Man* (s. V. 15); es war aber von Aussehen wie weisser Koriandersaamen (s. zu V. 14) und schmeckte wie Kuchen mit Honig. „Nach Nu 11, 8 schmeckte es wie לְשַׁד הַשָּׁמָן, mit Oel bereitetes leckeres Backwerk. Die LXX geben das nur hier vorkommende צַפִּיחִת mit *ἐγκρίς*,

was nach Athen. 14, 54 p. 645 ein mit Oel und Honig bereitetes Backwerk war", *Aq. Symm.* durch ἀμύλιον, ἄμυλος, *Saad.* durch قطايف *pastilli dulciarii.* — V. 32. Mose verkündigt als göttlichen Befehl (zum Ausdruck s. V. 16): *die Fülle des Ghomer davon*, d. h. ein Ghomer voll davon *zur Aufbewahrung für eure Nachkommen* (s. zu 12, 14)! ein Befehl ohne Verbum; aber LXX u. *Sam.* מִלְּאוּ — V. 33. Er weist demnach den Aaron an, eine צנצנת zu nehmen, einen Ghomer voll Manna hineinzuthun und es (das Manna) vor Jahve, d. h. im Heiligthum (s. V. 34) niederzulegen (V. 23f), zur Aufbewahrung für die Nachkommen. Das Hapaxleg. צִנְצֶנֶת bedeutet *Krug*, *Flasche* gemäss der Ueberlieferung (LXX στάμνος; *Peš.:* ܩܣܛܐ, *Onk.* צְלוֹחִית, *Saad.* برنية), nicht Körbchen (*Kn.* nach *Ges.* th. 552 s. טֶנֶא, *Ges.-Buhl* u. *Str.* wegen jüd.-aram. צִנָּא). — V. 34. Das 1. Gl. gehört zum Vorhergehenden; doch nehmen *KS.* an, dass wahrsch. davor die Worte: „Und Aaron füllte einen Krug mit einem Ghomer Man" ausgefallen sind. Aaron stellt das Manna vor das Zeugniss, d. h. vor die Bundeslade, die das Zeugniss enthielt (25, 16. 21. 40, 20). Gewöhnlich erklärt man das für eine vorgreifende Angabe, die der Vrf. gleich hier machte, weil er einmal vom Manna handelte, und führt als Analogie 12, 50, auch 12, 17 an. Aber diese Fälle sind anderer Art, und s. zu V. 23 u. 9f. — V. 35. Die Israeliten assen das Manna 40 Jahre lang, nach der einen Angabe (J) bis sie in ein bewohntes Land kamen, nach der andern, die sich nicht ganz damit deckt (P, vgl. Jos 5, 12), bis sie zum Ende (zur Grenze) des Landes Kenaan kamen. [Die Zurückführung des ganzen V. 35 auf P in NDJ. S. 634 ist nach S. 624 nur Druckfehler.] Dass Mose das nicht geschrieben haben könne, haben selbst einige Rabbinen des Mittelalters eingesehen. „Es ist aber nicht gesagt, dass die Israeliten in dieser Zeit allein vom Manna lebten, sondern nur dass sie bis dahin solches Brod zu essen hatten (Dt 8, 3. 16). Andere Nahrungsmittel waren nicht ausgeschlossen und werden auch oft erwähnt (Le 8, 2. 26. 31f. 9, 4. 10, 12. 24, 5ff. Nu 7, 13ff. Dt 2, 6. Jos 1, 11). Ob sie während der 40 Jahre zu allen oder bloss zu gewissen Zeiten Manna erhielten und ob sie bei ihrem Wüstenzug überall Manna erhielten, bestimmt die Erzählung nicht ausdrücklich; sie erwähnt es noch für die Zeit, wo die Hebräer den Sinai verlassen hatten (Nu 11, 7ff) und Edomitis umzogen (Nu 21, 5)". — V. 36. Der Ghomer war der 10. Theil des Epha, also gleich mit dem עִשָּׂרוֹן, worüber zu 29, 40. Diese archäologische Glosse setzt voraus, dass der Name dieses Gefässes späterhin ausser Gebrauch kam; sie gehört der späteren redaktionellen Bearbeitung des Gesetzbuches von Seiten der Gesetzesgelehrten an, wenn sie nicht eher noch jüngeren Ursprungs ist (NDJ. 687f). Sonst steht bei P, der genaue Maassangaben liebt, immer 1/10 Epha. Ob das letztere auf späterer Correctur beruhe, kann man fragen, aber auch nicht sicher beantworten. — „Ueber das *Manna* s. *Oedmann* verm. Samml. IV. 1ff, *Winer* RW., *Ros.* Altth. IV, 1. 316ff, *Ritter* Erdk. XIV. 665ff", auch *Reinke* Beitr. z. Erklärung des AT. V. 305ff u. *Ri.* HWB. „Das sinaitische Manna ist der süsse Saft des Ṭarfabaums, einer Tamariskenart (s. die Abbildung bei *Ri.*), und

findet sich bloss auf diesem; es dringt im heissen Sommer Nachts aus der Rinde des Stamms und der Zweige hervor und bildet kleine runde weisse Körner, die aber zerschmelzen, sobald sie am folgenden Tag die Sonnenhitze empfinden, und zusammengebacken dem Harze gleichen. Die Sammelzeit ist im Juli und dauert einen halben bis ganzen Monat (*Seetz.* III. 76). Es sitzt in Form kleiner Kügelchen an den Zweigen des Baumes und fällt während der Tageshitze herab (*Wellst.* Ar. II. 49). Es tröpfelt auf die herabgefallenen Zweige, Blätter und Dornen auf dem Boden, und wird vor Sonnenaufgang gesammelt, wenn es geronnen ist; in kühler Temperatur wird es fest, schmilzt aber in der Sonne in 5 Minuten; es hat eine schmutziggelbe Farbe. Die Araber reinigen es von den Blättern und dem Schmutze, kochen es und seihen es durch ein grobes Stück Zeug und thun es in lederne Schläuche; sie bewahren es auf und brauchen es wie Honig. Es tröpfelt im Juni, fängt aber auch schon im Mai an; die Erndte dauert ungefähr 6 Wochen (*Burckh.* Syr. 953 f). Es zeigt sich theils an den zarten Zweigen jenes Strauchs, theils auf den Boden herabgetröpfelt und an die dürren Tamariskenblätter angesetzt (*Seetzen* in *Zach's* monatl. Corresp. vom Oct. 1812 S. 392 f). Es schmilzt an der Sonne und am Feuer, hat das Ansehen von Gummi und schmeckt süsslich (*Rob.* I. 189. 426), am ähnlichsten dem Honig (*Tischend.* I. 201 f)". Nach *Ehrenberg's* Beobachtung (s. auch *Rüppell* Nub. 190) geschähe die Ausschwitzung des Manna durch den Stich eines Insects (der Manna-Schildlaus, Coccus manniparus) in die von Saft strotzenden Zweiglein; doch wird diese Ansicht von andern bestritten (s. *Ritter* 674 ff; *Furrer* in BL. IV. 109). Man findet es bloss in Jahren, wo es viel geregnet hat (*Burckh.*) und es bleibt oft eine Reihe von Jahren aus (*Rob.*, *Wellst.*). Die Masse des jährlichen Manna's ist gering; auf der ganzen Sinaihalbinsel wird jetzt nicht mehr als 500—700 Pfund gesammelt (*Burckh. Wellst.*). Nicht überall im peträischen Arabien kommt es vor. *Burckh.* 955. 977 nennt den W. Scheich in der Nähe des Sinai und den W. Feirân beim Serbâl als Mannaorte; *Seetz.* (bei *Zach* a. a. O.) fand auch in dem viel nördlicheren Thale Taijibe (s. zu V. 1) viel Manna, das erste seit seiner Abreise aus Aegypten, und bezeichnet zugleich den noch nördlicheren W. Gharandel als einen Mannaort (Reisen III. 79. 129). Weiter nordwärts aber gibt es keines mehr z. B. in der Gegend des Brunnens Ṣueira, wo zwar viel Tamarisken sind, aber kein Manna liefern (*Burckh.* 986). Das Manna ist also nachgewiesen in dem Landstrich vom W. Gharandel (Elim? 15, 27) bis zum Sinai, kommt aber auch südostwärts vom Sinai im W. Nasb vor (*Ritter* 676), wo der Ṭarfa ebenfalls wächst (*Burckh.* 955). Etwas Ähnliches ist der Beirûq-Honig in Edomitis, ein im Mai und Juni aus den Zweigen und Blättern des Gharab- und des Tereschresch-Baumes kommender Saft (*Burckh.* 663). Uebrigens beschränkt sich das Manna nicht auf die Sinaihalbinsel", wo es auch noch andere mannaartige Erzeugnisse (wie der süsse Saft, der aus den Zweigen des sog. Manna-Klee's, Hedysarum Alhagi, fliesst) gibt, die unter dem Namen M. mit einbegriffen sein könnten, „sondern es kommt auch anderwärts auf verschiedenen Bäumen und Gesträuchen vor (*Wellst.* 47). In Hyrkanien, Medien und Armenien sammelte man Honig,

der von den Blättern eines der Eiche ähnlichen Baumes floss (Diod. Sic. 17, 75; Strabo 11, 7, 3; Curt. 6, 4, 22). Ueber das persische Manna s. *Niebuhr* Arab. S. 145ff; *Rauwolff* Reise I. 90. — Mit den Reiseberichten (vgl. auch Jos. ant. 3, 1, 6) trifft die biblische Erzählung in folgenden Punkten zusammen: a) tritt das Manna nicht früher als auf der Station Sin zwischen Elim und Sinai ein; b) fängt es im 2. Monat, d. i. etwa Mai, an (V. 1); c) hat es das Ansehen von Reif, Koriander und Bdellium (14. 31. Nu 11, 7); d) schmeckt es wie Honig (V. 31); e) wird es immer am Morgen gesammelt (21); f) schmilzt es in der Sonnenhitze (21) und g) führt es den Namen, welchen es noch heute hat (15. 31). Die Erzählung knüpft also sicherlich an das Manna an, wie es noch jetzt auf der Sinaihalbinsel vorkommt. Aber sie weicht vom Thatsächlichen vielfach ab. Denn a) kommt nach ihr das Manna mit dem Nebel und Thau vom Himmel V. 4. 14. Nu 11, 9); b) fällt es in so ungeheurer Masse, dass auf jede Person des sehr zahlreichen Volks täglich ein Ghomer kommt (V. 16 vgl. 36); c) bringen die Sammelnden jeder gerade nur seinen Bedarf, nicht mehr und nicht weniger, zusammen (18); d) fällt es nur an den 6 Werktagen, nicht am Sabbath (26f); e) bekommt das von einem Werktag zum andern aufbewahrte Würmer und wird stinkend (20), während das vom 6. auf den 7. Tag aufgehobene sich hält (24), weshalb es, abgesehen vom 6. Tag, immer am Tag des Sammelns gegessen werden muss (19); f) wird es auf der Handmühle gemahlen, im Mörser gestossen und durch Backen und Kochen bereitet (23. Nu 11, 8), z. B. zu Kuchen" (was beim Tamariskenmanna nicht möglich ist, weil es nach Mitschlerlich's Analyse keinen Mehlstoff enthält, sondern aus reinem Schleimzucker besteht) „und g) erscheint es überhaupt als eine Art Brodspeise, welche wie Backwerk schmeckt (31. Nu 11, 8) und immer לֶחֶם, sogar דָּגָן genannt wird (s. zu V. 14), der wunderbaren Verdopplung V. 5. 22 gar nicht zu gedenken. Der Erzähler will also sicher ein Wunder berichten und es ist vergebliche Mühe, seine Vorstellung mit der Naturgeschichte auszugleichen. Die Sage, nach welcher er erzählt, wollte die Frage beantworten, woher die Hebräer während ihres langen Zugs durch die Wüste, welche kein Getreide erzeugt, das wichtigste Lebensmittel erhalten hätten. Sie löste sich die Frage durch die Allmacht Gottes, welche Brod vom Himmel sandte, indem er das Manna so gestaltete, dass es wie irdisches Korn verwandt werden konnte. Beim Einzug in Kenaan trat das Getreide an seine Stelle".

3. Die Vorgänge bei Refidim: Massa Meriba und der Kampf mit Amalek, Cap. 17.

An die aus P genommene Angabe vom Vorrücken der Gemeinde bis Refidim V. 1 wird die Erzählung über 2 Begebenheiten angeschlossen, die sich dort zugetragen haben, die eine V. 2—7 nach E u. J, die andere V. 8—16 nach E. a) Die 1. dieser Erzählungen ist keine einheitliche, auch mit der Station Refidim nur lose verknüpft. Während V. 3—6 in sich gut zusammenhängt, durch שָׁם (V. 3) an V. 1 anlehnt

und dann V. 5f bis zu einem Felsen am Ḥoreb, aus dem dem murrenden Volk Wasser gespendet wird, fortführt, ist V. 2 eine reine Dublette zu V. 3, aber die nothwendige Vorbereitung zu V. 7, der seinerseits auf einen Ortsnamen Massa und Meriba hinführt, von dem in V. 1 nichts erwähnt ist. Da keine dieser beiden Angaben auf das V. 1 genannte Refidim selbst sich bezieht und da ausserdem P die Geschichte vom מֵי מְרִיבָה *Haderwasser* nach Qadeš verlegt Nu 20, 1—13. 24. 27, 14 [nach NDJ. 112 war es R, der auf Grund freier Combination den nicht localisirten Bericht des J über Massa u. Meriba dorthin zog], so kann keine von P abgeleitet werden, wie sie auch sprachlich ihm nicht angehören, sondern R hat hier aus E u. J 2 unter sich ähnliche Berichte über ein in der Nähe von Refidim oder dem Ḥoreb vorgekommenes Ereigniss eingetragen und zusammengefügt, beide freilich verkürzt [auch nach *Wl.* Proll.[4] 360 gehören Massa u. Meriba und der Amalekiterkrieg nach Qadeš; vgl. noch NDJ. 112]. Dass der Bericht V. 3—6 im Wesentlichen dem E angehöre, folgt aus חֹרֵב V. 6, der Rückbeziehung V. 5 auf 7, 17. 20, den זִקְנֵי יִשְׂרָאֵל 5f und der Aehnlichkeit von 3f mit 15, 24f; damit ist dann auch über die Zugehörigkeit von V. 2. 7 zu J (betr. V. 1 b β s. d.) entschieden. (Und dürfte man aus Dt 9, 22 einen sicheren Schluss machen, so würde sogar folgen, dass bei J die Geschichte von Massa erst Nu 11 gestanden hätte.) Die Annahme, dass J selbst unter Benützung von E diese ganze Pericope V. 2—7 geschrieben habe, scheitert an dem Verhältniss von V. 2 und 3, das nicht ein selbständiger Bearbeiter sondern nur ein Compilator so gestalten konnte. — b) Die andere dieser Erzählungen V. 8—16, in sich geschlossen und nach V. 14 auf eine alte schriftliche Quelle zurückgehend, daher auch mit manchen eigenthümlichen Ausdrücken, wird nach מטה האלהים V. 9 und nach der Hervorhebung des Ḥur neben Aaron V. 10. 12 ebenfalls in E gestanden haben.

a) Cap. 17, 1—7 *Massa und Meriba.* [Vgl. noch über das Verhältniss von „Ex 17, 1—7 u. Nu 20, 1—13“ *Cornill* ZATW. XI (1881), 20—34; nach ihm hatte E, von dem V. 3—6 stammt, vielleicht die Geschichte von Massa mit Mara vereinigt und das Quellenwunder sicher nach Refidim verlegt, J und P dagegen hatten das Quellenwunder nach Qadeš verlegt, indem J, dessen Bericht in Nu 20, 1 a β. 3 a. 5. Ex 17, 1 b β. 2. 7 erhalten ist, es mit Massa combinirte, nicht aber P, der urspr. die Erzählung von einer schweren Versündigung Mose's u. Aaron's gegen Jahve damit verband; aus diesen drei Berichten entstanden dann Ex 17, 1—7 u. Nu 20, 1—13.] — V. 1. Aus der Wüste Sin ziehen sie nach Refidim, woselbst kein Wasser. Obwohl auch E sonst (15, 22) Angaben über die Fortbewegung des Zuges hat, ist diese hier doch von P abzuleiten wegen עַל־עֲדֹת בְּנֵי (s. zu 12, 3) und weil 19, 2 diese Angabe vorausgesetzt ist. עַל־פִּי] *auf Befehl von* schreibt P (z. B. Nu 3, 16. 39. 51. 4, 27. 37 u. s. w.) u. E (Gen 45, 21), und zu לְמַסְעֵיהֶם] *gemäss ihren Zügen*, d. i. in mehreren Märschen, s. Gen 13, 3; endlich [יאן מים וגו׳ kann in diesem Fall trotz חָנָה von P aus seiner Quelle Nu 33, 14 genommen sein; es kann aber hier auch bereits die von R aus E J geschöpfte Erzählung beginnen [doch stammt nach NDJ. 624 V. 1 b β noch nicht aus J]. Die מַסָּעִים zwischen der Wüste Sin und Refidim, welche

P nicht namentlich erwähnt, sind nach Nu 33, 12f Dofqa und Aluš. דָּפְקָה] wofür LXX Ῥαφακά geben, glaubt *Ew.* II. 146 gemäss seiner Ansicht vom Zuge Israels (s. zu 16, 1) mit *ʿAin Tabakat* südöstlich von der Umm Schômar gerade am Eingang des Gebirges durch das W. Ṣâliḥ combiniren zu können; *Ebers* Gos.[2] 144ff meint den Namen mit *Mafka-t, Tmaphka*, der äg. Benennung des in den Sinai-Bergwerken, näher in W. Maghâra gewonnenen Minerals (Malachit) und dieser Bergwerkgegend selbst gleichsetzen und deswegen Dofqa in W. Maghâra suchen zu dürfen; *Knobel* (*Ke.*) setzt es in W. es Seiḥ (*Robins.* I. 132), südostwärts vom Brunnen Naṣb (s. zu 16, 1), aus dem nichtigen Grunde, dass سَيْح und دافِق beide „aqua fluens“ oder „effusa“ bedeuten, bringt sogar den Namen mit dem von *Seetzen* (in *Zach's* monatl. Corresp. v. Jan. 1813 S. 71) in dem engen W. Ḳeneh ($1\frac{1}{2}$ Stunden von W. Mukattab, also wo anders!) gefundenen Ortsnamen *el Tabbaccha* zusammen, bemerkt auch, dass die Israeliten dort in W. Seiḥ schon aus der Wüste Sin heraus waren, sofern der diese charakterisirende Sandstein gleich nach dem W. Chamîle dem Porphyr und Granit Platz mache (*Burckh.* 788; *Russegg.* III. 230f); *Bunsen* V. 156f versteht auch *Seetzen's* Tobacchâ, setzt es aber richtiger in die Nähe des W. Mukattab, wo dieses an W. Feirân grenzt; *Furrer* möchte es mit Wadi Baraq, das der Lage nach passen würde, identificiren, sofern Umstellungen der Laute bei Eigennamen des Sinaigebirges auch sonst vorkommen, doch betrachtet er selbst diese Identification nur als schwache Möglichkeit (s. auch *Ri.* HWB.[2] 900). Andere verzichten mit Recht auf eine genauere Bestimmung der Oertlichkeit. — אָלוּשׁ] LXX Αἰλούς, soll nach *Kn.* gar der W. ʿOsch (عُش mit arab. Artikel!) bei *Burckh.* 792ff, *Rob.* I. 139, *Russeg.* III. 30f sein, 7 Stunden vom W. Seiḥ entfernt (*Rob.* III. 805) mit gutem Wasser, wie überhaupt die Gegend südostwärts von Ṣarbût el Chadim nicht arm an Wasser sei, nach *Ke.* etwas näher am Sinai, am Eingang des W. Scheich, wogegen andere, die Mose durch W. Feirân vorrücken lassen, es am Eingang von diesem suchen (z. B. *Eb.*[2] 219), oder Feirân selbst (*Bunsen* BW. V. 157). — רְפִידִים] nach 19, 2 u. Nu 33, 15 mindestens noch einen Tagemarsch von der Wüste Sinai, dagegen nach R, der die Geschichten 17, 2—7 u. Cap. 18 hier eingereiht hat, immerhin schon in nächster Nähe des Ḥoreb (17, 6) oder Gottesberges (18, 5). Auf diese Andeutung des R bauend und gemäss seiner sonstigen Ansicht vom Gang des Zuges versteht *Kn.* die Ebene *er-Râḥa* (*Ke.:* die Mündung des W. es-Scheich in die Ebene er-Râḥa), welche sich von der Nordseite des Ḥoreb-Sinai nach NW. hin erstrecke und zum Lager, wie zum Kampfplatz gross genug sei (s. zu 19, 2), auch den Distanzen nach gut passe (8 Stunden vom W. ʿOsch bis zu ihrem nordwestlichen Ende *Rob.* III. 805) und meint sogar, רפדים bedeute *Breite, Fläche* wie راحة *terrae planae et eminentes.* „Andere suchen Refidim bei der Quelle Abu Ṣuweirah 3 Stunden nördlich vom Sinai (*Strauss* Sinai S. 131) oder in dem eine Stunde weiter nördlich liegenden Defilé mit dem sogenannten Mosesitz“ *Maqʿad Seidna Musa* nach

Burckh. Syr. 799, s. dagg. *Ebers* Gos.[2] 231f), „so *Rob.* I. 198f; *de Laborde* comm. p. 98; *Lengerke* Ken. I. 447; *Tischend.* I. 244; *Furrer* bei *Ri.* HWB.[2] 900; oder in der Ebene Ṣuweiri $^1/_2$ Stunde nördlich von Ṣuweirah (*Raumer* Zug der Isr. S. 29, s. auch *Winer* RW. II. 703, der zwischen den beiden letzten Meinungen die Wahl lässt", vgl. auch *Hitz.* Gesch. 79 u. *Köhl.* Gesch. I. 257), oder in dem (vom W. Feirân nach er-Râḥa führenden) W. es-Scheich da, wo die nordöstliche Strasse vom Golf von ʿAqaba her einmündet (*Bunsen* V. 158ff; vgl. *Ri.* HWB.[2] 1285[b], s. auch 900[a]), oder in dem W. Erfâjid (was die arabisirte Form von Refidim sei), einem linken Seitenthale vom W. Emleisa (resp. vom W. Solaf), unter Hinweis darauf, dass nach Dt 25, 18 bei Refidim erst die Nachhut der Israeliten angegriffen wurde, dass also nicht der Gewalthaufe um den Durchzug nach R. kämpfen musste (*Furrer*, anders bei *Ri.* HWB.[2] 900[a]), und die Mönche des Sinai verlegen Refidim sogar in nächste Nähe ihres Klosters. Eine ältere Tradition, ungewiss ob schon bei *Euseb.* und *Hieron.* onom. (ed. *Lag.* p. 287: *τόπος τῆς ἐρήμου παρὰ τὸ Χωρὴβ ὄρος . . . . ἔνθα καὶ πολεμεῖ Ἰησοῦς τὸν Ἀμαλὴκ ἐγγὺς Φαράν*), sicher „bei *Kosmas* Indicopl. (coll. nov. Patr. ed. Montf. II. 195f) u. *Antoninus Plac.* itin. 40 (Acta Sanct., Maii t. II. p. XXII"; vgl. noch *Macrizi* Gesch. der Kopten, übers. v. *Wüstenfeld* S. 116, der Pharan eine amalekitische Stadt nennt), setzt Refidim in das W. Feirân; ihr schliessen sich unter Neueren an theils die, welche den Serbâl für den Gesetzgebungsberg halten, also *Lepsius* (Br. 349f. 353. 424. 430) und *Ebers* Gos.[2] 197f. 218ff. 231f. 392), indem sie annehmen, dass gerade der Eintritt in diese herrliche Oase den Israeliten von Amalek bestritten werden musste, theils andere, wie *Ritter* (XIV. 736ff; s. bei *Leps.* 426ff) und *Palmer* (Wüstenw. 124ff. 213); sie setzen Refidim in den nordwestlichen dürreren Theil des W. Feirân, vor dem Eintritt in die eigentliche Oase Feirân, und dort bezeichnet die noch immer lebendige Tradition der Araber den Fels Ḥesy el Chaṭṭāṭîn als denjenigen, aus dem Mose das Wasser geschlagen habe. — V. 2. Das Volk hadert mit Mose; der Ausdruck רִיב ist schon gewählt mit Beziehung auf den Namen מְרִיבָה V. 7. תְּנַסּוּ] aber in einigen Mss., in *Sam.* LXX *Peš.*, auch in Mss. des *Onk.* תְּנַסֻּה. *was versuchet ihr Jahve?*] sie fordern in ihrem Hadern mit Mose zugleich Gottes Macht und Hilfe heraus, indem sie, wie V. 7 nachgeholt wird, voll Unzufriedenheit, Zweifel und Misstrauen aussprechen, nun müsse sich zeigen, ob wirklich Jahve unter ihnen sei, als hätten sie nicht bisher (z. B. 14, 13. 16, 6) Beweise genug davon erfahren (sonst s. Ps 78, 18. 95, 9. 106, 14). — V. 3 dasselbe nach E. וַיָּלֶן] s. 15, 24; auf ein מריבה ist hier keine Anspielung. לָמָּה זֶּה] 5, 22. Zu הַעֲלִיתָנוּ וגו׳ s. Nu 20, 5. 21, 5. אֹתִי וגו׳] die inconcinne 1 p. Sing. (in LXX *Vulg. Peš.*, *Targ. jer.* 1 durch 1. p. Pl. ersetzt) ist auch in *Sam.* und *Onk.* bezeugt. וּמִקְנָי] auch 10, 26; Plural wie Nu 20, 19. — V. 4. Mose in seiner Noth schreit zu Jahve (15, 25. 14, 15) um Rath und Hülfe; *noch wenig* (fehlt), sagt er, *so* (wie 16, 6f) *steinigen sie mich* s. 8, 22. — V. 5. Gott heisst ihn (nicht: *vorübergehen* vor dem Volk, das ihn steinigen will, um seinen Muth zu bewähren *Abarb. Ke.*, sondern) *hinziehen vor dem Volk* (*προπορεύεσθαι* LXX *Vulg.*, wie Gen 33, 3. 14. Dt 3, 28. Jos 4, 5 u. ö.) und einen Theil der Aeltesten

(3, 16. 18. 4, 29. 18, 12. 19, 7. 24, 14 bei E; vgl. 12, 21. 24, 1. 9) sowie seinen Stab, mit dem er den Nil geschlagen (7, 17. 20 bei E) mitnehmen. „Die Aeltesten sollen den Vorgang mit ansehen, um ihn dann beim Volk bezeugen zu können. Die grosse Masse des Volks aber soll die göttliche Erscheinung und das Wunder nicht schauen, worüber zu Gen 19, 17". — V. 6. Jahve will daselbst vor Mose *auf dem Felsen am* oder im *Ḥoreb* (s. zu 3, 1) *stehen*, mit seiner Allmacht gegenwärtig sein; er soll (mit dem Stab) an den Felsen schlagen, so werde, vermöge der segensreichen Gegenwart Gottes, Wasser daraus hervorgehen. Und so geschah es. Das שָׁם hat im Vorhergehenden keine Beziehung (*Wl.*), muss also, wenn der Text des Stücks nicht von R verkürzt ist, auf das folgende עַל־הַצּוּר hinweisen. Der Artikel vor צוּר soll nicht die *Spitze* des Felsen Ḥoreb bezeichnen (*Kn.:* die nordwestliche Spitze des Sinai, von den Arabern Safsâfeh genannt, die nach er-Râḥa hin sieht, *Rob.* I. 175f; ZDMG. II. 321ff), was mindestens עַל־רֹאשׁ הַצּוּר (vgl. V. 9) heissen müsste, sondern ist (vgl. 33, 21f) art. gen.: *auf dem Felsgestein*, denn gerade aus diesem soll das Wasser kommen. Ueber den viel umfassenden Namen Ḥoreb oder Sinai aber s. zu 19, 2. „Dass die wunderbar eröffnete Quelle in der Folge geblieben sei (wie z. B. Ri 15, 19), sagt der Vrf. nicht. Die Sage setzt den hier erwähnten Vorgang auch nach Qadeš (Nu 20, 8ff). Die Späteren feiern dieses göttliche Wunder mit Erhebung (Dt 8, 15. Jes 48, 21. Ps 78, 15. 20. 105, 41. 114, 8. Neh 9, 15). Verwandt ist der Gedanke, dass einst von Zion oder vom Tempel, dem Wohnorte Jahve's, aus reichliches Wasser ausgehen wird (Jo 4, 18. Sach 14, 8. Ez 47, 1f)". Eine einfachere Vorstellung darüber, wie die Führer des Volks hingehend mit ihren Stäben dem Volk Wasser schafften, s. Nu 21, 16—18. Behufs naturgeschichtlicher Erläuterung des Wassers aus dem Felsen kann man die Mittheilungen von *O. Fraas* (Aus dem Orient S. 22ff) über einen durch Durchbrechung einer nur halbschühigen Granitschale an einer 40′ hohen Felswand des Ǵ. Musa eröffneten natürlichen Quelllauf vergleichen (*Ri.* HWB. u. Raphidim). Ueber die Vorstellungen der spätern Juden von diesem wassergebenden Felsen, der dem Volk auf seinem Zug gefolgt sei, s. die Ausleger zu 1 Kor 10, 4. — V. 7 aus J. Nach der Versuchung und dem Hader nannte man den Ort *Massa und Meriba* (*Hieron.* hat מְרִיבָה wohl absichtlich ausgelassen, wegen Nu 20, 13). Zu der Disjunctivfrage vgl. 16, 4. Der Name *Massa* wird, und zwar allein ohne Meriba, nur noch Dt 6, 16. 9, 22, und mit Meriba zusammen nur Ps 95, 8, mit Mē Meriba zusammen (aber mit anderer Deutung desselben) Dt 33, 8 erwähnt, nirgends aber in diesen Stellen mit Refidim zusammengebracht. Dagegen auf die ähnliche Geschichte bei מֵי מְרִיבָה *Haderwasser* oder מֵי־מְרִיבַת קָדֵשׁ Nu 20, 13. 24. 27, 14. Dt 32, 51 gehen Ez 47, 19. 48, 28. Ps 81, 8. 106, 32 zurück.

b) Cap. 17, 8—16 *Schlacht bei Refidim gegen Amalek.* V. 8. Zu Refidim wird Israel von Amalek angegriffen. Dieses uralte (Nu 24, 20), keineswegs erst von Edom entsprossene (s. Gen 36, 12) Volk war seit alten Zeiten (Gen 14, 7) das Hauptvolk im peträischen Arabien vom Sinai bis in den Negeb Kenaans hinein (1 Sa 27, 8. Nu 13, 29. 14, 43. 45),

s. *Ew.* Gesch. I. 359f; *Bertheau* im BL. I. 111ff u. *Ri.* HWB. Von der bittern Feindseligkeit, mit der diese Beduinen das aus Ägypten ausgezogene Israel in der Wüste befehdeten, und namentlich die Zurückgebliebenen des Zuges abschnitten, berichtet noch das Dt in 25, 17f (1 Sa 15. 2). Eine eigentliche Schlacht mit ihnen in der Nähe des Sinai erzählt nur unsere Stelle hier, mag man sich nun denken, dass Abtheilungen dieses Volkes im Sinaïland selbst, namentlich in der Oase Feirân sassen und sich dem Eindringen Israels widersetzten (*Leps. Eb.*), wofür man sonst freilich keine Beweise hat, oder dass sie jetzt im Mai—Juni (16, 1. 19, 1) bei annäherndem Sommer, wo das Gras in den niedrigeren Gegenden vertrocknet, die frischeren Weiden im Hochgebirge (s. zu 3, 1) aufsuchten (*Kn. Ke.*) oder dass sie von der Wüste et-Tîh her nur einen Raubzug gegen Israel machen wollten (*Buns.*). — V. 9. Mose lässt durch Josua Mannschaft auswählen, um den Kampf mit Amalek aufzunehmen; er selbst will am folgenden Tag auf dem Gipfel des Hügels stehen mit dem Gottesstab in seiner Hand. Darnach erscheint der Kampf allerdings nicht als blosse Abwehr eines Ueberfalls, sondern als ein Kampf um den Besitz der Gegend (*Kn.*). Bei den LXX ist מָחָר zu V. ª gezogen (weshalb *KS.* so übersetzen) und וְהִנֵּה vor אנכי ausgedrückt. נִצָּב] 18, 14. הגבעה] der Hügel ist durch die Gegend selbst, in der der Kampf stattfindet, bestimmt als der Haupthügel dieser Gegend; möglicherweise war er durch den Zusammenhang der Erzählung bei E, aus der dieses Stück genommen ist, näher bestimmt; auf keinen Fall soll er mit dem צוּר בְּחֹרֵב V. 6 einerlei sein (*Kn.* nach seiner Auffassung von Refidim meint, es könnte der Feria an der Nordseite der Ebene er-Râḥa sein, worüber s. *Burckh.* Syr. 801; *Rob.* I. 155. 239; *Seetz.* III. 69). מַטֵּה הָאֱלֹהִים] s. 4, 20. *Josua*] erhielt diesen Namen nach P erst in Qadeš Nu 13, 8. 16, indem er vorher Hosea hiess; bei E u. J kommt von Anfang an nur Josua vor (s. weiter 24, 13. 32, 17. 33, 11. Nu 11, 28). — V. 10. Josua greift an, und Mose von Aaron und Ḥur begleitet besteigt den Hügel. להלחם] die LXX lasen davor noch וַיֵּצֵא. חור] muss nach dieser Stelle u. 24, 14, wo er allein noch vorkommt, einer der ausgezeichnetsten Männer jener Zeit Mose's und einer von dessen Hauptgehülfen gewesen sein. Beide Stellen verdanken wir E, der ohne Zweifel noch mehr über ihn meldete. Dass er mit dem Grossvater Bezaleel's (31, 2. 35, 30. 38, 22) vom Stamm Juda dieselbe Person war (*Kn. Ke. Köhl.*), ist schon der Altersverhältnisse wegen unwahrscheinlich. Zum Mann der Mirjam, also zu Mose's Schwager, macht ihn erst die spätere jüdische Sage (Jos. ant. 3, 2, 4); nach Raši soll er sogar Sohn des Kaleb (1 Chr 2, 19f) und der Mirjam gewesen sein. Im Stamm Juda war allerdings Ḥur ein verbreitetes Geschlecht (1 Chr 2, 19f. 50f. 4, 1. 4); als Eigenname kommt er auch 1 Kg 4, 8. Neh 3, 9 vor; ihn aus dem ägyptischen Horus abzuleiten (*Nestle* 111), scheitert daran, dass man im hohen Alterthum kaum einen bloss aus einem Gottesnamen gebildeten Personennamen annehmen darf (*Nöld.* ZDMG. 42, 480). — V. 11. „Der Sieg ist bedingt durch das Verhalten des wunderthätigen Gottesmannes Mose; je nachdem dieser seine Hand hoch hält oder herablässt, neigt sich der Sieg auf Israels oder Amalek's Seite. Es ist nicht die blosse Hand gemeint, sondern sie mit

dem Wunderstabe, wie V. 9 lehrt. Auch bei den ägyptischen Plagen wird oft nur die Hand genannt, wo zugleich mit an den Stab zu denken ist (8, 1f. 12f. 9, 22f. 10, 12f). An das Recken und Hochhalten des Wunderstabes knüpfte nach dem Vrf. Gott die Wirkung, dass die Israeliten stärker waren und obsiegten". Uebrigens bieten *Sam.* LXX *Peš. Targg. Vulg.* יָדָיו (was *KS.* deshalb als urspr. Text ansehen) für יָדוֹ, s. V. 12. — V. 12. „Mose's Hände aber waren *schwer*, d. h. hielten sich nicht oben, sondern sanken. Deshalb legen Aaron und Ḥur einen Stein unter, auf welchen Mose sich setzt, und stützen dann jeder auf einer Seite seine Hände", so dass diese *Festigkeit* (*Ges.* § 141 A. 1; bez. nach *Ew.* § 279, c adv.: in Festigkeit), d. h. fest werden, nicht mehr sinken, bis zum Abend. „Statt der Hand nennt der Vrf. hier die Hände. Nach ihm reckte Mose beide Hände (s. zu V. 11) aus, in der rechten den Stab. Irrig beziehen die *Targg.* (und die meisten Ausleger) die Stelle auf die Ausbreitung der Hände beim Gebet"; *Lackemacher* (observ. phil. P. IV obs. 1) sieht in dem Stab den dirigirenden Feldherrnstab und zugleich emporgerecktes Panier, *Kurtz* (II. 238) ein den Kämpfern gezeigtes Symbol davon, dass ihre Hülfe von oben, von Jahve komme. כבדים] das masc. im hbr. AT. bei יד nur hier (*Stade* § 310, c), im *Sam.* auch sonst einigemal. — V. 13. „So streckte Josua die Feinde nieder, d. h. bereitete ihnen eine Niederlage (vgl. חֲלִשָּׁה 32, 18; das ZW. חָלַשׁ im Hexat. nur hier), besiegte sie. *Amalek und sein Volk*] den Amalekiterstamm und die zu ihm gehörende Mannschaft vgl. Jes 10, 22", s. 14, 6. לפי חרב] Gen 34, 26. — V. 14. Jahve befiehlt, Mose soll dies *als Erinnerung* (aber LXX לזכרון] niederschreiben, d. h. es zur Erinnerung urkundlich aufzeichnen, und *in die Ohren Josua's legen* d. i. ihm einprägen. Schwerlich ist zu זאת das folgende כי מחה וגו' die Explication, so dass der Inhalt der Schrift der Beschluss Gottes, Amalek auszurotten, wäre (*Kn. Ke.*), denn dafür erwartete man die Wendung „Gott sprach: austilgen will ich u. s. w., und du schreibe das auf". Sondern זאת geht naturgemäss auf das Vorhergehende, und כי führt die Begründung ein: sorge dafür, dass dieser Vorgang bei deinem nächsten Nachfolger Josua und noch bei den ferneren Geschlechtern in sicherem Andenken bleibe (vgl. Dt 25, 17ff, bei welchem Gesetz vielleicht V. 14ff zu Grunde liegt, NDJ. 605 vgl. 359), denn es ist mein Wille, zur Strafe für diese Feindseligkeit, das Gedächtniss Amalek's von unter dem Himmel weg zu tilgen, ihn ganz bis auf den Namen auszurotten. Eine unaustilgbare Feindschaft zwischen Israel und Amalek (vgl. V. 16. Dt 25, 17ff) schreibt sich von damals her, und Israel sah den Kampf auf Leben und Tod gegen Amalek als göttlichen, schon durch Mose verkündeten Willen an. Zur Ausführung vgl. 1 Sa 15. 27, 8. 30, 1ff. 2 Sa 8, 12. 1 Chr 4, 43. Nu 24, 20. Uebrigens versteht sich von selbst, dass der Schriftsteller sich so nicht ausgedrückt hätte, wenn er nicht eine alte, auf Mose zurückgeführte schriftliche Aufzeichnung über diesen Amalekkrieg und diesen Gotteswillen vor sich gehabt hätte (s. 24, 4 u. Nu 33, 2). בַּסֵּפֶר] der Hebräer schreibt für gewöhnlich (doch s. על ספר ohne Art. Dt 17, 18. 31, 24. Jos 18, 9. Jer 45, 1 u. ס׳ אל ס׳ 51, 60, *Kön.* Einl. 135) in *das* Buch 1 Sa 10, 25. Hi 19, 23 (vgl. Est 9, 25) bez. auf *das* Blatt Nu 5, 23.

Jer 32, 10 (oder nach *Ges.-Buhl:* mittels *der* Schrift verzeichnen), wie er mit *dem* Wasser wäscht u. s. f. (*Ges.* § 126, 4; *Ew.* § 277, a), und es ist nicht daran zu denken, dass בַּסֵּפֶר ausdrückte „in libro quem scribere incepisti“ (*Ros. Häv. Ke. Ku.* a.). — V. 15. „Mose errichtet zu Refidim einen Altar, zum Andenken an den von Jahve verliehenen Sieg. Wie Tempel und Kapellen errichtete man der Gottheit auch Altäre, welche die Erinnerung an etwas erhielten (Jos 22, 27f. Gen 33, 20). Mose nennt den Altar יְהוָה נִסִּי *Jahve mein Panier,* d. h. der Name Jahve's ist das Kriegszeichen, unter welchem wir kämpfen, gleichsam der Sinnspruch auf den Feldzeichen, welchen wir folgen; im Anschluss an Jahve und im Vertrauen auf ihn (Ps 20, 8f) führen wir unsere Kriege“, die darum heilige Kriege sind. Vgl. die ähnlichen Fälle, wo die Entstehung altheiliger Altarstätten nachgewiesen wird Gen 12, 7. 13, 18. 26, 25. 33, 20. 35, 7, und zur Benennung der Altäre mit Weihenamen Gen 33, 20 u. 35, 7 (bei E). Ueber das Paseq nach יהוה s. *Geiger* Urschr. 294; vgl. noch *Olsh.* § 43 u. *König* Lehrgeb. I, 122f u. ZKW. 1889, S. 230. — V. 16. Endlich wird noch ein damals gethaner Ausspruch Mose's, in gehobener Rede, beigebracht, worin ein unversöhnlicher Krieg gegen Amalek für alle Zukunft gelobt wird, wobei כִּי als כִּי recit. wie Gen 29, 32f dient: *die Hand* (hinauf) *zum Throne Jah's, Krieg hat Jahve gegen Amalek, von Geschlecht zu Geschlecht!* d. h. ich schwöre es mit zum Throne Jahve's erhobener Hand (Gen 14, 22), s. *Ew.* I. 360 (thöricht ist dagg. die Behauptung *ASWeissmanns* im Jüd. Lit.-Blatt 1881, Nr. 28, כֵּס bedeute *Altar* und יָד sei eine Art Panier in Form einer Hand, das Mose auf den Altar niedergelegt habe). יָהּ] 15, 2. הַר] Acc. loci et temp., für sonstiges (Jes 34, 10) יָרֹ. An der Möglichkeit eines כֵּס für gewöhnliches כִּסֵּא (assyr. *kussü*) wäre in so alter Sprache füglich nicht zu zweifeln, doch fragt sich noch, ob nicht כס יה bloss auf Auseinanderreissung von früher zusammengeschriebenem כסיה (כִּסְיָה) beruht, was die LXX כִּסֵּה ἐν χειρὶ κρυφαίᾳ lasen. Die Correctur נֵס für כֵּס (*Cler., JDMich. Vat. Ges. deWe. Maur. Kn. Ku. Köhl. Siegfr.-Stade, Buhl, KS.* a.) gibt nicht einmal einen erträglichen Sinn, denn „*die Hand* des Jahvevolkes *ist am Panier Jahve's*“ für: lässt es nicht los, hält es beständig um Krieg zu führen u. s. w.“ (*Kn.*), wäre weder für sich verständlich, noch an sich richtig, auch könnte נֵס יָהּ nach dem Zusammenhang bloss den Altar bezeichnen; (anders *KS.: Hand* [angelegt] *an das Banner Jahves!* also ebenfalls als Aufforderung und mit dem gleichen Sinne wie bei obiger Fassung). Ueber die besonderen Grillen der Juden in Schreibung des יָהּ s. *Geiger* 274ff. — Sämmtliche 3 Notizen dieser 3 letzten Verse sind sehr lose zusammengereiht und scheint R seinen oder seine Berichte bloss auszüglich mitgetheilt zu haben. Die 2. derselben beizubringen fühlte er sich besonders auch durch 18, 12 veranlasst.

4. Der Besuch Jithro's und die Einsetzung von Richtern, Cap. 18.

„Beim Gottesberg erhielt Mose einen Besuch von seinem Schwiegervater Jithro, welcher ihm Weib und Kinder brachte, ihn wegen des Gelingens der Befreiung aus Aegypten beglückwünschte, Jahve als den

grössten Gott anerkannte und mit Opfern verehrte, auch durch seinen Rath die Einsetzung von unteren Richtern als Gehilfen des Mose für die geringern Streitsachen veranlasste, dann aber wieder nach seinem Wohnsitz zurückkehrte". — Diese in sich wohlzusammenhängende Erzählung [die nach *Wl.* Proll.[4] 360 gleichfalls nach Qadeš gehört, s. o. S. 195] ist aus E genommen, wie theils der Sprachgebrauch (יִתְרוֹ 1f. 6. 9f. 12, אֱלֹהִים oder הָאֱלֹהִים 1. 5. 12. 15f. 19. 21. 23, אֱלֹהֵי אָבִי 4, הַר הָאֱלֹהִים 5, עַל אוֹדוֹת 8, תְּלָאָה 8, עָשׂוּ 18 u. a.) theils sachliche Anzeichen (wie V. 2 ff. 16) theils das Vorhandensein eines Seitenstücks zu ihrem 2. Theil in Nu 11, 16 ff aus J beweist. Da aber V. 1—11 Jahve mit Elohim zum Theil auf befremdliche Weise wechselt und V. 1. 5. 9f Spuren von Doppelheit des Erzählers zeigen (*Wl.*), so ist wahrscheinlich, dass auch J wenigstens den Besuch des Schwiegervaters (nicht die Einsetzung der Richter) gemeldet hatte und R zwischen V. 1—11 auch aus ihm einiges aufgenommen hat, wogegen der Beisatz V. 2[b] von R selbst gemacht ist. Auf Refidim erscheint in dem Stück keine ausdrückliche Bezugnahme (so wenig als 17, 3—6), sondern als Oertlichkeit ist das Lager beim Gottesberg V. 5 vorausgesetzt; auch an sich erforderte eine solche Organisation der Gemeinde mehr Zeit und Ruhe (*Ranke* Untersuch. I. 83; *Kurtz* II. 240f), als der Aufenthalt auf einer blossen Zwischenstation — zumal innerhalb der 16, 1 u. 19, 1 nach P angesetzten Zeitgrenzen — gewähren konnte. Wahrscheinlich also stand bei E der Bericht an anderer Stelle unter den am Sinai von Mose dem Volk gegebenen Einrichtungen (vgl. Dt 1, 6ff; vgl. noch NDJ. 609), und ist von R hier eingereiht, theils damit er den Zusammenhang der sinaitischen Gesetzgebung in Ex 19—Nu 10, 10 nicht unterbreche, theils damit er von dem Parallelbericht Nu 11 ebenso entfernt sei, wie Ex 16. Vgl. NDJ. 616.

V. 1. Mose's Schwiegervater Jithro erhält Kunde von Israels Auszug aus Aegypten, wohl auch zugleich von seiner Ankunft am Sinai (s. V. 5). יִתְרוֹ] wie 3, 1; s. zu 2, 18. כִּי הוֹצִיא וגו׳] nach dem jetzigen Text Epexegese zu V. 1[a], ursprünglich wohl (wegen יהוה) aus J genommenes unmittelbares Obj. zu וַיִּשְׁמַע. — V. 2—4. Er nimmt Mose's Weib und Söhne, um sie ihm zu bringen. צִפֹּרָה] 2, 21. „Nach diesem Erzähler (E) hat Mose seine Angehörigen nicht mit nach Aegypten genommen 4, 18; nach einem andern (J) hat er dies gethan 4, 20. R gleicht dies mit der Annahme aus, er habe sie auf der Reise nach Aegypten (etwa nach dem Vorfall 4, 24—26) oder in Aegypten *entlassen*, d. h. zu Jithro zurückgesendet. Ihm gehört offenbar das Einschiebsel אַחַר שִׁלּוּחֶיהָ an". Hätte schon J eine Zurücksendung erzählt, so würde R diese Notiz in Cap. 4 aufzunehmen nicht versäumt haben. „Wie es scheint berichtete der vorliegende Erzähler (E) die Geburt von Mose's Söhnen nur an dieser Stelle; die Geburt des Gersom ist nach einem andern Berichterstatter (J, der sie aus E entlehnt hat) schon 2, 22 erwähnt, die des Elieser wird bloss hier erzählt". אלהי אבי בעזרי] entw. *der Gott meines Vaters* ist *mit meiner Hülfe*, d. h. bringt sie (Dt 33, 26), oder geradezu *ist meine Hülfe* (Ps 146, 5; auch i. S. v. *als m. H.* Ps 35, 2), vgl. über dieses sog. ב essentiae zur Einführung des Praed. 6, 3. Hi 23, 13. Jes 40, 10. Ps 68, 5. Pr 3, 26 u. s. (*Ges.* § 119, 3, b, 1). *Gott meines*

Vaters] wie ausser 15, 2 auch 3, 6 bei E; zugleich ein Beweis, dass der Vers hier bei E ursprünglich (nicht etwa von R aus J eingetragen) ist. — V. 5f. Jithro kommt mit Mose's Angehörigen zum Lager am Berg Gottes und lässt seine Ankunft dem Mose ansagen. הַר הָאֱלֹהִים] s. 3, 1; die grammatische Verbindung ist hart, die Verss. helfen alle durch Vorsetzung einer Praep., wie *zu* oder *bei*, nach; am leichtesten fasst man es als Permutativ zu המדבר, und es scheint der Text auch hier aus 2 Referaten zusammengesetzt. *Knobel* (*Ke.*) will nach seiner Theorie die Ebene Râḥa (unter Berufung auf *Rob.* I. 146) und *Köhl.* 261 will Refidim verstehen. — V. 7f. „Mose empfängt den angesehenen Mann mit orientalischen Ehrenbezeugungen und führt ihn in sein Zelt, wo er ihm die äg. Ereignisse und die Mühe und Drangsal erzählt, welche die Israeliten auf dem Zuge betroffen hat, und dass Jahve sie rettete". וישאלו וגו'] Gen 43, 27. וַיִּבָּאֵהוּ] *Sam.* LXX וַיְבָאֲהוּ (bez. LXX ם־). עַל־אוֹדֹת] s. zu Gen 21, 11. תְּלָאָה] im Hexat. nur noch Nu 20, 14. — V. 9. Jithro freut sich über all die göttlichen Wohlthaten an Israel. וַיִּחַדְּ] *Ges.* § 75 A. 3, d; *Ew.* § 65, d. 224, c; das aram. חדה in Prosa nur hier, bei einem nordisrael. Erzähler weniger befremdlich (sonst nur noch Hi 3, 6 u. Pi. Ps 21, 7). אשר הצילו] *dass* s. zu Gen 24, 3; dieser Satz, im vorigen schon mitenthalten, wahrsch. aus J angefügt. — V. 10f. Jithro fühlt sich gedrungen, Jahve für die Errettung Israels aus der Gewalt der Aegypter und ihrer Herrschaft zu preisen, und erklärt offen seine aus diesen Ereignissen gewonnene Ueberzeugung, dass Jahve grösser sei als alle Götter (15, 11). V. 10c, mit Gl. b ziemlich dasselbe (daher in LXX weggelassen), wahrscheinlich aus J eingesetzt (doch s. zu V. 11b); von rhythmischer Gliederung (*Buns.*) kann hier keine Rede sein. Zu מִתַּחַת vgl. 2 Kg 13, 5 bezw. תַּ Jes 3, 6. כי בדבר וגו'] gewöhnlich als Fortsetzung zu כי גדול gefasst: *dass* er gross ist oder sich gross erwiesen hat gerade *durch das* oder in dem, was d. h. *worin sie* (die Aegypter) *übermüthig* (vermessen) *waren* (vgl. Neh 9, 10 Hiph. *vermessen handeln*) *gegen sie*, die Israeliten, was dann R. Eleazar (im bab. Talmud Sota 11a), *Targg. Rabb. Münst. Fag. Vatabl. JDMich. Kn.* darauf beziehen, dass jene diesen im Wasser (1, 22) den Untergang bereiten wollten und nun selbst im Wasser (14, 28) durch Gott den Untergang fanden, andere (*Buns. Ke.*) von sämmtlichen Maassregeln des äg. Uebermuths, der schliesslich zu Gottes Verherrlichung diente, verstehen (*Buns.* mit Verweisung auf Ps 76, 11). Allein selbst wenn es erlaubt wäre, aus גדול מכל האלהים ein blosses גָּדוֹל oder הִגְדִּיל zu suppliren, könnte der 2. Satz mit כִּי dem ersten nicht so einfach beigeordnet und zugleich dem eine abschliessende Folgerung einleitenden עתה ידעתי untergeordnet werden. Die Fassung (engl. Uebers.): denn darin, worin sie übermüthig handelten, war er (Gott) über ihnen (den Göttern), ist grammatisch unmöglich, weil das Subj. fehlt. Lässt man aber mit LXX *Vulg. Peš.* כִּי unbeachtet oder nimmt man (*Ew.* § 362, c) כי בדבר אשר in der unbeweisbaren Bedeutung *trotzdem dass*, so fehlt zwischen dem Haupt- und Nebensatz der innere Zusammenhang. Ein Zusammenhang entsteht nur, wenn das 2. כִּי begründend ist: denn gerade durch das, worin . . ., aber das Verb. (etwa: hat er jene vernichtet und diese errettet) fehlt,

und der Satz muss hinten verstümmelt sein. Sollte das in V. 10 überflüssige Gl. b (aber ohne אשר) einst als Schluss zu V. 11 gehört haben? — V. 12. In Folge dieser Erkenntniss und als Ausdruck seiner Verehrung bringt Jithro Gott ein Brandopfer sammt Dankopfern dar, letztere zum Zweck einer Opfermahlzeit (vgl. Gen 31, 54. 46 bei E), an welcher Aaron und sämmtliche (*Sam.* וּמִזִּקְנֵי ein Theil der) Volksälteste als seine Gäste Theil nehmen. Ist Mose's Theilnahme vorausgesetzt oder absichtlich verschwiegen? (nach Targ. jer. I fungirte der als Priester). לפני האלהים] hier von der Opferstätte, etwas anders als 16, 9. 33. אכל לחם] Gen 31, 54. — V. 13—16. Von hier aus nur noch חֹתֵן מֹשֶׁה ohne יִתְרוֹ, obgleich die LXX letzteres V. 14 noch einmal haben. „Am Tage darauf sitzt Mose zu Gericht, das Volk aber steht vom Morgen (zu מִן s. *Ges.* § 102, 1 A.) bis zum Abend *vor* (עַל wie Gen 18, 8. 2) ihm, indem es theils Streitsachen vor ihn bringt, theils zuhören will. Jithro wundert sich, dass Mose dieses Geschäft allein besorgt, erhält aber die Antwort, das Volk komme *um Gott zu fragen,* d. h. verlange von Gott Entscheidungen, welche doch nur Mose als alleiniges Organ göttlicher Offenbarung in Israel geben kann". כִּי V. 15] s. zu Gen 20, 11 u. Ex 3, 12. כִּי V. 16] *wann.* בָּא] weder als Part. (auch wenn man es zu דָּבָר bezieht) noch als Perf. haltbar; LXX haben noch richtig וּבָאוּ, nur dass sie es unrichtig zum Vordersatz ziehen; *Sam.* hat nur noch בָּאוּ, was nicht genügt, und *Targg. Peš. Vulg.* geben alle den Plur. Bei diesen Rechtsentscheidungen (*Kn.*), nicht durch dieselben (*Ke.*), nämlich sie als Anlass benützend (wie 15, 25 bei E), thut Mose ihnen *die Satzungen Gottes und seine Weisungen* (16, 28) kund, macht sie mit dem, was Gott gethan haben will, bekannt und arbeitet so an der Einführung des göttlichen Rechtes und Gesetzes in dem Volk. Ist Mose hienach schon im Besitz der göttlichen חקים und תורת und scheint somit auch aus diesem Grunde die Erzählung hinter Cap. 20—24 zu gehören (*Wl.*)? Aber in V. 19 scheinen die תורת vielmehr aus besonderen Offenbarungen für die einzelnen Fälle abgeleitet zu werden. — V. 17 f. „Jithro missbilligt das Verfahren. Denn dabei müsse sowohl Mose, für welchen die Sache zu *schwer,* die Last zu gross sei (s. V. 22), als auch das Volk *hinsinken* (תִּבֹּל v. נָבֵל, *Olsh.* 236 e), d. h. erschöpft werden und unterliegen", das Volk, indem es (V. 23) zu lange warten muss und nicht zu seinem Rechte kommt. עֲשֹׂהוּ] Inf. עֲשׂוֹ oder עֲשֹׂה (wie Gen 31, 28. 48, 11. 50, 20 bei E, s. NDJ. 618) und Suff. הוּ, nur hier so (*Ew.* § 256, c; *Ges.* § 75 A. 2). — V. 19 f. „Er räth ihm eine andere Einrichtung an, zu welcher er ihm Gottes Beistand wünscht". היה וגו׳] nicht: *sei du dem Volk ein Gegenüber* oder Gegenstück *Gottes,* d. h. nimm du die Stellung Gottes gegenüber vom Volk ein, so dass dieses an dich, wie an Gott, seine Sachen nicht unmittelbar, sondern nur durch die niederen Richter vermittelt (V. 22. 26) bringen darf (*Kn.*), was vielmehr היה אתה לאלהים מול העם lauten würde, auch ist מוּל הָאֱ׳ nicht jüngere Correctur für לֵאלֹהִים (*Geiger* Ursch. 328), sondern gemäss וְהֵבֵאתָ וגו׳ ist die Meinung: *sei du für das Volk* (sei da für es, stehe ihm zu Diensten) *gegenüber von Gott* d. i. in his quae ad Deum pertinent (*Vulg.*), in allen den Sachen, bei denen eine Entscheidung durch Gott selbst erfor-

derlich ist (vgl. *KS.*: bleibe du selbst für das V. Sachwalter bei Gott), *und bringe* demgemäss *die Sachen an Gott* zur Entscheidung, *und erkläre ihnen*, lehre sie *die Satzungen und Weisungen* (V. 16), und thue ihnen den zu wandelnden Weg und die zu beobachtende Handlungsweise kund, das alles wie bisher, in deiner Eigenschaft als oberster profetischer Leiter und Gesetzgeber. Das Neue, was er einrichten soll, kommt erst V. 21f. הזהיר] c. dupl. Acc. *einen mahnen* mit Bezug auf *etwas*, nur hier im Hexat. (doch s. Le 15, 31). אתהם] wie Gen 32, 1 bei E. Auch יֵלְכוּ בָהּ ohne אֲשֶׁר ist zu bemerken. — V. 21f. Aber es soll nicht mehr alles an ihn gelangen und gar nichts mehr durch das Volk unmittelbar. *Und du*, dieser selbe, obwohl du das V. 19f Gesagte wie bisher thust, *sollst* (*Sam.* LXX fügen hinzu: לְךָ *dir*) *erschauen* (wie רָאָה s. zu Gen 22, 8), d. h. „ausersehen (V. 25 בחר) aus allem Volk tüchtige, gottesfürchtige, wahrhaftige (bez. *vertrauenswürdige*, *zuverlässige*, *KS. Buhl*) und uneigennützige Männer und über die Israeliten setzen Oberste von 1000, 100, 50 und 10 nämlich Hausvätern oder Familienvätern. Diese Obersten sollen das Volk *richten zu jeder Zeit*, d. i. die Rechtspflege beim Volk üben und zwar so, dass dieses jederzeit ihnen Streitsachen vorlegen kann; die leichteren Händel sollen sie für sich entscheiden, die wichtigeren und schwierigeren an Mose bringen, damit er sie Gott vorlege. Dann braucht Mose nicht mehr den ganzen Tag, vom Volk umlagert, zu Gericht zu sitzen. והקל מעליך] *und mache leicht von auf dir*, schaffe dir Erleichterung von der auf dir ruhenden Last und *sie sollen mit dir* dieselbe *tragen*. — V. 23. Wenn Mose diese Einrichtung treffe *und Gott ihm Befehl* d. i. Auftrag und Erlaubniss dazu *gebe*, so werde er bestehen können (gegen תָּבֹל V. 18), *und auch dieses ganze Volk — an seinen Ort wird's heimkehren in Frieden*, d. h. wird nicht den ganzen Tag vor dir zu stehen und auf dich zu warten brauchen (V. 14), sondern kann nach rasch erledigter Sache friedlich nach Hause gehen. מקמו] als *Kenaan* zu verstehen (*Kn. Ke.*) ist dem Zusammenhang fremd, passt auch nicht zur Wortstellung, noch weniger zu der redenden Person. Zu בּוֹא mit עַל (wofür *Sam.* אל) s. 34, 12. וְנָצַוְּךָ] die Fassung der LXX κατισχύσει σε (1 Chr 22, 12), und von *Ges.* th. 1155 u. *Kn. wird dich feststellen*, d. h. nicht erliegen lassen, ist wider den Sprachgebrauch. — V. 24—27. „Mose führt die angerathene Einrichtung ein und entlässt dann seinen Schwiegervater, welcher in sein Land d. h. seine Gegend (Gen 22, 2) zieht. Midian gehört nicht zur sinaitischen Gegend, sondern war eine Landschaft für sich (s. 2, 15)". Nach *Geiger* u. *Steinthal* (Zeitschr. für Völkerpsychologie XII. 274) soll V. 25f interpolirt sein. Statt V. 25 hat *Sam.* ein längeres, aus Dt 1, 9—18 genommenes Einschiebsel. וַיִּשְׁפְּטוּ] Prf. consec.: *et judicabant.* יִשְׁפּוֹטוּ] wie Pr 14, 3 und Ruth 2, 8 ist hier der halbe *u*-Laut nach dem 2. Rad. durch ו geschrieben und von der Mass. gar als langes û anerkannt. Doch sind diese Beispiele zu vereinzelt, als dass man viel darauf bauen könnte (s. *Ew.* § 193, a. 251, b; *Olsh.* § 236, e; *Ges.* § 47 A. 1; *Kö.* Lehrgeb. II. 512f führt das u auf den Einfluss des Lippenlautes p zurück). In allen 3 Fällen lautet dieses ו in 3. oder 2. Stelle vom Silluq oder Athnach, und es wäre möglich, dass die Sylbe einst betont worden wäre, wie

die meisten Ausgaben hier יִשְׁפְּטוּ geben. Aber die richtige mass. Lesung ist vielmehr רִשְׁפְּטוּ (*Heidenh.* Meôr Enajim). חֵם] *ipsi.* וילך לו] Gen 21, 16. — „Mit Abweichungen wird die hier berichtete Einführung von den Gehilfen Mose's auch Nu 11, 16ff. Dt 1, 9ff erzählt, worüber später". Die Hauptsache, welche aus dieser sehr einfachen und schmucklosen Erzählung hervorgeht, ist, dass Mose auf Jithro's Rath dem Volk am Sinai das Gerichts- (und das nach den Begriffen der Alten damit zusammenhängende Verwaltungs-)Wesen neu organisirte. Aber im Einzelnen lässt sie manches unaufgeklärt. Soll der Besuch und Rath Jithro's nur die zufällige Veranlassung zur Einführung dieser Ordnung gewesen sein oder soll zugleich darin liegen, dass auch sachlich, etwa in der dekadischen Gliederung, das Vorbild midianitischer Einrichtungen nachgeahmt worden sei? Sodann von einer dekadischen Gliederung ist zwar sonst beim Kriegswesen öfters die Rede (Nu 31, 14. 48. 1 Sa 8, 12. 2 Kg 1, 9ff. Jes 3, 3, vgl. Ri 20, 10), nie aber (ausser der von hier einfach wiederholten Stelle Dt 1, 15) beim Gerichtswesen, vielmehr wird bei diesem sonst immer ein engerer Anschluss an die Stammverfassung vorausgesetzt; deshalb nehmen jetzt viele (namentlich auch auf Grund von Dt 1, 15ff) an, dass nicht 1000de, 100te u. s. w. von Männern (wie in der Kriegsverfassung) sondern von Hausvätern gemeint seien (z. B. *Kn.*, *Hengst.* Beitr. III. 415ff; *Keil* Arch. § 149), wovon freilich der Text nichts andeutet (ebensowenig davon, dass אֶלֶף i. S. v. *Stamm* zu fassen und darnach unter den חמשים u. עשרות grössere Familiengruppen zu verstehen seien, *Str.*); die ganze erwähnte Einrichtung würde dann im Grunde mit einer Erneuerung oder strengeren Durchführung der in Aegypten gelockerten Stammverfassung zusammenfallen. Endlich ist auch weder der Unterschied zwischen bedeutenderen oder schwereren Sachen, die nach V. 22. 26 (ausser den vor Gott gehörenden Dingen V. 19) vor Mose gebracht werden sollen, und den geringeren, welche die Gehilfen erledigen, näher bestimmt, noch das Princip angegeben, nach welchem die Zuständigkeit der verschiedenen Stufen der Unterrichter Platz greifen soll, und nur vermuthen kann man, dass nicht die Schwierigkeit oder Leichtigkeit des Falles, sondern die Zugehörigkeit der Streitenden zu einer engeren oder weiteren Gemeinschaft dafür bestimmend sein sollte.

b) *Die Bundesschliessung* Cap. 19—24, 11.

Es werden hier der Reihe nach die Ankunft am Sinai 19, 1f, die Vorbereitungen zur Gottesoffenbarung vom Sinai herab und diese Offenbarung selbst 19, 3—25, das Zehnwort 20, 1—17, die übrigen Bundesworte und Bundesrechte 20, 18—23, 33 und die Bundschliessung 24, 1—11 dargestellt. Man fasst darum diesen Abschnitt gewöhnlich zusammen unter dem Namen Bundesbuch. In der That gehört hier alles auf's engste zusammen und stammt auch der erzählende Theil davon meist vom gleichen Verfasser. Dieser ist nicht P: mit Ausnahme von 19, 1. 2^a u. wahrsch. auch 20, 11 (s. d.) lässt sich nichts von ihm ableiten. Allerdings kennt auch P ein Besteigen des von der Herrlichkeit Gottes bedeckten Sinai durch Mose 24, 15ff und spricht auch er

von den Zeugnisstafeln, die Mose dort bekam (25, 21. 31, 18. 34, 29 ff), aber von einer feierlichen Promulgation des Zehnworts durch Gott selbst an das Volk und einer förmlichen Bundschliessung scheint er nichts erzählt zu haben, da sonst R doch wohl etwas davon angedeutet hätte. Der Gesetzesabriss 20, 22—23, 19 kann ohnedem nicht aus ihm geschöpft sein, da ein grosser Theil dieser Gesetze bei ihm in anderem Zusammenhang und viel grösserer Ausführlichkeit dargestellt wird, und der Inhalt von seinen Gesetzen mehrfach abweicht. Dagegen vereinigen sich alle sprachlichen und sachlichen Anzeichen auf E als den Hauptberichterstatter in diesem Abschnitt, wenigstens in seinem erzählenden Theile, während allerdings sein gesetzlicher Theil viel älter und von ihm nur aufgenommen ist [vgl. hierüber auch *Budde's* Aufsatz über „die Gesetzgebung der mittleren Bücher des Pent., insbes. der Quellen J u. E" in ZATW. XI (1891), S. 193—234, spec. S. 215 ff; er unterscheidet drei Hauptschichten von E, deren zweite das überarbeitete Bundesbuch bildet]. Aber einzelne Stellen in Cap. 19 und 24, 1—11, welche im jetzigen Zusammenhange fremd oder überflüssig sind, zeigen, dass R auch hier, wie sonst so oft, einen andern Bericht mit diesem Hauptbericht zusammenzuarbeiten hatte, welcher füglich nur der von J sein kann, und die aus diesem J erhaltenen Reste lassen erkennen, dass dieser die feierliche Promulgation des Zehnworts durch Gott und die Herstellung des Bundes auch, aber in abweichender Weise, berichtet hatte. [Dagegen haben *Wellh.* Comp.[2] 90, *Westphal* les sources du Pentateuque 1888, p. 298 sqq, und *Baentsch* das Bundesbuch Ex XX 22—XXIII 33, 1892, S. 59 ff zu beweisen gesucht, dass nur der Dekalog zu E gehört, das Bundesbuch dagegen zu J, der dieses selbständige Gesetzesstück in sein Geschichtswerk aufnahm (vgl. *O Meisner* der Dekalog I. 22 f; Weiteres s. u. S. 242). — Eine von der im Folgenden gegebenen abweichende 'sehr künstliche' Analyse von Cap. 19—24 giebt *Kuenen* ThT. XV. 164—223, über welche *Wl.* Comp.[2] S. 327 ff zu vergleichen ist, und wieder eine andere *Bruston* les 4 sources des lois d'Exode in Revue de Théol. et de Philos. XVI (1883), p. 329—369 (vgl. jetzt wieder: les 5 documents de la Loi mosaïque, Montauban 1892; s. auch ZATW. XII. 177—211); letzterer unterscheidet 4 verschiedene Quellenschriften von Cap. 19—34: 2 elohistische und 2 jehovistische, von denen die des 1. Elohisten und die des 1. Jehovisten sich im Lev. fortsetzen (s. z. B. die Analyse von Cap. 19). Weiteres s. in den Einleitungen zu den einzelnen Abschnitten c. 19, c. 20, 2—17, c. 20, 18—23, 33 u. c. 24, 1—11. Vgl. NDJ. 616.]

1. Die Ankunft am Sinai, die Vorbereitungen zum Bund und die feierliche Gottesoffenbarung Cap. 19, 1—20, 1.

Nach der Ankunft am Sinai (V. 1 f) steigt Mose zu Gott auf den Berg hinauf und erhält hier von Gott das Anerbieten eines näheren Verhältnisses, in das er zum Volke treten, und eines hohen Zieles, dem er es entgegen führen wolle, unter der Bedingung des Gehorsams gegen die von ihm zu stellenden Forderungen (3—6). Das Volk durch seine Vertreter erklärt seine freie Zustimmung zur Annahme dieses Anerbietens

(7—9). Und nun wird sofort zur Ausführung geschritten. Nach dreitägiger Vorbereitung des Volks auf den erhabenen Augenblick (10—15) fährt Gott selbst in voller Herrlichkeit, im Gewitter, auf den Sinai herab, um dem unten in Furcht und bangem Erwarten harrenden Volk zunächst seine Bundesforderungen feierlich kund zu thun (16—20, 1). — Störend in dieser Darstellung ist V. 9, weil er in Gl. b nur V. 8b wiederholt, und V. 20—25, weil V. 20 das schon V. 18 gemeldete Herabfahren Gottes auf den Sinai noch einmal meldet, V. 21 die V. 12 schon anbefohlene Abgrenzung des Volks vom Berg noch einmal einschärft. Auch erscheinen V. 22. 24 auf einmal Priester eingemischt, von denen V. 11ff nichts erwähnt war, wird V. 24 Aaron, dessen bisher keine Erwähnung geschah, in die gleiche bevorzugte Stellung gebracht wie Mose, und kommen auf einmal neue, bisher nicht gebrauchte Ausdrücke (wie הָרַס אֶל 21. 24 und פָּרַץ בְּ 22. 24) wiederholt zur Anwendung. Das sind nicht etwa nur Einschiebsel eines Ueberarbeiters, der seine Zuthaten vielmehr passender angebracht hätte, sondern Stücke aus einer Parallelerzählung, die R in anderer Weise nicht anbringen konnte und doch, weil Eigenthümliches gebend, nicht fortlassen wollte. Dieses Eigenthümliche betrifft nun aber bloss Nebenpunkte; es ist anzunehmen, dass in den Hauptsachen diese Erzählung mit der Haupterzählung zusammenstimmte. Diese Haupterzählung kann, mit Ausnahme von V. 1. 2a (s. d.), nicht von P sein, wie unter anderem schon die Ausdrücke (z. B. שׁמע בקול 5, זקני העם 7, שׂמלה 10. 14, סקל 13, העם 8. 10—17) beweisen, auch nicht von J, weil auf ihn vielmehr die Bruchstücke der Parallelerzählung hinweisen (בַּעֲבוּר u. הֶאֱמִין 9, הֵעִיד בְּ 23, die Priester 22. 24), sondern ist vermuthlich von E, welchen schon hier allerlei Zeichen (z. B. אֱלֹהִים u. הָאֱלֹהִים 3. 17. 19. 20, 1; die Vertretung des Volks durch die Aeltesten 7, die drei Tage 11ff), noch mehrere freilich in den damit zusammenhängenden Stücken C. 20—24 verrathen. Ob E selbst schon ältere schriftliche Vorlagen benützt hat (*Ew.* Jahrb. XII. 198—211), ist mit Sicherheit nicht mehr auszumachen (da ein Paar seltenere Ausdrücke wie סְגֻלָּה 5, הִגְבִּיל 12, יָרָה u. יוֹבֵל 13 das noch nicht streng zu beweisen vermögen); dagegen ist unzweifelhaft, dass seine Darstellung von R mannigfach nach J geändert ist (z. B. יהוה 3. 7f. 10f. 18, סִינַי 11. 18) und mögen ganze Sätze geradezu aus J aufgenommen sein, so z. B. V. 16 [ebenso V. 18 z. T. und vielleicht V. 13b, nach NDJ. 624], wie denn die Hand des R auch V. 1f u. 23 stärker eingegriffen zu haben scheint (s. d.). [Zur Analyse von c. 19 vgl. *Bruston* Revue de Théol. XVI. 368, nach welchem vom 1. Elohisten V. 1. 9α, vom 2. V. 2. 3a. 9a. 11a. 13b. 14α. 15—19, vom 1. Jehovisten V. 2. 3b—8. 10. 11b—13a. 14. 16α. 20 u. vom 2. V. 2a, sowie von R V. 18β. 21—25 stammen (s. jedoch auch ZAW. XII. 177ff), und *Budde* ZATW. XI. 194 Anm., der es als sicher ansieht, dass V. 3b—8 nach *Kuen. Wl.* u. *Jülicher* deuteronomistischer Einschub ist.]

V. 1f. Ankunft in der Wüste Sinai, im 3. Monat des Auszugs und Lagerung daselbst. ביום הזה] muss sich zwar nach dem jetzigen Text auf בחדש הש׳ beziehen, als bezeichnete dies den 3. Neumond oder den 1. Tag des 3. Monats (*Targ. jer.* I, *Mechilta Talm. Raš. IEs. Münst.*

Drus. JDMich. Vat. Ros. Ges. Hitz. Ku. Ew. II. 264. *Kal.*), aber nach dem stehenden Sprachgebrauch erwartete man für diesen Sinn בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ (40, 2. 17. Gen 8, 5. 13. Le 23, 24. Nu 1, 1. 18. 29, 1. 33, 38. Dt 1, 3. Ez 26, 1. Hagg. 1, 1 u. ö.), wenigstens lässt sich aus Nu 9, 1. 20, 1. Sach 1, 1 nicht beweisen, dass man für den ersten des 3. Monats בחדש הש׳ sagen konnte. Die Fassung *in dieser Zeit* (*Kn. Ke.* unter Berufung auf die ganz verschiedenen Fälle Gen 2, 4. 30, 33. Nu 3, 1. Jes 11, 16) ist hinter בחדש הש׳ ganz unzulässig; von einem nicht durchgeführten Ansatz des Schriftstellers zur genauen Bestimmung der Zeit (*Wl.*) kann auch nicht ernstlich die Rede sein, so wenig als 1 Sa 13, 1. Es steht zu vermuthen, dass hinter בח׳ הש׳ die Angabe des Tages entweder zufällig ausgefallen ist oder wahrscheinlicher ausgetilgt wurde, sei es von einem späteren Bearbeiter des Textes (etwa um die spätere Verknüpfung der Gesetzgebung mit dem Pfingsttag zu ermöglichen), sei es von R selbst, weil die Zwischenzeit vom 15. Tag des 2. Monats (16, 1) bis zum . . . Tag des 3. Monats für alle die von R in Cap. 16—18 hinein verlegten Ereignisse nicht ausreichend schien. Nach Monaten und Tagen rechnet nachweislich in diesen alten Geschichten nur P, und ohne Zweifel ist auch diese Zeitbestimmung von ihm (wenigstens sieht man nicht ein, warum P nothwendig בעצם היום הזה wie 12, 41 hätte sagen müssen, s. Gen 7, 11), wie die Angabe V. 2^a (vgl. Nu 33, 15, und die ähnlichen Angaben Ex 16, 1. 17, 1). Die naturgemässe Ordnung der Angaben, wie man sie nach 16, 1 erwartet, ist aber umgekehrt, damit diese Zeit- und Ortsangabe an der Spitze des langen Abschnitts von Ex 19 bis Nu 10, 10 wie eine Art Ueberschrift hervortrete, vielleicht auch (*Schr.*), damit V. 2^b sich unmittelbar an וַיַּחֲנוּ בַּמִּדְבָּר anfügen könne. Der Anschluss des ויסעו an V. 1 ist nicht härter als in manchen ähnlichen Fällen z. B. 12, 41. [וַיַּחַן שָׁם וגו׳ soll nach dem jetzigen Text die neue Bestimmung נגד ההר zu ויחנו במדבר hinzubringen, ist aber doch auffallend genug (weshalb in LXX ויחנו במדבר ausgelassen wurde), und erklärt sich nur daraus, dass hier R die Worte eines andern Berichtes, des E, folgen liess. — Ueber die Oertlichkeit ist Folgendes zu bemerken. Die Namen *Sinai* und *Ḥoreb* wechseln sowohl im Pent. als im übrigen AT. nach den Schriftstellern und bezeichnen beide dieselbe Oertlichkeit (weshalb es nicht der Wirklichkeit entspricht, dass Ḥoreb eine ausgedehntere Berggruppe und Sinai einen zu ihr gehörigen Gipfel bezeichnet habe, so noch *Kön.* Einl. 170f; s. zu 3, 1); über den Namen סִינַי s. o. S. 184 zu 16, 1 (*Wl.* Proll.[4] 344, A. 1 u. 350, A. 1 vermuthet, dass סְנֵה 3, 2—4 u. סִינַי wohl identisch seien, sowie dass Dt 33, 16 mit סנה doch wohl der Sinai gemeint sei; er vergleicht 1 Sa 14, 4, wo סנה, das freilich dort סְנֵה vocalisirt wurde, Name eines Felsens ist). Da הַר sowohl *Berg* als *Gebirg* und *Gebirgsland* bedeutet und für das Gesammtgebirge der Sinaihalbinsel ein besonderer Name nie vorkommt, so ist wahrscheinlich, dass den Israeliten הַר סִינַי oder הַר חֹרֵב auch Benennung des Gesammtgebirges war, „welches die Araber bald *Ǵ. Ṭûr* (*Edrisi* p. Jaub. I. 332; Marâṣid II. 214f), bald *Ṭûr Sînâ* (*Jâqût* mosch. 297; Marâṣ. II. 8; *Abulf.* ed. Rein. p. 69. 107), bald *Ǵ. Ṭûr Sînâ* (*Qazwini* I. 168; s. auch *Rob.* I. 156; *Russg.* III. 30) benennen".

In Wirklichkeit aber ist, wo jene Namen Sinai oder Ḥoreb genannt werden, immer ein einzelner Berg, nämlich der durch die Gesetzgebung heilig gewordene, gemeint. Welcher aber unter den vielen einzelnen Bergen des Hochgebirges dieser sei, das ist längst eine vielerörterte Streitfrage, und wird eine solche auch bleiben, da einerseits die biblischen Angaben der geographischen Genauigkeit entbehren und die Andeutungen in dem Stationenverzeichniss wegen Unsicherheit der Deutung der Ortsnamen sich nicht gehörig verwerthen lassen, andererseits die ausserbiblische Ueberlieferung über die Geltung der Namen Sinai und Ḥoreb höchstens bis auf die Anfänge des Mönchthums zurückgeht, also zwischen ihr und den Zeiten Mose's eine Lücke von ungefähr 2000 Jahren klafft. Der Streit betrifft heutzutage zunächst die Frage, ob einer der Berge des Centralgebirgsstocks, wie die Mönchstradition seit Justinian und die von ihr abhängigen Araber annehmen, oder der nordwestlich vorgelagerte Bergriese *Serbâl* zu verstehen sei. Für den letzteren sind, nach dem Vorgang von Kosmas Indicopl., der um 535 n. Chr. die Sinaigegend bereist hat (bez. älterer Zeugnisse, die schon seit der Zeit des Eusebius vorliegen), mit besonderer Energie *Lepsius* (Briefe 340 ff. 417 ff; ihm nach *Bartlett* forty days in the desert, Lond. 1848 u. a. Engländer) und *Ebers* (Gos.[2] 200 ff. 392 ff) eingetreten, indem sie zugleich nachwiesen, dass die Serbâl-Gegend lange vor dem Centralgebirgsstock von christlichen Mönchen besiedelt und für die durch die Gesetzgebung geweihte Oertlichkeit angesehen worden sei. Dieser Serbâl ist nämlich, auch nach dem Zeugniss der Gegner dieser Ansicht (bei *Eb.*[2] 200 f), der grossartigste von allen Bergen der Halbinsel; er ist nicht wie die Centralgruppe ein Convolut von Felsenhöhen, die als Ganzes von keiner Stelle aus einen Totaleindruck gewähren, sondern (trotz seiner 11 Spitzen) ein einzelner, für sich bestehender Hochgebirgsriese, der als solcher die ganze Landschaft ringsum beherrscht und von ihr aus sichtbar ist, der also gerade so individuell und einzig hervortritt, wie die Bibel immer nur von *dem* Berg Sinai spricht, ohne ihn von andern in nächster Nähe dabei gelegenen, zum Theil höheren Bergen zu unterscheiden. Dass auch ein Lager des Volks in dieser Gegend und die einzelnen in Ex 19 erwähnten Vorgänge (wie das Entgegenführen des Volks), wenn man auf diese zur Entscheidung der Frage überhaupt einen Werth legen will, sich denken lassen, wird bei *Eb.*[2] 396. 401 nachgewiesen; über die Stationen des Zuges bis dahin s. zu 16, 1 u. 17, 1, und die Wüste Sin zwischen Elim und dem Sinai (16, 1) würde bei dieser Annahme überhaupt und besonders nach dem Zusammenhang ihres Namens mit dem Namen Sinai noch erklärlicher werden als bei der gegentheiligen. Zwar beruft man sich von gegnerischer Seite darauf, dass schon *Jos.* ant. 2, 12, 1. 3, 5, 1 den Sinai als ὑψηλότατον τῶν ταύτῃ ὀρῶν bezeichne und doch der Serbâl viel niedriger sei als die Berge des Centralstocks. Seine Höhe beträgt nur 2052 m, dagegen die des Ǵ. Musa 2244 m, die des Ǵ. Katherin 2602 m, während die früher für den höchsten Berg der Sinaihalbinsel geltende Umm Schômar einige 100 Fuss niedriger ist als der Katharinenberg (*Palmer* S. 193, Auszug S. 8). Allein die absolute Höhe haben weder Josephus noch sonst jemand der Alten

gemessen: die Basis des Sinai, die Ebene er-Râḥa, liegt schon c. 5000 engl. Fuss, die des Serbâl nur etwa 2000 Fuss über dem Meer, so dass die relative Höhe des Serbâl, die hier allein in Betracht kommt, doch doppelt so gross ist, als die des Sinai (*Eb.*[2] 203). Gleichwohl steht dieser Ansicht entgegen, dass die Gegend, wo Israel damals lagerte, einmal (Ex 32, 12) *die Berge*, und sonst insgemein *die Wüste Sinai* heisst, was auf den W. Feirân oder dessen Seitenthäler nicht passen will, und dass wenigstens die Nu 10, 12. 11, 35. 12, 16 angegebenen Stationen von der Wüste Sinai bis in die Wüste Paran sich nicht wohl damit vereinigen lassen. Und wenn auch in der ältesten Mönchszeit der allgemeine Name Sinai auf den Serbâl als den hervorragendsten Berg der ganzen Gegend angewendet worden sein mag, so scheint Sinai doch niemals als besonderer Name an diesem Einzelberg gehaftet zu haben. — Von den östlicheren Bergen ist der südlichste, die Umm Schômar, als Gesetzgebungsberg bis jetzt nicht vorgeschlagen worden. Dagegen bezeichnet die Mönchstradition seit Justinian's Zeit (und nach einer Mittheilung von *Deutsch* in Quaterly Review 1869. II. S. 292 wohl auch die der Talmudisten, *Furrer*) als solchen einen Berg der Centralgruppe, den die Beduinen jetzt *G. Musa*, die Christen *Ḥoreb* (*Russg.* III. 41; *Döbel* Wand. II. 22f) oder *Sinai* nennen, nämlich in der Weise, dass sie seine höchste Höhe im Süden Sinai, seine nördliche, aber niedrigere Vorstufe Ḥoreb benamen (*Rob.* I. 155; *Olin* in ZDMG. II. 312); für die Richtigkeit dieser Tradition sind besonders lebhaft *Robinson* und *Tischendorf* eingetreten. Dieser Ǵ. Musa ist zwar nicht der einzige hervorragende, noch auch höchste Berg dieser Centralgruppe: westlich von ihm, getrennt durch W. el Leǵâ, erhebt sich der Ǵ. Ḥamr mit seinem südlichen Gipfel, dem Katharinenberg, der 2602 m, also 358 m höher als der Ǵ. Musa ist. Aber dieser Katharinenberg stellt sich von keiner Seite her als einzelner Berg dar, und nur Ǵ. Musa hat am Fusse seines Nord- und Südendes ausgedehntere Räumlichkeiten, in welchen eine grössere Volksmenge sich versammeln kann: es ist dies der Grund, warum in ihm der Gesetzgebungsberg gefunden wurde. Doch theilt sich nun die Menge der Anhänger dieser Tradition in 2 Theile, je nachdem sie die nördlich oder die südlich vom Ǵ. Musa gelegene Lokalität als Lagerplatz annehmen. „An der Nord- oder Nordwestseite des Ǵ. Musa ist nämlich die Ebene *er-Râḥa*, mit einem Flächenraum von einer englischen Quadratmeile, von Granitbergen eingeschlossen. Hart an ihrer Südseite erhebt sich wie eine Mauer in drohender Majestät der Berg (Ḥoreb) zu einer Höhe von 1200—1500 Fuss und ragt als kühne Felswand über sie herein. Man kann ganz nahe an den Fuss der Felswand herantreten. Diese Ebene (schon bei *Burckh.* Syr. 948f genannt) wird als der sinaitische Lagerort der Hebräer angesehen von *Robins.* I. 145ff, *Olin* 317ff, *Wellst.* Ar. II. 52, *Rödiger* zu Wellst. II. 91, *Tischend.* I. 234, *Winer* RW. II. 471", *Stanley, Buns., Dieterici, Palmer* 43. 89ff (ebenso in seinem Auszuge aus dem 5bändigen Sinai-Survey u. d. T. „Sinai" Lond. 1878, [2]1892), welcher letztere ihren Flächenraum sogar auf 2 Millionen Quadratmeter angibt S. 92. „Daran dachten auch bereits ältere Reisende wie *Breydenbach*, *R. v. Suchen* und *Helffrich*, ohne

indessen den Namen der Ebene zu nennen (Reyssbuch von 1584 S. 102a. 389a. 447b). Als Ort, wo Jahve herabstieg, gilt dann das nordwestliche Ende des Ḥoreb, die Felshöhe *Râs eṣ-Ṣafṣâfeh* (d. i. Weidengipfel; 1994 m), von der man die Ebene überschauen kann und die auch auf der Ebene gesehen wird.“ Die andere Oertlichkeit ist die Ebene *es-Sebâʿije* im Südosten des Ǵ. Musa (Sinai), „1400—1800 Fuss breit, 12000 Fuss lang, im Süden und Osten amphitheatralisch ansteigend. Aus ihr erhebt sich der Sinai, wie eine monolithische Granitwand in grossartigster Form senkrecht zu einer Höhe von 2000 Fuss“. Sie wird als der Ort, wohin Mose das Volk Gott entgegenführte, oder auch „als der sinaitische Lagerort selbst betrachtet von *de Laborde* comm. p. 109, *Strauss* Sin. 136f, *Ritter* XIV. 591ff, auch *Russeg.* III. 42f, der aber noch mehr hinzunimmt“, ferner von *Kn. Kur. Ke. Furrer* BL. V. 328f. Die Annahme übrigens (*Ritt. Kur.*), dass das Lager in er-Râḥa und der Ort, wohin Mose Israel Gott entgegenführte, es-Sebâʿije war, scheitert daran, dass der Weg von er-Râḥa (durch W. Schuʿaib und W. Sebâʿije) zu lang und zu schwierig ist, als dass ihn an einem Tag das Volk hin und zurück hätte machen können, und muss vielmehr dann mit *Kn. Ke* a. (die ohnedem schon Refidim in der Ebene er-Râḥa unterbringen) angenommen werden, dass die Wüste Sinai, in welcher das Volk sein Lager hatte, eben die Ebene Sebâʿije und was weiterhin südlich und östlich von ihr liegt gewesen sei. Gerade das Haupt des Berges (24, 17. 19, 11. 20. 20, 18. 34, 2) ist eben diese südliche Höhe des Ǵ. Musa, nicht der Râs Ṣafṣâfeh, und dieses Haupt kann nur von es-Sebâʿije, nicht von er-Râḥa aus geschaut werden. Für das ganze Volk freilich ist keine von beiden geräumig genug, nicht einmal zur Aufstellung desselben, geschweige denn zum Lager, aber derartige Ausdrücke dürfen überhaupt nur cum grano salis verstanden werden. Im Uebrigen eignete sich diese Gegend des mittleren Sinaigebirgsstocks viel besser als die Serbâl-Gegend zu einem langen (Nu 10, 11) Aufenthalt des Volks, weil sie überaus reich an Brunnen und Quellen (*Burckh.* Syr. 918. 927; *Tischend.* I. 244, *Wellst.* II. 88), an Pflanzenwuchs und Weiden (*Burckh.* 789. 801. 913. 916. 937. 939) ist. Die Ansicht von *Grätz* (Monatsschr. für Gesch. Judenth. 1878 p. 327ff), dass Sinai der Ǵ. ʿArâif, 32 Km. von ʿAin Gadis (Qadeš), nordwestlich von der Wüste Tîh sei, mag auf sich beruhen (ähnlich jetzt auch *Sayce* Imper. and Asiat. Quart. Stat. 1893, p. 149—158, der den Sinai auf der Grenze von Midian und Edom im Gebirge Seir in der Nähe von Qadeš Barneʿa u. Ain Qadîš finden will); als noch weiter östlich gelegen versuchte den Sinai *ChBeke* (discovery of Mount Sinai in Arabia and of Midian 1878) nachzuweisen, nämlich beim Berg Baghir oder Ǵebel en-nûr, der beim Eintritt in die ʿAraba oberhalb ʿAḳaba liegt (entsprechend dem, dass er, wie jetzt auch *Sayce*, zugleich den Durchzug der Israeliten nach dem Golfe von ʿAḳaba verlegt). Vgl. noch *Socin's* Art. Sinai in der Encyclop. Brit. 9 ed. XXII, p. 88sq. (betreffs der weiteren, vielfach wertlosen Literatur über den Sinai s. ZDPV. 4, 155. 6, 178f. 8, 326. 13, 280. 16, 150f). — V. 3. Hier angekommen (vgl. das 3, 12 gegebene Zeichen) steigt Mose hinauf *zu Gott* (LXX εἰς τὸ ὄρος τοῦ θεοῦ; s. *Kön.* Einl. 115)

auf den Berg, der längst als ein Gottesheiligthum galt (s. 3, 1), und empfängt hier die einleitende Willenserklärung Gottes über seine Absicht mit dem Volk V. 3—6. Von Gott, seinem erwählenden und bestimmenden Willen, muss die Anknüpfung des Verhältnisses ausgehen. Die folgenden Worte V. 3—6 (über welche s. *Ew.* Theol. A. N.B. I. 299ff, *Oehler* Theol. AT.[3] 282), der classische Ausspruch des AT. über Wesen und Ziel des theokratischen Bundes, sind wenigstens zu Anfang dichterisch gehoben; aus der rhythmischen Gliederung erklärt sich auch das sonst im Pent. nicht vorkommende בֵּית יַעֲקֹב (vgl. יעקב vom Volke, meist parallel zu ישׂראל, in den poetischen Abschnitten Nu 23f u. Dt 33). Trotzdem, dass schon hier יהוה eintritt (wofür aber die LXX ὁ θεός geben, wie V. 7f), dürften dieselben, wenigstens ihrer Grundlage nach, doch älter als J sein; sie dem R zuzuschreiben (*Wl.*) liegt kein Grund vor. — V. 4. Nicht willkührlich und zufällig ist Gottes Anerbieten, sondern geschichtlich vorbereitet und Fortsetzung der vom Volke bereits genug erfahrnen Macht und Gnade Gottes. אִתָּם] *ihr selbst* wie 20, 22. *und trug euch auf Adlersflügeln*] „geht auf das Kräftige und Rasche der Fortführung aus Aegypten und durch die Wüste, auch auf die liebreiche Fürsorge. Der Adler hegt und pflegt seine Jungen besonders sorgsam und trägt sie auch (*Boch.* hz. II. 762)". Ausgeführt ist dieses Bild Dt 32, 11. *und brachte euch* (heim) *zu mir*] sicher zu meinem Wohnsitz, meinem Heiligthum (*Kn. Ew.*), nicht: ich nahm euch in meine Obhut (*Ke.*). — V. 5. Das Neue, was auf Grund dieser bisherigen Erweisung und Erfahrung sich bilden soll, aber allerdings nur unter der Bedingung ihres fortwährenden Gehorsams gegen seinen Willen und der Erfüllung der zu übernehmenden Bundesverpflichtungen (24, 3ff): sie sollen ihm eine סְגֻלָּה werden aus allen Völkern heraus, ausgewählt aus und im Vorzug *vor* ihnen (מִן s. zu Gen 3, 14). סגלה] λαὸς περιούσιος LXX (lasen עם סגלה vgl. Dt 7, 6), ἐξαίρετον *Symm.*, peculium *Vulg.*, σφετέρισμα *Gr.Ven.*, Allod *Ew.* Theol. I. 300; ein altes, in Dt 7, 6. 14, 2. 26, 18 aus unserer Stelle (nicht umgekehrt, *Wl.*), ebenso Ps 135, 4. Mal 3, 17 wiederholtes Wort, das sich im Assyr. in der speciellen Bdtg. *Heerdenbesitz* findet (*PHaupt* in Hebraica III. 1887, S. 109), von einer verlornen Wurzel, die keinenfalls mit شغل (*Hitz.*), eher mit סגר (*Ges.*), vielleicht mit شكل (*Ew.*, vgl. شَكْل und شاكِلَة bei *Lane* p. 1586f) oder mit سَجْل *Antheil* (*Barth* etym. Stud. 64) zu combiniren ist; es bedeutet nicht *Eigenthum* überhaupt (wogegen schon פִּי לִי וגו׳ spricht), auch an sich nicht kostbares Eigenthum (*Ke. Oehl.*), sondern zunächst *eigenthümlich zugehöriges* Besitzthum, *Privateigenthum* im Gegensatz gegen das der Familie oder sonst einem grösseren Ganzen angehörige (wie auch peculium in der röm. Rechtssprache Bezeichnung für das Sondergut oder Sondervermögen eines übrigens von dem Hausherrn abhängigen Familienmitgliedes, insbes. eines Sohnes, war, vgl. *Rönsch* in ZWTh. XXVII. 390 Anm. 1); da man solches gern in Kleinodien oder auch nutzbar anlegte, so erklären sich leicht die jüngeren Bedeutungen von סְגֻלָּה (*Schatz*) Prd 2, 8. 1 Chr 29, 3 und von

סְגֻלָּה (*Güter sammeln*) im Neuhebr. (*Levy* NhWB. III 474). *denn mein ist die ganze Erde*] will nicht sagen: also kann ich frei mit den Völkern walten, das eine frei mir zueignen, das andere ungewählt lassen 33, 19 (*Kn. Ke.*), sondern: denn eigen wie alle andern Völker seid ihr mir schon vorher; das neue ist, dass ihr mir in ganz besonderem Sinne eigen, mir Gegenstand meines unmittelbarsten Anliegens werden sollt, also ein Particularismus, der der universalistischen Gottesidee keinen Abbruch thut (s. auch 4, 22). Uebrigens ist כי—הארץ in der überlieferten Lesung richtig zu V. 5 gezogen. Die Auffassung: denn mein ist zwar die ganze Erde, aber ihr sollt u. s. w. (*Ew.*) taugt nicht, weil in ממלכת כהנים der Begriff des Eigenthums nicht mehr enthalten ist. — V. 6 erklärt das Bild der סגלה. ואתם] *und ihr*, im Gegensatz gegen כל־העמים oder כל־הארץ, *sollt mir sein* oder vielmehr werden ממלכת, d. h. nicht ein Königthum — als abstr. pro concr. = königliche Leute — (LXX *Targ.* jer. I u. II, *Peš.*, noch *Ke.*), sondern *ein Königreich von Priestern*, d. h. ein von mir als König regiertes Gemeinwesen oder Reich von Priestern, ein Reich, dessen Bürger alle Priester sind (was im schärfsten Gegensatz gegen das ägyptische Kastenwesen steht, ohne dass diese Fassung dadurch bedingt zu sein braucht; *Dillm.* AtTh 112f vgl. 54), d. h. (in diesem Zusammenhange nicht: priesterliche Heilsvermittler für andere Völker, sondern) mir geweihte Diener, die nach meinem Namen sich nennen, bei mir Zutritt haben, mir fortwährend nahe sind, ganz meinem Dienste leben (Nu 16, 5. 18, 1ff), *und* noch kürzer aber im selben Sinn *ein heiliges Volk*, d. h. ein Volk, welches sämmtlich, nicht bloss in einzelnen seiner Glieder, in die göttliche Heiligkeit (s. zu 15, 11) aufgenommen sich so rein hält, wie es die Gemeinschaft mit dem Heiligen erheischt (Le 11, 44f. 20, 26. Dt 14, 1f. 21), und hinwiederum durch diese Gemeinschaft geschützt, unantastbar gemacht wird. Damit ist ein hohes und höchstes Ziel gesteckt, an dessen Erreichung die ganze Zukunft hindurch gearbeitet werden soll (vgl. NDJ. 629). Der Ausdruck ממלכת כהנים (der übrigens nicht in die Richterzeit weist, wie *Kön.* Einl. 205 meint) kommt im ganzen AT. nur hier vor, der andere גוי קדוש ist als עם ק׳ öfters, nam. Dt 7, 6. 14, 2. 21. 26, 19 vgl. 18 (NDJ. 605). Jes 62, 12 wieder aufgenommen und hat seine nächste Verwandtschaft in Stellen wie Le 19, 2. — V. 7f. Mose holt durch die Aeltesten (s. 3, 16) die Zustimmung des ganzen Volks ein und bringt sie an Gott zurück. וישם לפניהם] *und legte ihnen vor*, wie 21, 1. וַיָּשֶׂם] wie Gen 37, 14. Nu 13, 26. 22, 8. Jos 14, 7 bei E, darnach Dt 1, 22. 25; auch Jos 22, 32. Zu זקני העם gegen העם vgl. 12, 21 u. 27. — V. 9, in Gl. b in eine Wiederholung von V. 8^b auslaufend, ist ein nachgeholter Satz aus J, der auch 4, 1ff. 31. 14, 31 die Beglaubigung des Mose so nachdrücklich hervorhebt (wenn nicht einfach als irrthümliche Wiederholung aus V. 8 zu tilgen, *Str.*). Die demnächstige Erscheinung Gottes im *Wolkendickicht*, Wolkendunkel (V. 16), aus dem heraus er mit Mose reden wird, soll wesentlich auch den Zweck haben, den Mose als Offenbarungs- und Mittelsmann Gottes beim Volke zu beglaubigen, und zwar *für alle Zukunft* (denn es kommen Zeiten, da man an seine göttliche Sendung nicht mehr wird glauben wollen). בעבור] c. Impf.,

wie 9, 14. Gen 21, 30. 27, 4. 19. 31. 46, 34. — V. 10ff. Nach der Annahme des göttlichen Anerbietens durch das Volk soll sofort die Abschliessung des Bundes in Angriff genommen werden, indem zunächst, und zwar schon am 3. Tag, in einem feierlichen Act die Bundesgesetze bekannt gemacht werden. Zu jeder gottesdienstlichen Feier, zumal einer so einzigartigen, hat der Mensch vorher sich in die richtige Verfassung zu setzen, und so soll auch Mose die beiden Tage bis dahin benützen, „um die Israeliten zu *weihen,* d. i. religiös vorzubereiten, indem er z. B. sie sich des Beischlafs enthalten (V. 15) und reinigen sowie Kleider waschen lässt (s. zu Gen 35, 2). נכון] *bereit* wie V. 15. 34, 2. Jos 8, 4". Zu den 3 Tagen s. Gen (30, 36) 40, 12ff. 42, 17f. Ex 3, 18. 5, 3. 8, 23. 10, 22f. 15, 22 (vgl. 2, 2) bei E. — Mindestens in V. 11^{b} wird J zu Grund liegen (סִינַי, s. auch zu V. 16. 20). — V. 12f. In Vorbereitung der Feier soll Mose weiter auch das Volk (nach *Sam.* den Berg, wie V. 23) ringsum *abgrenzen* (durch Umhegung?) „und ihm bei Todesstrafe verbieten, (während der Gegenwart Gottes) den Berg zu besteigen und ihn *an seinem Ende* d. i. an seinen äussersten Theilen zu berühren (ähnlich wie den Arabern der heilige Bezirk, der um ein Grab abgesteckt war, als unnahbar galt, derart dass weder das Vieh darin weiden noch ein Wanderer zu Fuss oder auf einem Reitthier ihn betreten durfte, *Kay.-Marti* AtTh. 30). עלות] ohne ל, *Ew.* § 285, c; *Kuen.* ThT. XV. 215 meint, es müsse natürlich מֵעֲלוֹת gelesen werden. לא תגע בו] dieses בּוֹ geht auf הַנֹּגֵעַ בָּהָר; jeder der die Grenze missachtend den Berg doch berührt hat oder hinangestiegen ist, sei es Mensch oder Vieh, soll nicht verfolgt und auf dem Berg gegriffen, sondern aus der Ferne mit Steinen zu Tod geworfen oder erschossen werden. Das Unheilige darf dem Heiligen nicht nahen s. 3, 5. ירדה] für וְיָרְדָה *Ew* § 140, b; *Ges.* § 69 A. 5; das Niph. nur hier". במשך היבל] *wann man* (*Ew.* § 304, a) *das Widderhorn bläst* (מָשַׁךְ vom langgezogenen Tone des Hornes wie Jos 6, 5), d. h. wann das Lärmzeichen gegeben wird, *mögen sie auf den Berg hinaufsteigen!* יובל] ist nach dem Targ., welches קֶרֶן הַיּוֹבְלִים u. שׁוֹפְרוֹת הַיּוֹבְלִים Jos 6, 5 u. 4. 6. 8 durch קרן דיכרא u. שופרא דקרן דיכרא gibt und nach der Ueberlieferung der Rabb. *der Widder;* R. Aqiba hat (nach Rosch hasch. 26^{a}) in Arabien d. h. wohl von einem arab. Stamm oder Volk den Widder יובלא nennen hören (*Levy* NhWB. II, 216), und auch bei den Phöniken hatte nach der Marseiller Opfertafel Z. 7 ביבל אם בעז (*Ew.* Jahrb. I. 197; *Schröder* phön. Spr. 1869 S. 239) יבל wahrscheinlich dieselbe Bedeutung (s. auch *Ew.* Alt. ^{3} S. 495, *Stade* Morgenld. Forsch. 1875 S. 201), und alle sonst aufgestellten Bedeutungen des Worts (*Ges.* 561) fallen weg. Aus קֶרֶן יוֹבֵל oder שׁוֹפַר י׳ abgekürzt, bedeutet dann יובל selbst weiterhin das Widderhorn oder Blashorn, buccina *Vulg.,* صُوْر *Peš.* Ueber das Hornblasen als Lärmzeichen s. Nu 10, 5 f. Im Verlauf wird nun aber von einem Blasen des Jobel nichts mehr gemeldet, sondern nur von einem קוֹל שׁוֹפָר V. 16. 19, der jedoch von jenem verschieden erscheint. Deshalb ist auch die Bestimmung dieses Hornblasens nicht mit Sicherheit festzustellen: entweder ist es das Zeichen zum Beginne der Feierlichkeit (*Vulg. Luth. Ew. Kur.*), und wäre dann die

Meinung, dass (nach E) zwar für die Vorbereitungszeit das Berühren auch nur der äussersten Theile des Berges streng untersagt war, aber am 3. Tage nach der Eröffnung des Actes das Volk über die Grenze hinaus den Berg etwas hinan (nicht ganz hinauf) Gott entgegengeführt werden sollte (V. 17); oder ist es das Zeichen des Beschlusses der Feierlichkeit und des Aufbruchs (LXX *Kn. Ke.*), das aber nur darum nachher nicht wirklich gegeben wurde, weil das Volk selbst (20, 19 ff) vor Furcht und Angst auf alles Weitere verzichtete und so der Gang der Dinge ein anderer wurde. Die erstere Auffassung ist die wahrscheinlichere, s. zu V. 16 f. Auf keinen Fall können חֲמֻשִׁים die Aeltesten oder Delegirten des Volks (*Ros. Gerl. Ke.*) sein, sondern nur das Volk (im Gegensatz gegen Mose), das allein vorher genannt ist; *Kuen.* ThT. XV. 215 meint, mit חמשה seien „Aaron und die Priester" (V. 22. 24, s. d.) gemeint. — V. 14 f. Mose kommt vom Berg herab und weiht das Volk, heisst sie sich bereit halten *auf* 3 *Tage*, d. h. bis zum 3. Tag (V. 11), untersagt namentlich den Beischlaf, als welcher verunreinigt Le 15, 18 (wie bei den Arabern, die die Pilgerreise nach Mekka unternehmen, die Enthaltung vom Beischlaf als nothwendig für die Zeit der heiligen Feier gilt, *Kay.-Marti* AtTh. 31). Die Ausführung des Gebots der Abgrenzung ist nicht ausdrücklich berichtet, was wegen V. 21 ff zu bemerken ist. — V. 16. Am 3. Tag, als der Morgen kam (10, 13 bei J) gab es Stimmen d. i. Donner (9, 23 ff bei J), Blitze und schweres (= massenhaftes, wie 8, 20. 10, 14. Gen 50, 9. Nu 20, 20 bei J, vgl. NDJ. 625) d. i. dichtes Gewölk auf dem Berg und gewaltigen Hörnerklang (V. 19. 20, 18), so dass das ganze Volk im Lager darob erbebte. Denn im Gewölk will Jahve herunterkommen, wie er V. 11 angekündigt hat. Theils wegen dieser Rückbeziehung auf V. 11, theils wegen der charakteristischen Ausdrücke muss dieser V. (mit oder ohne die Zeitbestimmung) aus J genommen sein, wozu dann V. 19a. 20 die Fortsetzung kommt. In E stand wohl hier etwas über das Ertönen des Jobel, was R in Anbetracht des קול שופר des J weglassen zu dürfen glaubte. Dieser קול שופר (nach J) soll gewiss nicht von Menschen hervorgebracht, sondern ein mit der Theophanie in Zusammenhang stehender, aber vom Donner (קוֹלוֹת) unterscheidbarer, dem Hörnerklang ähnlicher Ton sein. „Wie er z. B. auf der Bundeslade unter Lärm und Hörnerklang in Jerusalem einzieht (2 Sa 6, 15. Ps 47, 6), so erscheint er auf dem Sinai, begleitet von Engeln (LXX zu Dt 33, 2). Aehnlich die Vorstellung, dass den Messias bei seiner Parusie Engel begleiten und einer in die Posaune stösst Mt 16, 27. 25, 31. 1 Th 3, 13. 4, 16". Apk 8, 8 ff. Weder an das im Lauf der Jahre von Umm Schômar her hörbare kanonenschussartige Gedonner, hervorgebracht durch stürzende Felsenmassen (*Burckh.* Syr. 935; *Palmer* 194), noch an das glockenartige Getöne in dem (viel weiter entfernten) G. Nâqûs (*Wellst.* II. 22 ff; *Eb.* 2 385), als an eine natürliche Unterlage jener Vorstellung, kann hier gedacht werden, eher an die eigenthümlichen Phänomene bei den erhaben furchtbaren Gewittern in jenen Gegenden („Wir lauschten auf die Posaunenstösse des Donners, die in wahrhaft ohrenbetäubender Stärke unmittelbar den Blitzen folgten, von dem Echo an den nackten Höhen

dieser Felsenlandschaft vervielfältigt wurden und entweder immer leiser werdend ausklangen oder wie das von langen Pausen unterbrochene Fortissimo eines wahnsinnigen Kapellmeisters kamen und gingen. Noch bemerkenswerther erschien uns das Licht der Blitze. Es war, als fielen Feuermassen auf die Bergspitzen nieder." *Eb.*[2] 444 f). — V. 17. Mose führte (auf das gegebene Jobelzeichen?) das Volk aus dem Lager näher herzu, seinem herabkommenden Herrn entgegen (Am 4, 12), und sie stellten sich am Fusse des Berges auf, also doch wohl ausserhalb der bisherigen Umgrenzung, s. zu V. 13. — V. 18. Der Sinai aber rauchte (von Wolkendampf, z. B. *Ebers* [2] 202. 445), so dass von ihm ein Rauch wie vom Schmelzofen (9, 8. Gen 19, 28) aufstieg, weil Jahve im Feuer d. i. im Gewitter (Ps 18, 9. Jes 30, 27 f) auf ihn herabfuhr (vgl. auch Gen 15, 17). So lautet die Beschreibung des E, gegenüber der des J V. 16 [doch finden sich nach NDJ. 624 auch in V. 18 Bestandtheile von J]. עָשַׁן für עָשָׁן *Ges.* § 93, 2, A. 2, *Ew.* § 213, b. כִּי־פָּנֵי אֲשֶׁר] nur hier und Jer 44, 23. *und der ganze Berg erzitterte*] so der text. receptus, schon im *Sam.*, aber LXX und hbr. Mss. geben הָעָם für הָהָר, was allein richtig ist, da חָרַד sonst nie von leblosen Dingen gebraucht wird. Die Lesart הוּחַר scheint erst von den Textbearbeitern, mit Rücksicht auf V. 16, hergestellt; in Wahrheit aber liegt in dieser Wiederholung des ויחרד וגו׳ ein Beweis mehr für die verschiedene Abkunft der beiden Verse. — V. 19. Gl. a wohl nach J: und die Stimme des Horns (der Posaune) wurde immer stärker, vgl. V. 16; חָזַק ist Partic., und zur Wendung vgl. 2 Sa 3, 1 (Gen 26, 13. 8, 3. 5. 12, 9) u. *Ges.* § 113, 3 A. 2. Gl. b jedenfalls nach E: *Mose redete* d. i. loquebatur; was? mit wem? ist nicht gesagt, doch wohl mit Gott (führte für das Volk das Wort und fragte den Herrn nach seinen Befehlen, *Kn.*); *und Gott antwortete ihm* (respondebat) *mit Stimme* d. i. laut, vielleicht mit Donnerstimme. Hier ist der Bericht des E zu Ende und schliesst sich 20, 1 an. Nach ihm war Mose unten, als Gott dem Volk das Zehnwort verkündigte. — V. 20—25 nach J. V. 20 angeschlossen an V. 19[a] u. V. 16: *da fuhr Jahve herunter* (nach E V. 18 u. 19[b] ist er schon unten) auf den Sinai, aber nur auf seine *Spitze* (wie 34, 2 bei J u. 24, 17 bei P) und rief den Mose zu sich hinauf auf diese Spitze. — V. 21 f. Hier oben heisst er den Mose wieder heruntergehen und das Volk ernstlich ermahnen (eig. *betheuern* Gen 43, 3), *dass sie nicht einreissen zu Jahve*, d. h. „nicht die Schranken durchbrechend in die Nähe Jahve's vordringen, um da zu sehen, und (dass nicht) viele von ihnen (מִמֶּנּוּ bez. auf הָעָם) fallen d. i. eine Menge untergehe. Denn das Anschauen Gottes ist dem Unheiligen verderblich (Gen 16, 13)". Und selbst *die Priester*, deren Amt es ja ist, Gott zu nahen (s. zu V. 6; auch Le 21, 21. Nu 16, 5. Jer 30, 21. Ez 44, 13 u. s.), obgleich sie in diesem Fall nicht in die nächste Nähe zugelassen werden V. 24[b] (doch s. d.), *sollen sich heiligen*, rein halten und wohl vorbereiten (V. 10. Le 10, 9), damit *Jahve nicht unter ihnen einbreche*, gegen sie losbreche (2 Sa 6, 8), Verderben unter ihnen anrichte. Die Unheiligkeit des Volks gegenüber von dem unnahbaren Heiligen findet also bei diesem Vrf. einen viel stärkeren Ausdruck als bei E (V. 13[b].

17). Eigenthümlich ist, dass dieser Vrf. *Priester* schon hier vor der Gesetzgebung voraussetzt (anders E in 24, 5; bei P kommt das Priesterthum erst seit Le 8, das Levitenthum seit Nu 8), ähnlich wie den Jahvenamen, Unterscheidung von rein und unrein (Gen 2 ff. 7), „und zwar scheint aus 4, 14 u. 24, 1. 9 hervorzugehen, dass für ihn damals schon die Leviten die priesterlichen Personen waren". — V. 23. „Mose erinnert, das Volk könne den Berg nicht besteigen, da Jahve es verwarnt und ihm geboten habe, den Berg zu begrenzen (V. 12) und zu weihen d. h. durch Umhegung zu einem hl., unzugänglichen Ort zu machen". Der V. hat deutlich Rückbeziehung auf V. 12, und es ist nur zweierlei möglich: entweder hat J die Bestimmungen von V. 12 auch schon erzählt, und gibt ihnen hier nur eine von V. 13. 17 verschiedene Tragweite, dann kann V. 23 aus J genommen sein, oder aber hat J vorher nichts dem V. 12 Ähnliches berichtet, dann ist V. 23 und der Anfang von V. 24 bis רֵד ein von R zur Ausgleichung der Berichte des E und J gemachter Zusatz. הַעֵדֹתָה] für הֲעִידֹתָ *Ew.* § 199, a; *Ges.* § 72 A. b. — V. 24. „Jahve bleibt jedoch dabei, dass Mose hinabsteige und das Volk verwarne, dann aber mit Aaron zusammen heraufkomme, während das Volk und die Priester unten bleiben sollen (V. 22)" (dagegen würde hier berichtet sein, dass auch die Priester mit hinaufstiegen, wenn man mit *Kuenen* ThT. XV. 177, der dadurch eine Einigung mit V. 22 herstellen will, annimmt, es müsse der Athnach *nach* וְהַכֹּהֲנִים gesetzt werden). Dieses hier verlangte Hinaufsteigen Mose's und Aaron's ist nicht dasselbe mit dem 24, 1 verlangten (*Kn.*), auch nicht mit dem 20, 21 berichteten (*Ke. Wl.*), da 24, 1 ausser Mose und Aaron noch andere Hinaufsteigende und 20, 21 nur Mose (ohne Aaron) erwähnt und 20, 21 ff überhaupt nicht dem J angehört, sondern gemeint ist ein Hinaufsteigen noch vor der Promulgirung des Dekalogs, dessen wirkliche Ausführung aber nachher nicht ausdrücklich gemeldet wird, weil R mit 20, 1 wieder in den Bericht von E einlenkt. Nach E steht während der Promulgirung Mose beim Volk, das er Gott entgegengeführt hat (V. 17—19), nach J steht das Volk und die Priester unten, Mose aber und Aaron oben (dass gerade auf dem ראש ההר, ist hier nicht gesagt). Die Vermuthung (die man auf Dt 5, 5 gegen Dt 5, 4. 19. 4, 12. 36 gründen könnte), dass nach J Gott gar nicht unmittelbar zum Volk geredet, sondern durch Mose ihm das Zehnwort habe verkündigen lassen, kann man in Anbetracht von Cap. 24 und 20, 18 ff nicht festhalten. — V. 25. Mose stieg hinab und *sagte zu ihnen*, näml. was Jahve V. 21 ff befohlen. Der Bericht ist abgebrochen (s. Gen 4, 8); aus V. 24 ist aber deutlich genug, was hier zu suppliren ist. — Cap. 20, 1 fährt, wie schon אֱלֹהִים lehrt, E fort. *alle diese Worte*] näml. die V. 2—17 folgenden. Da weder אל־העם noch אל־משה dabei steht, so kann man aus diesem Vers nicht ersehen, zu wem Gott sprach, aber aus 20, 19 wird deutlich, dass sie auf eine dem ganzen Volk vernehmliche Weise gesprochen sein sollen.

2. Das Zehnwort Cap. 20, 2—17.

1. Die folgenden Worte, nach V. 1. 19. Dt 4, 12 f. 5, 4. 19 von Gott selbst zu dem Volke vernehmlich geredet, nach 31, 18. 32, 16. 34, 1. 28. Dt 4, 13. 5, 19. 9, 10. 10, 1—4 einst mit Gottes Finger auf 2 Steintafeln geschrieben, galten im Unterschied von allen anderen Gesetzen dem Volk als unmittelbar göttliche Offenbarung, als göttlich und heilig im höchsten Sinne des Wortes. Sie werden im Pent. zweimal mitgetheilt, hier V. 2—17 und Dt 5, 6—18, aber merkwürdigerweise nicht in genau übereinstimmendem Wortlaut [vgl. *Delitzsch* „der Dekalog in Ex. u. Dt.“ ZKW. III, 281 ff, sowie *Kön.* Einl. S. 57 f u. insbes. S. 76 A. 2 über das Fortschreiten zu Vergeistigung des Sittengesetzes in dem Dt.-Texte]. Da die meisten Abweichungen des Dt theils als blosse Rückweisungen (wie Dt 5, 12^{b}. 15^{b} u. 16^{a} β), theils aus dem rednerischen und wortreichen Stil dieses Buchs (wie V. 14 וּשׁוֹרְךָ וחמרך וכל, 18 שׁדהוּ, 9. 17 f die rednerisch eingefügten וְ, 18 Abwechslung zwischen חמד und התאוה), theils aus seiner jüngeren Zeit (16 לְמַעַן יַאֲרִכוּן יָמֶיךָ), theils aus seiner beständigen Rücksichtnahme auf die Gedrückten (V. 14 a. E.) und seiner immer und überall wiederkehrenden Motivirung der Gesetze mit der Erinnerung an die Erlösung aus Aegypten (V. 15), theils aus anderen Gründen (V. 12 שָׁמוֹר statt זָכוֹר, weil זכר V. 15 verwendet werden sollte) sich erklären, anderes (wie V. 18 die Versetzung von אשׁת und בּית רעך) aus inneren Gründen sich als nicht ursprünglich erweist, und höchstens V. 17 שָׁוְא (statt שֶׁקֶר) und V. 8 das Fehlen des וְ vor פָּל־תַּמוּנָה ursprünglich sein kann aber nicht muss, so ist insoweit allerdings wohl gerechtfertigt (gegen *Wl.* Comp.^{2} 91) das gewöhnliche Urtheil, dass im Ex. ein verhältnissmässig ursprünglicherer Text vorliege [wogegen *Steinthal* in Zeitschr. für Völkerpsychologie XX. S. 84 ff wieder zu beweisen sucht, dass der Dt.-Text ursprünglicher sei als der Ex.-Text]. Aber dieser Exodus-Text selbst ist darum noch nicht genau der ursprüngliche, auch nicht etwa die genaue Abschrift des Textes von E oder J, sondern gemischt. Zunächst מִבֵּית עֲבָדִים V. 2, an sich nicht nothwendig, scheint auf J (13, 3. 14) zurückzugehen und muss nicht aus dem Dt. (*Wl.*) hereingekommen sein, wo es allerdings noch viel häufiger ist. Sodann V. 9—11 weist nicht bloss im Inhalt (der Begründung des Sabbaths mit der Ruhe nach der Schöpfung), sondern auch durch den Ausdruck עשׂה מלאכה 9 f entschieden auf P hin [so auch *Kuenen* Einl. 318, wogegen *Del.* a. a. O. 293 dies bestreitet, weil der Ausdruck auch Dt 16, 8 vorkommt], und zwar wird P, da er ja 31, 18. 34, 29 ff (vgl. 25, 16. 21. 40, 20) von den Zeugniss-Tafeln spricht, an irgend einer, uns nicht erhaltenen Stelle seines Buches den Dekalog mitgetheilt haben. Zwar könnte man vermuthen, dass auch andere alte Schriftsteller (oder gar E oder J) diese Motivirung des Sabbaths schon gehabt haben (*Kn.*; [NDJ. 267 wird mit *Del.* 292 f aus der Verschiedenheit des Ausdrucks, וישׁבת Gen 2, 2 aber וינח Ex 20, 11, der Schluss gezogen, dass die Motivirung hier auf eine ältere, erst später in P aufgezeichnete Ueberlieferung über Gottes Ruhen am 7. Tage zurückgeht]), aber einen Beweis dafür haben wir nicht, und

der Deuteronomiker wenigstens scheint sie in den Quellen, an die er sich anschliesst, nicht schon vorgefunden zu haben, sonst würde er sie nicht weggelassen oder durch eine andere ersetzt haben (*Wl.*) [NDJ. 267; nach *Del.* 291f hätte der Deuteronomiker, der überhaupt in der Wiederholung des Sabbathgebotes ungebundene Freiheit walten lasse, die *Begründung* aus dem Heptaëmeron vorgefunden, aber beiseite gelassen, und dafür angegeben, was zur *Beobachtung* (לעשות V. 15) des Sabbaths verpflichte, um dadurch zugleich seinem Volke die Pflicht der Menschlichkeit gegen die dienende Klasse ans Herz zu legen]. Endlich בִּשְׁעָרֶיךָ V. 10, an sich auffallend (vgl. dagegen die V. 12 gemachte Voraussetzung) und sonst ein charakteristischer Ausdruck des Dt., scheint allerdings aus dem Dt. hereingekommen zu sein (*Wl.*), aber dann schwerlich durch R, sondern durch jüngere Hand, vielleicht für בְּתוֹכֶךָ, was die LXX (freilich auch Dt 5, 14) geben [nach *Del.* a. a. O. 295 könnte die Bezeichnung des Fremdlings mit אשר בשעריך ursprünglich sein, weil auch das 10. Gebot Häuserbesitz voraussetzt, womit jedoch die Wahl dieses für das Dt. charakteristischen Ausdrucks nicht erklärt ist]; dagegen liegt über V. 6 ähnlich zu urtheilen (*Wl.*) kein Grund vor, da einerseits Dt 7, 9 (s. dagegen Ex 34, 7) diese Stelle schon commentirt, andererseits אֹהֲבַי durch das gegenüberstehende שֹׂנְאַי V. 5 gefordert ist. Als eine diplomatisch genaue Abschrift von den Tafeln kann also weder der Text des Ex. noch der des Dt. angesehen werden. Ja er scheint überhaupt nicht unmittelbar auf die Tafeln, sondern auf anderweitige alte Aufzeichnungen, deren gewiss mehr als eine im Umlauf waren, zurückzugehen. Die ältesten Gesetze (z. B. Ex 20ff. Le 19), soweit sie noch in ihrer ursprünglichen Form erhalten sind, zeigen möglichst kurze, knappe Fassung; V. 13—16 haben wirklich noch solche; auch die Steinschrift (vgl. Jes 8, 1. Hab 2, 2. 4) erheischte das. Nun finden sich aber V. 2—12. 17 den Geboten auch Erläuterungen und Motive beigegeben; gerade in diesen Beigaben zeigen sich die meisten Differenzen zwischen den beiden vorliegenden Recensionen, und der Vergleich von 20, 11 und Dt 5, 15 hat ergeben, dass wenigstens dieser Zusatz kein allgemein recipirter war; in V. 10 ist schon die Ansässigkeit des Volkes vorausgesetzt; auch würden die beiden Hälften des Zehnworts an Umfang sehr ungleich gewesen sein, wenn alle diese Beigaben schon ursprünglich dazu gehört hätten (*Ew.* Gesch. II. 225). Zieht man diese Beigaben ab, so bleiben 10 Worte in kürzester Fassung und möglichst ähnlichen Umfangs (s. z. B. *Kittel* Gesch. I. 221), welche auf Steintafeln geschrieben sich vorzustellen keine Schwierigkeit macht (vgl. den Nachweis dieser Möglichkeit bei *Del.* a. a. O. 296ff, gegen *Wl.* Gesch. I. 408 [dagg. nicht mehr in Proll.[4]] und *Reuss* la Bible I. Introd.). „Die Ansicht, beide Tafeln seien nicht bloss auf der vorderen, sondern auch auf der hinteren Seite beschrieben gewesen (32, 15), mag durch die Vermehrung des Textes mit diesen Beigaben veranlasst sein". Andererseits enthalten diese Beigaben (s. zu V. 4—6. 7. 9. 12. 17) innere Zeichen höchsten Alters und sind auch durch die übereinstimmende Wiedergabe in den beiden Abschriften des Ex. und Dt. als altes Gut bezeugt [vgl. noch die äusseren Zeugnisse für das hohe Alter der Gesetze

Ex 20—23 innerhalb des A. T. bei *Del.* a. a. O. 289 f]. Man hat deshalb anzunehmen, dass sie oder wenigstens ein guter Theil davon schon in ältester Zeit theils im mündlichen Vortrag bei dem Unterricht des Volks, theils in den Abschriften des Zehnworts, deren manche vorhanden gewesen sein müssen, mit dem eigentlichen Zehnwort verbunden waren. Und von daher haben dann auch die verschiedenen Erzähler sie in ihre Werke aufgenommen. — S. dagegen unten S. 226.

2. Dass die damals geredeten Worte gerade 10 seien, wird zwar hier nicht gesagt, wohl aber Dt 4, 13 vgl. mit 5, 19. 10, 4 (s. auch zu Ex 34, 28), und da die Zusammenordnung der Gesetze nach Pentaden und Dekaden sonst für die älteste Zeit sich genugsam nachweisen lässt, so ist auch für diese erste und wichtigste Gesetzesreihe daran nicht zu zweifeln. Wie nun aber die 10 Worte zu zählen d. h. wie der Dekalog einzutheilen sei, ist weder hier noch sonst wo in der Bibel ausdrücklich angegeben, und der seit lange darüber geführte Streit zeigt, dass die Entscheidung dieser Frage auf Grund der vorliegenden Textgestalt keineswegs so ganz einfach ist. Es beziehen sich hierauf aus neuerer Zeit mehr oder weniger folgende Schriften und Abhandlungen: *Sonntag* StKr. 1836/7; *Züllig* ebenda 1837; *Geffken* über die verschiedene Eintheilung des Dek. 1838; *Bertheau* die 7 Gruppen mos. Ges. 1840 S. 7—16; *EMeier* ursp. Form des Dekal. 1846; *Kurtz* Gesch. des A. B. II. 283 ff u. in der kirchl. Zeitschr. von Klief. u. Mejer 1858 H. 4—6; *Oehler* PrRE.[1] III. 319 ff u. in Theol. AT.[3] 298 ff; *Ew.* Gesch.[3] II. 224 ff; *Otto* dekal. Unters. 1857; *Wittkopf* in LZ. 1856; *FWSchultz* ebenda 1858 u. im Komment. zu Dt 5, 6 ff; *Hengstenberg* ev. KZ. 1857 S. 717—749; *Engelhardt* in der Erlanger Zeitschr. für Protest. 1858 Nov.; *Heilbut* (jüdisch) über die urspr. u. richt. Eintheilung des Dek. 1874; *Zezschwitz* Katechetik 1872 II, 1 S. 239 ff; *Steinmeyer* der Dekalog als katechet. Lehrstoff 1875 S. 59 ff; *PGDatema* de Dekalog, Utrecht 1876; *Lemme* die religionsgeschichtl. Bedeutung des Dek. 1880; *Delitzsch* Art. Dekalog in PrRE.[2] III, 535/7 u. „der Dekalog in Ex. u. Dt." in ZKW. III (1882), S. 281—299; *FAFPhilippi* zur Einteilung des Dekalogs in ZKW. II (1881), S. 449—468; *HGHoelemann* der Dekalog u. die Ordnung der Gebote (in „Letzte Bibelstudien", 1885); *FWChambers* divisions of the decalogue in Old Test. Stud. 1885 und the sanction of the dec. in Biblia Sacra 1885; *ONaumann* der Dekalog u. das sinaitische Bundesbuch in ZKW. 1888, S. 551—571; *Briggs* the higher Criticism of the Hexateuch 1893, App. III, S. 181—187 „the Genesis of the Ten Words"; *OMeisner* der Dekalog. I: der Dek. im Hexateuch (Leipziger Doctordissertation) Halle 1893, 35 SS. Abgesehen von der sehr willkührlichen, weil auf Correctur des gegebenen Textes beruhenden *EMeier's*, sind es hauptsächlich dreierlei Eintheilungen, die aufgestellt wurden. a) „Die am frühesten bezeugte ist die des *Philo* (quis rer. div. haer. § 35 p. 496 f M. und de decal. § 12 p. 188 f M.), welcher eintheilt 1) fremde Götter, 2) Bilder, 3) Name Gottes, 4) Sabbath, 5) Eltern, 6) Ehebruch, 7) Mord, 8) Diebstahl, 9) falsch Zeugniss, 10) Begierde. Mit ihm stimmt *Jos.* ant. 3, 5, 5, nur dass er gemäss dem hbr. Text den Ehebruch hinter den Mord stellt, während Philo den LXX folgt. Ihnen folgen *Gregor.*

Naz. carm. I, 1 nr. 15 (opp. II p. 263 Cail.), *Sulpicius Severus* hist. sacr. 1, 17 und der *Ambrosiaster* ad Ephes. 6, 2. Ebenso sind ihnen beizuordnen die Synopsis S.S. in *Athanasii* opp. II p. 64 Col (1. Gebot: *ἐγώ εἰμι κύριος ὁ θεός σου*, 2: *οὐ ποιήσεις σεαυτῷ εἴδωλον*), ferner *Cassianus* collat. 8, 23 (ebenso), endlich *Zonaras* annal. 1, 16 (1: *ἕνα θεὸν εἶναι καὶ τοῦτον μόνον σέβεσθαι δεῖν*, 2: *μηδενὸς εἰκόνα ζῴου ποιεῖν μηδὲ προσκυνεῖν*). Bei den Geboten 3—10 folgen die 3 zuletzt genannten Zeugen dem Josephus, nur dass Cassian aus Versehen das Sabbathgebot weglässt. Alle bisher Genannten stimmen darin zusammen, dass sie V. 2—6 oder V. 3—6 zu zwei Geboten trennen. Dasselbe thun *Orig.* hom. 8 ad Exod., *Hieron.* ad Eph. 6, 2 und der Anonymus in *Chrysost.* opp. Montf. VI p. 877 hom. 33 ad Matth., ohne sich über die folgenden Gebote auszusprechen. Gleicherweise stimmen obige Genannten darin zusammen, dass sie V. 17 als ein einziges Gebot nehmen. Dasselbe thun *Theophil.* ad Autol. 2, 50. *Clem. Al.* strom. VI p. 687 Col. und *Tertull.* adv. Marc. 2, 17 u. adv. Jud. 2, auch wohl schon Paulus Rö 13, 9. Diese vielbezeugte philonisch-josephische und altkirchliche Eintheilung wurde von *Calvin* gebilligt und ist bei den Reformirten und Socinianern, auch den griechischen Katholiken der neuern Zeit angenommen. Sie wurde vertheidigt von *Züll.*, *Geff.*, *Berth.*", *Ew. Oehl. HSchultz* (AtTh.[5] 345), *Ke. Datema.* „Von den älteren Vertheidigern vgl. *GJVoss.* theses theol. p. 338 ff". b) Solche, welche V. 3—6 zu einem Gebot vereinigten, kennt bereits *Orig.*, ohne sie zu nennen (nonnulli putant esse unum mandatum). *Clem. Al.* strom. VI p. 682. 687 f scheint zwar so zu thun, nennt aber im Widerspruch damit das Elterngebot das fünfte, und aus *Tertull.* de pudic. 5 kann gar nichts geschlossen werden, da er dort keine eigentliche Aufzählung der Gebote gibt. Der erste sichere Vertreter (da das fälschlich dem *Hieron.* beigelegte breviar. ad Ps. 32, 2, das mit Augustin übereinstimmt, doch wohl jünger ist; vgl. PrRE.[2] XII. 330) dieser Eintheilung ist, neben dem cod. Alex. (vgl. *Nestle* ThStW. 1886, S. 319 f), „*Augustin.* quae. 71 ad Exod. u. epist. 119, welcher V. 2—6 zu einem Gebot zusammenfasst, und (nach Dt 5, 18) im 9. Gebot die Begierde nach des Nächsten Weib, im 10. die nach des Nächsten Haus und übrigem Eigenthum verboten sein lässt. Ihm folgen die lat. Kirchenlehrer des MA. (*Voss* thes. theol. p. 354; *Augusti* Denkwürd. VI. 405) und in neuerer Zeit *Sonntag*", *Kurtz.* „Auch der Jakobit Gregorius Abulfarag bar Hebraei, † 1286 (s. *Abulpharag.* hist. or. p. 29 f) verbindet V. 2—6 zu einem Gebot und trennt V. 17 zu zweien. Augustin's Eintheilung ist, jedoch mit Umstellung des 9. und 10. Gebots (also nach dem Text des Exodus) von den römischen Katholiken so wie von Luther und den Lutheranern angenommen", neuerdings vertheidigt von *Otto*, *Steinm.* u. *FAFPhilippi* (nach welchem das 9. Gebot die bösen Gelüste, das 10. die ihnen zu Grunde liegende Erbsünde verurtheilen soll, weil Dt 5, 18 — aber nicht Ex 20, 16 f! — חמד mit התאוה wechselt), in gewissem Sinn auch von *Zezsch.* „Ueber die dekalogischen Differenzen der Lutheraner und Reformirten s. *Walch* Einl. in die Rel. Streit. ausser der ev. luth. K. III. 405 ff, *Baumgarten*

Unters. theol. Streitigk. III, 2 S. 230ff. Von den Folgen dieser Differenzen im kirchlichen Leben handelt gut *Geff.* S. 30ff.“ c) Eine 3., neuerdings von *Kn. Engelh. Heilb.*, *Kuenen* Godsd. I. 283f. *Köhl.* Gesch. I. 268 wieder in Schutz genommene Eintheilung, die sich im cod. Vatic. und im cod. Ambros. zu Dt. findet, nimmt V. 2 als 1., V. 3—6 als 2. und V. 17 als 10. Gebot. „Sie wird zuerst erwähnt von *Julianus* apost. in Cyrilli Alex. c. Julian. lib. V init. p. 152 Spanh., dann wieder von *Syncellus* I. 246f (Bonn.) und Cedrenus I. 132f. Auch *Hieron.* ad Hos. 10, 10 hält sie für möglich, indem er die Sätze: ego dominus deus tuus, und: non erunt tibi dii alii absque me als duo decalogi praecepta bezeichnet. Sie findet sich bei den Juden in T. Makkoth 24ª, in der *Mechilta* zu Ex 20, 17 (ed. Friedmann 1870, fol. 70ᵇ) und Pesiqta rabbati (ed. Friedmann 1880, fol. 106ᵇ), im *Targ.* jer. I zu Ex. u. Dt., in einem *Midraš* des 10. Jahrh. bei *Jellinek* bet ha-Midr. I. 69ff (wogegen R. Ismael V. 3 zum 1. Gebot rechnet, s. Siphre zu Nu 15, 31, ed. Friedmann 1864, fol. 33ª); sie wird von den Rabb. des MA., z. B. *IEs.*, *Maim.*, *Nachm.*, *Abarb.*, *Kosri* I. 89 u. a. gebilligt, und ist auch bei den heutigen Juden angenommen (*Sonntag* StKr. 1836 S. 68)“. Ganz ausser Betracht kommt die Zählung des Hesychius (ad Lev. VII), der das Sabbathgebot auslässt und dann aus den 2 ersten Geboten 3 macht (1. V. 2, 2. V. 3, 3. V. 4—6). — Die Frage, welcher dieser Eintheilungen der Vorzug zu geben sei, kann durch Berufung auf die Paraschen, Verse und Accente des text. rec. nicht entschieden werden, weil in diesen vielmehr ganz dasselbe Gewirre von Meinungen sich wiederspiegelt. Anlangend die Paraschen, so ist die älteste Abtheilung des dekalogischen Textes die in 9—10 שְׁטִין *Reihen* oder Stichen, weiterhin Paraschen genannt. Im Dt. ist die Theilung in 10 Paraschen unbestritten und gelten sämmtliche 10 als סְתוּמוֹת; dagegen in Ex. fehlt die Theilung von V. 17 in 2 סְתוּמוֹת „in der Mehrzahl der Handschriften (*Kennic.* ad Ex 20, 17 und Dt 5, 18, auch in der diss. gen. p. 59) und in manchen guten Ausgaben (Bibl. rabb. von *Bomb.* u. von *Buxt.*, Polygl. von *Bertram*, Ausg. von *Manasse ben Israel*); auch rechnen die Punktatoren V. 17 nur als einen Vers“, sofern er nicht zweierlei Accentuation hat, so dass also im Ex. die Theilung zwischen 10 und 9 Paraschen schwankt (wovon eine, die nach V. 8, als פְּתוּחָה gilt; über deren Bedeutung s. *Geiger* wiss. Zeitsch. jüd. Theol. III. 1837. S. 465ff), und die 10. vielmehr erst aus dem Dt hereingebracht scheint. Vermuthlich sollte diese Schreibung in Reihen ursprünglich nur darstellen, was inhaltlich zusammenhänge und was nicht, nicht aber wie das Zehnwort einzutheilen sei. In letzterem Falle wäre wenigstens nicht zu begreifen, wie im Ex. viele sich mit 9 Reihen begnügen konnten; auch wissen wir nicht, dass eine den 10 Reihen entsprechende Eintheilung des Zehnworts bei den Juden zur Geltung gekommen wäre (einige Spuren s. bei *Geiger* S. 463f), wiewohl die Urheber der Augustinischen Eintheilung aus dieser graphischen Textabtheilung den Anlass genommen haben werden. In der Verseintheilung sodann, welche jünger als die Paraschentheilung, aber älter als die Punktation ist, ist eine Trennung des Begehrverbots in 2 Gebote weder im Ex. noch im Dt. anerkannt. Endlich die Punktation betreffend, so

läuft bekanntlich a) im Ex. und Dt. neben der gewöhnlichen (unteren) den 13 Versen geltenden Versaccentuation noch eine andere (obere) den 10 Worten geltende her, durch welche V. 2—6. 8—11. 13—16 je als ein einziger Vers zusammengefasst werden. Dass diese obere Punktation mit der Eintheilung des Dekalogs nichts zu thun hat, ergibt sich schlagend aus V. 13—16, die niemals als ein einziges Gebot gezählt werden konnten; sie hängt vielmehr nur, wie die doppelte Accentuation von Gen 35, 22, mit einer besondern Art der Vorlesung des Textes in den Synagogen an gewissen Tagen zusammen (s. *Geiger* S. 150ff u. *Schultz* in LZ. 1858 S. 118). b) Allein in anderer Beziehung ergibt sich aus der Accentuation noch ein merkwürdiger Aufschluss, der bisher wenig beachtet wurde. Nämlich im Ex. (nicht im Dt.) sind nach den gewöhnlichen Ausgaben V. 2. 3. 4. 5. 6 jeder für sich als ein besonderer V. und dann alle zusammen wieder als ein einziger accentuirt, aber in den genaueren Drucken (z. B. *Buxt.* rabb. Bibel) werden V. 2 u. 3 durch den Athnach bei עֲבָדִים zu einem V. zusammengezogen, und erweist sich diese Zusammenziehung durch die mass. Angabe, der Ex. habe 1209 Verse, als die ältere massoretische (s. *Geiger* S. 152ff). Daraus folgt, dass die talm.-midrašische Eintheilung des Dekalogs (V. 2 als 1., V. 3—6 als 2. Wort), die nur mit der Versabtheilung der gewöhnlichen Drucke, nicht aber mit jener anderen vereinbar ist, nicht ausschliesslich und immer galt, sondern auch die philonische ihre Vertheidiger hatte. Vgl. *Delitzsch* PrRE.[2] III. 535; *Heidenheim's* Pentateuchausgabe Meor enajim, II. 76—81; *Japhet* die Accente der h. Schrift 1896 S. 157ff. — Hienach kann eine Entscheidung der Streitfrage nicht nach der überlieferten Texteintheilung des Ex. und Dt., sondern nur nach inneren Gründen getroffen werden. Da die Verzweifachung des Begehrverbots nach den Objecten des Begehrens in sich selbst keinen zureichenden Grund hat, mit dem Text des Ex. geradezu unvereinbar ist und auch in der deuteron. Umstellung der Worte sich als blosser Nothbehelf zur Erzielung der Zehnzahl ausweist, da weiter über die Besonderheit der V. 7—16 enthaltenen 7 Gebote kein Zweifel obwalten kann, so müssen in der Parasche V. 2—6 zwei Gebote stecken. Nun ist zwar V. 2 *ich Jahve* u. s. w. ein in sich geschlossenes und schwerwiegendes Wort, aber kein Gebot, während alle Sätze des Zehnworts (obwohl sie bloss 10 Worte, nicht 10 Gebote genannt zu werden pflegen) doch Gebote oder Verbote sind, und umgekehrt sind V. 3 u. 4 jedes für sich als ein kurzes Verbot formulirt und wieder unter sich dem Inhalt nach so unterschieden, dass bei Zurückstellung des einen etwas Wesentliches fortgelassen würde (s. d.). Der Umstand aber, dass die V. 5f gegebene Begründung zu beiden Verboten (V. 3 u. 4) gehört, erfordert nicht, dass dieselben zu einem zusammengezogen werden, sondern wurde nur die Veranlassung, dass manche später den Unterschied zwischen jenen 2 Verboten übersahen. Nach inneren Gründen erscheint die philonische Eintheilung als die richtigste. Daraus, dass die Samaritaner hinter Ex 20, 17 und Dt 5, 21 noch ein angeblich 10. Gebot (*Petermann* in PrRE.[1] XIII. 374) aus Dt 27, 2—7. 11, 30 eingeschoben haben, folgt gar nichts für die ursprüngliche Eintheilung (gegen *Köhl.*).

3. „Da der Tafeln 2 und der Gesetze 10 waren, so liegt es am nächsten, sich auf jeder Tafel 5 Sprüche zu denken. Dies die Ansicht der Juden seit Philo und Josephus“ (Mechilta fol. עח ed. Weiss; vgl. die Diskussion über diese Frage jer. Schekalim VI, 1, bab. Schabbath 104[a] u. Megilla 2[b]), „denen von den Kirchenvätern *Iren.* adv. haer. 2, 42, von den Neueren *Geff. Berth. Ew. Mei.* a. folgen.“ Nur wird man dann zugleich annehmen müssen, dass nicht der ganze jetzige dekalogische Text, sondern nur die eigentlichen kurzen Befehle ohne die Erläuterungen und Motive auf die Tafeln eingegraben waren (d. i. 28 Worte für die 5 ersten Gebote und 26, bez. 27 nach Dt. wegen שׁמרו in V. 18, für die 5 letzten), weil sonst die erste Tafel unverhältnissmässig viel mehr Worte als die zweite (146 gegen 26) enthalten haben würde. Ungleichmässig wäre der Umfang der Schrift auch bei der Annahme (*Ambrosiast.*, *Calv.*), dass auf der ersten Tafel 4 und auf der zweiten 6, und bei der andern (*August.*), dass auf der ersten 3, auf der zweiten 7 Gebote standen, ganz abgesehen davon, dass auch die innere Oekonomie des Zehnworts die Theilung der Dekade in 2 Pentaden fordert. Denn „die ersten 5 Sätze enthalten dann die Pflichten gegen Gott und die Eltern, also gegen den Geber alles Lebens und die irdischen Erzeuger, gegen die Uebergeordneten und Höheren; die 5 letzten Sätze bestimmen das Verhalten gegen den Mitmenschen, welchem der Handelnde gleich ist; jene umfassen die pietas, diese etwa die probitas“. Die ersten 5 haben zugleich Erläuterungen und Motive beigegeben, die letzten 5 (mit einer Ausnahme) nicht. Die Reihenfolge der einzelnen Sätze verräth eine gute wohldurchdachte Ordnung, und es ist gerade diese Ordnung ein Beweis, dass ein überlegener Geist sie so zusammengestellt hat. Nach dem Eingang, der Selbstankündigung Jahve's als des dem Volke Gesetze gebenden V. 2, wird 1) die Abgötterei, 2) die Bildgötterei, also zusammen die falsche Verehrung Gottes zurückgewiesen, sodann 3) der Missbrauch des Namens Jahve's verboten oder die strengste Heilighaltung dieses Gottes und 4) stellvertretend für alle positiven Leistungen an ihn die höchste und geistigste derselben, die Sabbathfeier, gefordert, also in diesen 2 die richtige Verehrung Gottes geregelt, und endlich 5) von dem göttlichen Oberen, dem der Mensch Verehrung schuldig ist, herabgestiegen zu dem menschlichen Obern in dem Gebot, die Eltern zu ehren, damit zugleich passend zur 2. Pentas hinübergeleitet. In der 2. Pentas, welche die Pflichten von Mensch gegen Mensch enthält, wird nach der Werthordnung der Güter, auf deren gegenseitiger Anerkennung die menschliche Gesellschaft beruht, vom Höheren zum Niedrigeren herabgestiegen im Verbot 1) des Mords (Leben), 2) Ehebruchs (Familie), 3) Diebstahls (Eigenthum), 4) falschen Zeugnisses (bürgerliche Ehre), und dann ausser diesen gegen die Güter des Nächsten gerichteten Thaten die böse Lust oder das begehrliche Trachten nach diesen Gütern als die Quelle der Thaten untersagt. Wäre die Trilogie von That, Wort und Gedanke (*Thom.Aq.*, *Hengst.*, *Öhl.*, *Zezsch.* a.) das Ordnungsprincip in der 2. Pentas, so würde man doch wenigstens statt des falschen Zeugnisses allgemeiner die Lüge erwarten (sonst s. *Steinm.* S. 74f). Die Abweichungen in der Ordnung der 2. Pentas (d. i. Mord, Ehebruch,

Diebstahl; so auch *Jos.* u. syrische Hexapl. zu Ex.) in Jer 7, 9 und bei den LXX (aber nur zu Ex., nicht zu Dt.: Mord, Diebstahl, Ehebruch im cod. Alex. u. cod. Ambros., oder Ehebruch, Diebstahl, Mord im cod. Vatic.), Philo (Ehebruch, Mord, Diebstahl), in Rö 13, 9 (vgl. dagg. Mt 19, 18), wieder anders Lc 18, 20 u. (nach *Tisch.*) ebenso Mc 10, 19, sind keine Verbesserungen, auch nicht absichtliche Abweichungen, sondern beweisen nur für eine gewisse Freiheit, mit der man in Aufzählung der Gebote zu verfahren pflegte.

4. „Man muss anerkennen, dass diese einfachen aber viel umfassenden Gesetze mit grosser Weisheit ausgewählt und in schöner Ordnung zusammengestellt sind, um die Grundlage für ein weiter ausgeführtes theokratisches Gesetz zu bilden. In den übrigen Gesetzen Cap. 21—23 dürfte sich wenig oder nichts finden, was nicht seine Begründung im Dekalog hätte und aus ihm sich herleiten liesse". In der That liegt die einzigartige Wichtigkeit und Bedeutung dieses Gesetzes nicht sowohl in der Neuheit seiner sämmtlichen Bestimmungen (denn manche von diesen waren ein Gemeingut der ganzen alten gebildeten Völkerwelt, s. z. B. über die Aegypter *Bunsen* Aegypten V. 2. 551 u. *Chabas* SBAT. I. 173—82; *Pleyte* études égyptol. Leid. 1866. p. 168ff; *Wahrmund* Babylonierthum Judenth. u. Christenth. 1882, 109ff u. 277f) als vielmehr in der Kunst, mit welcher hier in einer leichtübersehbaren geschlossenen Reihe kurzer aber wuchtiger Gebote das ganze Gebiet des religiös-sittlichen Lebens umrissen und so geregelt wird, dass ebenso die ersten rohen Anfänge wie die feineren und feinsten Ausgestaltungen dieses Lebens unter jenen Regeln subsumirt werden können, also dieses Gesetz für alle Lebensstadien der Völker und Einzelnen seine Geltung behält. — [Nach *Kuenen* Einl. 233 u. *Wellh.* (Comp.[2] 332f; Israel. Gesch.[2] 128) nehmen neuerdings auch verschiedene andere (z. B. *Smend* AtRG. 47, *Kay.-Marti* AtTh. 157. 167f, *Baentsch* das Bundesbuch 1892, S. 92ff) an, dass der Dekalog Ex 20, der jünger sei als der „Dekalog" Ex 34 (wenngleich auch dieser keinesfalls in die Zeit Moses hinabreiche, sondern etwa aus der Elia-Elisazeit stamme), als ein Compendium der prophetischen Forderungen zu gelten habe; als solches stamme er vielleicht aus der Zeit des Manasse (vgl. *Stade* Gesch. Isr. I. 457; auch *HSchultz* AtTh.[5] 154 wirft die Frage auf, ob nicht unser Dekalog erst das Ergebniss einer Zeit ist, in der der bildlose Dienst Gottes im Nationalheiligthum den Kampf gegen die Unbefangenheit der alten Volkssitte aufnahm). 'Dass aber der Dekalog (und ebenso die sittlichen Vorschriften Ex 22f) nicht aus den Mahnreden der Propheten Amos bis Jesaja abgezogen sind, dürfte für alle, die den ethischen Monotheismus nicht erst im 8. Jahrh. beginnen lassen, einleuchtend sein' (NDJ. 622). (Und ganz grundlos ist die Behauptung von *Steinthal* Zeitschr. für Völkerpsychologie XX. 82, das Zehngebot sei erst in der Zeit nach Jes 40—66 [also in oder nach dem Exil] componirt worden.) Weiteres über das Verhältniss von Ex 20, 2—17 zu Ex 34, 14—26 s. d.]

V. 2 *der Eingang* oder die Selbstankündigung des redenden Gottes. *ich* bin *Jahve dein Gott* mit LXX *Peš. Vulg. Luth. KS.*, nicht: *ich Jahve* bin *dein Gott* (*Kn. Dat. Köhl.* a.), so dass schon der Gegensatz gegen

andere Götter darin läge, und V. 3 nur der verneinende Ausdruck derselben Wahrheit in Form eines Befehles wäre. Von jedem Gesetz muss man wissen, wer es gibt oder in wessen Namen es gegeben wird; auch der Prophet gibt bei jedem Gotteswort, das er verkündigt, ausdrücklich an, dass es von dem und dem Gott stamme; gerade in den ältesten Zeiten wurden die Gesetze in Form prophetischer Gottessprüche verkündigt, und im Pent. finden sich auch sonst noch manche Gesetze und Gesetzesreihen, welchen entweder zum Eingang oder zum Schluss dieselbe Formel, voller oder zu einem blossen אני יהוה abgekürzt, beigefügt ist (Le 18, 2. 4. 30. 19, 3 f. 10. 25. 31. 34. 36. 23, 22. 25, 38. Ex 29, 46. Nu 15, 41 u. s. [wobei zugleich אני statt des hier gebrauchten älteren אנכי steht]). Hier wo Gott selbst, ohne Vermittlung eines Propheten laut wird, kann um so weniger die Angabe, wer er, der Sprechende, sei, entbehrt werden. Indem er aber so sich ankündigt, beschreibt er sich zugleich in der Richtung, dass sein Recht, ihnen Gesetze zu geben, und ihre Pflicht, solche anzunehmen, sofort in die Augen springt. Er nennt sich *Jahve dein Gott* (das Volk anredend), also mit dem Namen, mit dessen Einsetzung das ganze Erlösungswerk begann (3, 13 f. 6, 2 ff) und dessen Wesenserkenntniss bei ihnen das Ergebniss aller bisherigen Erfahrungen sein sollte (6, 7. 7, 5. 14, 4. 18. 16, 6. 12); dazu ist das Folgende *der ich dich aus Aegyptenland, dem Sklavenhause* (s. zu 13, 3) *ausgeführt habe*, nur Epexegese: als ihren Erlöser haben sie ihn erfahren und als solcher hat er das Recht, ihnen Gesetze zu geben. Als eines von den 10 Worten (*Kn.*) ist dieser V. nicht zu zählen, denn er hat, unähnlich allen folgenden, nicht die Art eines Befehls an sich, und „10 Worte" (34, 28. Dt 4, 13. 10, 4) heisst der Dekalog nicht etwa darum, weil er auch einen Ausspruch ohne Gesetzesform (*Kn.*) enthält, also im Gegensatz gegen „10 Gebote oder מִצְוֹת", sondern weil דְּבַר יי im altprophetischen Sinn auch für Befehl oder Forderung Gottes gesagt wurde. Nur wenn יהוה als Appos. zum Subj. אנכי aufgefasst und (s. oben S. 224) V. 3 mit V. 2 verbunden würde (ich Jahve bin dein Gott, nicht sollst du einen andern Gott haben), wäre es möglich, den V. mit in der Reihe der 10 Worte zu zählen; aber auch in diesem Fall hätte das Wort eine von allen folgenden verschiedene Fassung, und die Selbstankündigung des Gesetzgebers würde man vermissen. — Die Reihe der Einzelgebote beginnt naturgemäss mit den Pflichten gegen Gott als den höchsten und wichtigsten, auf welchen alle übrige Sitte und Ordnung ruhen muss. „Selbst die Heiden haben so geurtheilt, z. B. Zaleucus, der lokrische Gesetzgeber (Diod. 12, 20; Stob. serm. 42); die goldenen Sprüche des Pythagoras fangen an: *ἀθανάτους μὲν πρῶτα θεούς, νόμῳ ὡς δαίκειν ται, τίμα·* ferner Plato de leg. 10 p. 887 Steph.; Socrates in Xen. memor. 4, 4, 19; Cicero de leg. 2, 7". — V. 3 *erster Spruch:* Israel soll keinen andern Gott neben Jahve haben, d. h. als Gott anerkennen und verehren. יִהְיֶה] Sing. entw. nach Ges. § 145, 7 a, oder nach § 145, 3. אל׳ אחרים] da man אֱלֹהִים אַחֵר überhaupt nicht gesagt zu haben scheint (vgl. Ex 32, 4. 8. 1 Kg 12, 28) und der Sinn den Ausschluss nicht bloss mehrerer Götter sondern selbst schon eines einzigen Gottes neben Jahve verlangt, so übersetzt man hier mit *Targg.* (*Ros.*, *Ew.* Theol. II. 224)

besser: *ein anderer Gott* (vgl. Ex 34, 14), *als andere Götter* (LXX *Vulg.*; auch *Delitzsch* ZKW. III. 282, auf Grund der Annahme, dass *ein anderer Gott* אל אחר Ex 34, 14 vgl. Ps. 81, 10 heissen müsse). עַל־פָּנַי] nicht *coram me* (*Vulg.*) oder πρὸ προσώπου μου *in conspectu meo* (LXX u. *Vulg.* zu Dt 5, 7; *Ros. Dat.* a.), d. h. so dass ich's ansehe und ansehen muss, weil darin entweder eine Einschränkung läge, deren Zweck man nicht einsähe, oder eine unvollständige Aussage, die man durch „mir zum Verdruss, mir zum Gräuel" (Dt 27, 15) ergänzen müsste, sondern mit LXX *Targg. Peš. Saad. Luth. Ges. Ew. Kn. Ke. KS.* a. πλὴν ἐμοῦ *ausser* oder *neben mir*, eigentlich *vor mir*, so dass ich dadurch in den Hintergrund trete, also im Vorzug vor mir (*Ew.* § 217, l), oder besser *auf mein Gesicht* (meine Person s. zu 33, 14 f) *hinauf* (Gen 28, 9. 31, 50. Le 18, 18), dazu hinzu oder ausser ihm; dafür entscheidet besonders V. 23 (*Kn. Ke.*). Jeder Abgott ist hier verboten und die ausschliessliche Verehrung Jahve's (Monolatrie) gefordert. Dass andere Götter gar nicht seien und nur der eine Gott Jahve sei (Monotheismus), ist noch nicht ausdrücklich gesagt. — V. 4—6 *zweiter Spruch:* Verbot des Bilderdiensts, sammt verallgemeinernder Zurückweisung jedes Naturdienstes und Motivirung derselben. Israel soll sich kein (Gottes-)Bild machen. תַּעֲשֶׂה] s. V. 23. Le 26, 1; der Zweck der Verehrung ist dabei vorausgesetzt. פֶּסֶל] Pl. פְּסִילִים, eig. *sculptile*, (aus Stein) gehauenes oder (aus Holz) geschnitztes, ist im Sprachgebrauch (mag אלהים dabei stehen wie Dt 7, 25. 12, 3. Jes 21, 9, oder nicht) immer schon ein (plastisches) Gottesbild, im vorliegenden Zusammenhang um so mehr, und es versteht sich somit von selbst, dass hier nicht irgend welche Bilder und Gemälde verboten werden (s. dagegen 25, 18. 26, 31. Nu 21, 9. 1 Kg 6 u. 7), sondern nur göttlich zu verehrende Bilder. Dass dieses Verbot gegenüber von V. 3 keine wesentlich neue Bestimmung, sondern nur eine weitere Ausführung dazu (*Kn.*) enthalte oder bloss eine besondere Art der Abgötter verbiete (luth. Theologen), kann in keiner Weise zugegeben werden. Wohl werden da und dort Götterbilder (z. B. Gen 35, 2. 4. Jes 37, 19. 44, 10 u. ö.), von den Propheten der Königszeit sogar Jahvebilder (1 Kg 14, 9) geradezu אלהים אחרים oder אלהים genannt, und umgekehrt fremde Götter kurzweg Holz und Stein (Dt 28, 36. 64. Jer 2, 27. Hab 2, 19), Werk von Menschenhand (Jer 1, 16), Schnitzbilder (2 Kg 17, 41 vgl. 35—38) benannt, übereinstimmend mit der Anschauung des gemeinen Manns, der bald zwischen dem Gottesbild und Gott nicht weiter mehr unterschied, und übereinstimmend mit der durch die späteren Propheten allgemeiner verbreiteten Einsicht, dass Götter ausser Gott Jahve überhaupt gar nicht seien, also so zu sagen nur in ihren Bildern Realität haben. Aber für die älteste Zeit war weder die Erkenntniss, dass es Götter ausser Jahve überhaupt nicht gebe, eine geläufige (Ex 15, 11. Ri 11, 24; *Baudissin* Stud. I. 1876. S. 55 f), noch die Vermischung zwischen Gott und seinem Bild eine allgemeine, je höher hinauf im Alterthum, desto weniger, da man z. B. zwischen den (vergöttlichten) Naturkräften und ihren Bildern oder Symbolen noch sehr wohl unterschied. In Wahrheit aber beweist die Geschichte, dass man auch von Jahve Bilder machte (Ex 32. Ri 17. 1 Kg 12, 28; vgl. *König's* Aufsatz

in ZKW. 1886, Heft 5 u. 6 „die Bildlosigkeit des legitimen Jahvekultus", Anm. 6); solche Bilder waren durch das Verbot V. 3 nicht getroffen, sondern nur durch das V. 4. Dadurch ist der wesentliche Unterschied beider Sprüche klar und ihre Nebeneinanderstellung als zweier verschiedener Sprüche gerechtfertigt (s. auch 34, 14 u. 17). Zu vergleichen ist auch Dt 4, 15ff, wo darauf, dass Israel am Ḥoreb von Gott keine Gestalt gesehen hat, das Verbot des Bilderdienstes gegründet wird. Dass aber ein solches Verbot, welchem die Unabbildbarkeit, somit Unsichtbarkeit und Geistigkeit Gottes als Gedanke zu Grund liegt, für die Zeit und Erkenntnissstufe Mose's zu hoch, also auch von ihm nicht gegeben, sondern in das Zehnwort erst viel später eingefügt sei (*Vatke* bibl. Theol. I. 233 f; *Dozy* de Israëlieten te Mekka p. 38; *HPierson* Baetyliendienst p. 87 u. a.), kann nicht mit gutem Grund behauptet werden; und ebenso wenig auch dies, dass der ganze Dekalog hier gerade auch darum erst viel später verfasst sei, weil das Verbot jeglicher Abbildung Gottes auf der prophetischen Polemik gegen die Bilder beruhen müsse, also auch erst der prophetischen Wirksamkeit zu verdanken sei, indem man zugleich annimmt, dass nach der älteren Sitte, die in 34, 17 zum Ausdruck gelange, nur die aus Metall, Silber und Gold, gegossenen Bilder als verboten gegolten hätten, während man solche aus Holz nicht beanstandete (*Smend* AtRG. 47 A. 1; *Kay.-Marti* AtTh. 126; vgl. o. S. 226 und zu 34, 14ff). Abgesehen von Ex 32f, wo in einer Erzählung dem Mose die klare Erkenntniss der Unstatthaftigkeit eines Jahvebildes beigelegt ist, steht doch fest, einmal, dass in der Vätersage schon den Patriarchen ein bildloser Cult zugeschrieben wird, sodann dass in der nachmosaischen Zeit wenigstens am Centralheiligthum des Gesammtvolks und am salomonischen Tempel die Bildlosigkeit Jahve's anerkannter Grundsatz war. Die Bildverehrung Jahve's am Sinai (Ex 32), in der Richterzeit, im Zehnstämmereich beweist nicht, dass man ein Bilderverbot nicht kannte, sondern nur, dass es sehr schwer hielt, in der Masse des Volks, zumal der mehr kenaanäisch gearteten nördlichen Stämme, dasselbe zur Anerkennung zu bringen, und dass es vielmehr durch Jahrhunderte hindurch ein Gegenstand des Streites zwischen der strengeren und laxeren Partei war, indem diese eben nur ein Abgottsbild, jene aber auch jedes Jahvebild verboten fand (gegen *Kuen.* Godsd. I. 286). Propheten wie Amos und Hosea, welche gegen die Stierbilder Bethel's und Dan's kämpfen, verkünden nirgends den Grundsatz der Unabbildbarkeit Jahve's als etwas Neues, sondern setzen ihn einfach als bekannt voraus. So weit man in der nachmosaischen Geschichte zurückgeht, findet man ihn schon vor, zum mindesten als am Centralheiligthum praktisch durchgeführt: von wem also sollte er stammen als vom Gesetzgeber Mose selbst? der theils an der Uebung der Vorväter, auf deren Gottesglauben er zurückgriff, theils an der Anschauung des ägyptischen Götterwesens Veranlassung genug hatte, ein solches Verbot aufzustellen. „Wurden ja doch auch von andern alten Gesetzgebern Götterbilder verworfen, z. B. von den Magern (Diog. Laert. prooe. 6), so dass die Perser wenigstens in älterer Zeit keine Götterbilder hatten (Her. 1, 131; Strabo 15, 3, 13 p. 732; Clem. Al. adm. ad gent. p. 43 Col.). König Numa διεκώλυσεν

ἀνθρωποειδῆ καὶ ζωόμορφον εἰκόνα θεοῦ Ῥωμαίους νομίζειν, indem Gott unsichtbar sei, weshalb Rom in seinen ersten 170 Jahren ohne Götterbild war (Plut. Numa 8. August. civ. Dei 4, 31)"; vgl. *Tiele* Comp. § 139. Dabei ist aber zu erinnern, dass es nicht heisst: du sollst dir kein Bild von mir machen, sondern allgemein: ein Bild. Gegen die sinnliche Gottesverehrung überhaupt richtet sich dieser Spruch, wie der erste gegen die Vielgötterei, beide zusammen gegen das Heidenthum, dessen 2 wesentliche Merkmale Vervielfältigung und Versinnlichung des Göttlichen sind. Dahin zielt auch die folgende Erläuterung וכל־תמונה וגו׳. Nach der jetzigen sehr übeln Verseintheilung, da V. 4 mit לארץ schliesst, müsste וכל־תמונה als Fortsetzung von פסל noch von תעשׂה abhängen. Aber תמונה ist nirgends (auch Dt 4, 16. 23. 25. 5, 8 nicht) ein gemachtes Bild (*Ges.-Buhl*), sondern eine Gestalt (εἶδος), etwas Sichtbares (Nu 12, 8. Dt 4, 12. 15. Hi 4, 16. Ps 17, 15), und kann also nicht als erster (*Kn.*) oder zweiter (d. h. Produkts-)Accusativ (*Ke.*: sollst nicht machen zu Bildniss und irgend einer Gestalt das, was im H. ist!) von תַּעֲשֶׂה abhängen. Annehmlicher könnte daher hier die Lesart des Dt. ohne וְ vor כל erscheinen (weshalb u. a. *Smend* AtRG. 278 A. 1 das וְ streichen will), indem man פסל כל תמונה als st.-c.-Kette nähme: Bild von irgend welcher Gestalt, welche im H. ist. Aber da פֶּסֶל nicht *imago* oder ὁμοίωμα, sondern *sculptile* bedeutet, so ist sehr die Frage, ob man פסל תמונה im st.-c.-Verhältniss sagen konnte; Dt 4, 16 (s. d.) spricht eher dagegen, denn: wie im Ex.-Text ein וְ hereinkommen konnte, wäre dann unbegreiflich, und der Spruch, wenn er mit פֶּסֶל noch nicht zu Ende wäre, würde gegenüber von den andern Sprüchen zu lang. Daher ist die Versabtheilung aufzugeben und (*Ew.* Gesch. II. 227 f, *Date.*) zu übersetzen: *und jegliche Gestalt,* die im Himmel oben oder auf der Erde unten oder im Wasser unter der Erde ist — *denen sollst du nicht niederfallen noch dienen*, sie nicht anbeten noch sie verehren, wobei es dann sehr gleichgültig ist, ob וְ vor כל steht oder gelesen wird. במים מתחת הארץ] in dem *unterhalb der Erde* d. i. unter dem Niveau der Erdoberfläche befindlichen Wasser der Flüsse und des Meeres (vgl. das correlate עַל zur Bezeichnung des Emporragens *über* einen Ort oder Gegenstand *Ges.* § 119, 3: e, 3); der Ausdruck zielt auf die bei einigen nordsemitischen Völkern beliebten Fischgötter (*Nöld.* ZDMG. 42, 483 A. 1; vgl. über diese Fischgötter *RSmith* the rel. of the Sem.[2] 173 ff; *Baethgen* Beitr. zur semit. RG. 65 ff). תִּשְׁתַּחֲוֶה] entw. Impf. Qal mit Zurückwerfung des ō, was durch נָעַץ Dt 13, 3 geboten zu sein scheint (*Ew.* § 251, d; vgl. 23, 24 u. Dt 5, 9), oder es ist, da nur in diesen wenigen Stellen diese Zurückwerfung des ō nachzuweisen wäre (dagegen sonst immer ăă statt ŏŏ), von der Massora wahrsch. Impf. Hophal mit Suffix (als Accus. nach *Ges.* § 121, 2 vgl. Jer 17, 4) beabsichtigt, i. S. v. *du sollst dich nicht dazu bringen lassen sie zu verehren,* in welchem Falle das נָעַץ Dt 13, 3 fälschlich nach der Analogie der andern Stellen vocalisirt sein müsste; *Ges.* § 60, A. 1. Selbstverständlich geht לָהֶם und ם־ von תעבדם auf כל־תמונה, nicht (*Kn.*) auf אלהים אחרים V. 3, und kann also in dieser angeblichen Rückbeziehung auf V. 3 auch kein Beweis dafür liegen, dass V. 4 bloss nebensächlich oder gar erst später eingeschoben sei. In

dieser Erläuterung nun, zu welcher schon Dt 4, 16—19 einen Commentar gibt, und von deren hohem Alter die darin zu Grund liegende, später wenig mehr vorkommende Dreitheilung der sichtbaren Welt (s. zu Gen 1, 1) zeugt, ist keineswegs bloss vom Bilderdienst die Rede, sondern es wird untersagt, überhaupt eine *sinnlich* wahrnehmbare Erscheinung (z. B. Luft-, Erd-, Wasser-Thiere, Gestirne, himmlische Phaenomena u. s. w.), sei es in natura (wie z. B. im ägyptischen Thierdienst oder im Parsismus), sei es in Bildern und Symbolen, *göttlich* zu verehren, wodurch sowohl die Ausschliesslichkeit des Dienstes Jahves (V. 3) als seine Bildlosigkeit (V. 4) verletzt und er in's Gebiet des Getheilten (Vielfachen) und des Sinnlichen herabgezogen würde. Es ist somit eine Erläuterung zu beiden Verboten durch Zusammenfassung des in beiden auseinander Gehaltenen, und demgemäss auch die folgende Begründung eine Begründung zu beiden zugleich. Vgl. zu V. 4f AtTh. 227f, sowie ***Ed.König*** „die Bildlosigkeit des legitimen Jahvekultus" ZKW. 1886, Heft 5 u. 6 (s. spec. Anm. 6 gegen *Lemme* die religionsgeschichtliche Bedeutung des Dekalogs S. 41, der in V. 4f von einem Verbote der bildlichen Verehrung Jahves keine Spur finden zu dürfen glaubte). — Als Grund, näher Beweggrund zum Gehorsam gegen diese Gebote, „wird angegeben, Jahve sei ein *eifernder* d. i. eifersüchtiger *Gott* (34, 14. Dt 4, 24. 5, 9. 6, 15 u. קַנּוֹא Jos 24, 19. Nah 1, 2), der es also nicht gleichgültig hinnimmt, wenn man die ihm allein zustehende göttliche Verehrung anderen erweist. Er räumt seine Ehre, die Ehre des alleinigen Gottseins, keinem anderen ein (Jes 42, 8. 48, 11)", keinem Abgott, keinem Bildgott, keinem creatürlichen Ding, und wendet sich wie verzehrendes Feuer (Dt 4, 24) mit seinem Zorn (Dt 6, 15) und seiner Strafe gegen die in solcher Weise sein Wesen antastenden Ungehorsamen oder *Hasser* (Feinde). Dieser Zorn beschränkt sich aber nicht auf die Uebertreter; *Jahve ahndet das Vergehen der Väter an den Kindern, an Drittekindern und Viertekindern*, d. h. an den Nachkommen auf mehrere Generationen hinaus. „Denn in diesem allgemeinen Sinn hat man die Angabe zu fassen", die 34, 7. Nu 14, 18 wiederkehrt. Ueber שלשים s. zu Gen 50, 23. In Dt 5, 9, wo וְ vor עַל־שִׁלֵּשִׁים eingefügt ist, sind (wohl nur scheinbar) die Enkel (so auch ***KS.***), in Ex 34, 7, wo nach בנים noch וְעַל־בְּנֵי בָנִים beigesetzt ist, vielleicht (aber nicht sicher) die Urenkel unter den שלשים verstanden, indem dort der erste Vater mitgerechnet wird, hier nicht. In beiden Fällen ist die Erstreckung gemacht bis auf dasjenige Glied herunter, das möglicherweise mit dem Urvater noch zusammen lebend gedacht werden kann. Der furchtbare Ernst des Zorneseifers Gottes soll hier eingeschärft werden und demgemäss wird nicht etwa den Vätern Straflosigkeit zugesichert (vielmehr vorausgesetzt, dass der Zorn sie zunächst trifft), sondern betont, dass dieser Zorn noch fortwirke unter den Nachkommen bis in's 4. Glied hinaus. Diese gegen den Begriff der strengen Gerechtigkeit scheinbar verstossende Lehre darf man nicht dadurch ermässigen, dass man das hinten beigefügte לְשֹׂנְאָי *bezüglich der* d. i. ich meine die *mich Hassenden* (*Ew.* § 310, a; *Giesebrecht* Praep. Lamed S. 105f) auf die Väter und Nachkommen zusammen bezieht und darin die Limitation findet, nur dann müssen die Kinder für die Väter büssen, wenn sie die

Sünden ihrer Väter fortsetzen (*Targg.*, noch *Hengst.* Beitr. III. 544ff, *Ke. Öhl.* Theol.[3] 254f, *Str.* a.), denn in diesem Falle wären es eben nicht die Sünden der Väter, für die sie gestraft würden, wenigstens nicht sie allein, sondern ihre eigenen, und solche Correctur würde gerade das, was eingeschärft werden soll, den furchtbaren Ernst des Gotteszorns aufheben. Auch steht in Ex 34, 7. Nu 14, 18. Jer 32, 18 jenes לשנאי gar nicht dabei. Vielmehr nach der alten Anschauung „gelten Geschlechter und Familien, ja selbst die Völker als zusammenhängende Ganze, in welchen ein Glied für das andere einstehen muss", oder welche für die Sünden des Hauptes leiden müssen (z. B. Ex 30, 12. Le 10, 6. Nu 1, 53. 2 Sa 24; 1 Sa 2, 30—36. 2 Sa 3, 29. 2 Kg 5, 27); selbst in der menschlichen Rechtspflege kam dieser Grundsatz zur Geltung (Jos 7, 24f. 2 Sa 21; anders Dt 24, 16. 2 Kg 14, 6). Auch thatsächlich ist es richtig, dass Nachkommen unter der Schuld der Vorfahren zu leiden haben; von Israel wird z. B. oft gesagt, dass es im Exil zugleich für die Missethaten der Väter (Le 26, 39. Jer 16, 11. 15, 4 [wenn V. [b] nicht Glosse]. Klag 5, 7. Jes 65, 7, vgl. noch Dan 9, 16) büsse, oder kündigen Propheten einzelnen Sündern Strafe auch in den Nachkommen an (1 Kg 14, 10. 17. Am 7, 17. Jes 14, 21). „Dieselbe Lehre kommt auch im übrigen Alterthum vor. Nach Solon *ἀναίτιοι ἔργα τίνουσιν ἢ παῖδες τούτων* (der straflos gebliebenen Aeltern) *ἢ γένος ἐξοπίσω* (Gnomici poetae gr. ed. Brunck p. 106) und nach Euripides lenken die Götter *τὰ τῶν τεκόντων σφάλματα εἰς τοὺς ἐγγόνους* (Plutarch. de sera num. vind. 12. 21) und Aeschylus Sept. 744 sagt von Ödipus' Schuld: *αἰῶνα ἐς τρίτον μένει.* Die Stoiker lehrten, eam vim deorum esse, ut etiamsi quis morte poenas sceleris effugerit, expetantur hae poenae a liberis, a nepotibus, a posteris (Cic. nat. deor. 3, 38)". In späteren Zeiten, da die Selbständigkeit der einzelnen Personen gegenüber von der Gemeinschaft mehr geltend gemacht und verkehrte Folgerungen daraus gezogen wurden, modificirten diese Lehre Jeremja (31, 29f, allerdings neben 32, 18) und Ezechiel 18, 2ff (vgl. auch Dt 7, 10). S. noch AtTh. 261ff. — Andererseits erweist Gott Huld *zu Tausenden* oder *auf Tausende hinaus* den anhänglich und treu, wie er es gebietet, an ihm Festhaltenden. Dass לאהבי וגו׳ nicht Appos. zu לאלפים, sondern nächster Dativ zu עֹשֶׂה ist, versteht sich von selbst, weil sonst die Aussage sinnlos wäre. לאלפים] wird zwar Dt 7, 9 und demgemäss in *Targg* u. *Peš.* durch לְאֶלֶף דּוֹר erklärt, was zuletzt so viel wäre als: in's Unendliche hinaus, und könnte dann als annäherndes Beispiel für diese durch alle Generationen fortwirkende Huld Gottes das dienen, was über David gesagt wird (2 Kg 19, 34. 20, 6. Jer 33, 17. Ps 89, 37f, u. ö.). In Wahrheit aber macht der Text diese Einschränkung auf Nachkommen des Gott Liebenden nicht (vgl. Ex 34, 7), und ist der Gegensatz vielmehr zwischen dem nächsten Kreis der möglicherweise in einem Haus zusammen lebenden Sprösslinge (V. 5) und dem weiten Kreis von um den einen her lebenden Menschentausenden, auf welche um seinetwillen Gott Huld und Segen ausströmen lässt (vgl. Gen 18, 26). Gottes Huld gegen seine Freunde ist noch viel grösser als sein Zorn gegen seine Feinde (vgl. AtTh. 265f). So ist hier der mosaische (Ex 34, 6f. Nu

14, 18) Doppelspruch über das ethische Wesen Gottes, nur hier dem Zweck der Warnung gemäss in umgekehrter Ordnung der Glieder, zunächst dazu verwandt, das Verbot der Versinnlichung und Vervielfältigung Gottes eindringlich zu machen, dient aber zugleich dazu, das Wesen Jahve's (des Heiligen) gegenüber von den Heidengöttern in aller Kürze und Schärfe zu zeichnen. — V. 7 der 3. *Spruch*, gegen den Missbrauch des Namens Gottes. תשא] nicht: *hintragen* (*Hengst. Ke.* a.) oder *erheben* (*Kn. Öhl.* a.), denn tragen oder erheben kann man einen Namen überhaupt nicht ausser vermittelst der Sprachwerkzeuge; auch nicht: *nehmen* = *gebrauchen* (LXX *Vulg. Date.*), da נשׂא nie so angewendet wird, sondern einfach *voce efferre, proferre, aussprechen* wie 23, 1. Ps 15, 3. 139, 20 [l. יְנַשְּׂאוּךָ]. 2Kg 9, 25. לַשָּׁוְא] *zur Nichtigkeit*, zum Nichtigen, Eiteln, Leeren; es deckt sich keineswegs mit לַשֶּׁקֶר zur Falschheit oder Lüge, welche allerdings in שָׁוְא mit enthalten ist (vgl. Dt 5, 17 mit Ex 20, 16; ferner Ps 12, 3. 144, 8. 11. Hi 31, 5. Hos 10, 4), sondern schliesst auch den Begriff des *Sündigen* (Hi 11, 11. Jes 1, 13. 5, 18 u. ö.) und *Unnöthigen, Vergeblichen* (Ps 127, 1 f. Jer 2, 30. 4, 30. 6, 29. 46, 11. Mal 3, 14) in sich, so dass also nicht bloss das unnütze und falsche Schwören (worauf *Jos.* ant. 3, 5, 5, *Peš.* u. *Targg.* es beschränken, s. betr. der Targg. *Levy* chald. WB. II, 7 u. weitere Stellen der jüd. Literatur bei *Dalman* der Gottesname Adonaj S. 51 f, vgl. noch S. 72 u. hierzu *Dillm.* AtTh. 222 A.), wodurch allerdings der hl. Name Gottes entweiht wird (Le 19, 12. Jer 5, 2. 7, 9), sondern jeder sündige (z. B. zu sündiger Verwünschung, Lästerung, Zauberei, Wahrsagerei) und unnöthige Gebrauch des Namens dadurch getroffen wird. Gott, dessen Sinn und Wesen für den Menschen sich in seinem Namen zusammenfasst, soll von ihm mit unbedingter Scheu und Ehrfurcht behandelt, sein Name vor jedem Missbrauch bewahrt, schlechthin heilig gehalten werden. „Auch Pythagoras reiht in den goldenen Sprüchen an die Vorschrift der Götterverehrung (s. zu V. 2) unmittelbar das Gebot an καὶ σέβου ὅρκον“ (*Kn.*), und über die Aegypter vgl. *Chabas* SBAT. I. 177 ff. In der Begründung, Gott werde einen solchen *nicht ungestraft lassen* (Ex 34, 7. Nu 14, 18. 1Kg 2, 9), wird, wie beim 1. und 2. Spruch, der Uebertreter ausdrücklich mit der göttlichen Strafe bedroht, nur dass jetzt von Gott in der 3 pers. die Rede ist, anders als V. 5 f, aber wie V. 11. — V. 8—11 *der* 4. *Spruch* mit seiner Erläuterung über die Sabbathfeier. Dass unter allen gottesdienstlichen Leistungen, die von Israeliten gefordert werden, nur diese eine, die Sabbathfeier, in das Zehngebot aufgenommen ist, kann seinen Grund nur in der überaus hohen Bedeutung haben, die ihr vom Gesetzgeber beigelegt wurde (s. darüber zu V. 10). Damit stimmt, dass er (ausser 16, 23 ff) auch in anderen Gesetzbüchern, die sonst weniger auf Ritualsachen sich einlassen (23, 12. Le 19, 3. 30. 26, 2), so wie bei P wiederholt (31, 12 ff. 35, 2 f. Le 23, 3. Nu 15, 32 ff. 28, 9 f) eingeschärft, sogar als das Zeichen des mosaischen Bundes Ex 31, 13. 17 dargestellt wird. Dagegen folgt aus der Aufnahme dieses Gebots in den Dekalog nicht, dass es ein ganz neues war. Freilich von einer religiösen Feier des Sabbaths bei den Israeliten vor Mose haben wir keine Spur (s. zu Gen 2, 3); für erst

von Mose eingeführt stellen sie auch Ez 20, 12. Neh 9, 14 dar. Aber möglich wäre doch, dass er als blosser Ruhetag schon früher und auch ausserhalb Israels gefeiert worden wäre. Selbst die Fassung des Gebots (Sabbathtag, nicht 7. Wochentag) scheint eine gewisse Bekanntschaft mit dem Begriff des Ruhetags vorauszusetzen (wohl nicht nach Ex 16, 23). Jedenfalls die Voraussetzung dieser Feier, die 7tägige Woche, ist ohne Frage vormosaisch (vgl. Gen 17, 12. 21, 4. 29, 27 f; auch 7, 4. 10. 8, 10. 12), von den Babyloniern aus zu andern semitischen Völkern gekommen (*Schrader* StKr. 1874 S. 343—353; KAT.^{2} 18 ff, wornach auch die Heiligkeit der 7zahl bereits in dem Wesen des nicht- und vorsemitischen Babylonismus wurzelte), mag sie bei diesen, wie das Wahrscheinlichste ist, von den 4 Mondphasen oder von den 7 Planeten ihren Ausgang genommen haben. Ausdrückliche Nachrichten von einer ausserisraelitischen Feier des 7. Wochentages durch Ruhe hat man bis vor Kurzem nicht gehabt (*Jos.* c. Ap. 2, 39 u. *Philo* vit. Mos. II. p. 137 M. beziehen sich auf ihre, nicht die alte Zeit). Namentlich die auf Grund von Tacit. hist. 5, 4 u. Cass. Dio 37, 17 (von *v. Bohlen* alt. Ind. II. 245 ff; *Baur* in Tüb. Zeitschr. 1832 Heft 3 S. 152 ff; *Vatke* bibl. Theol. I. 198 f; *Lagarde* psalt. Hieron. 1874 S. 160; *Kuenen* Godsd. I. 260 f. 282 u. a.) versuchte Combination der Sabbathfeier mit dem Cult des Saturn ist hinfällig, weil einerseits die Hebräer (so viel wir wissen) wie die Araber die Tage der Woche durch Zahlen, nicht durch Zueignung an Planeten unterschieden, und jene in der Astrologie vielleicht sehr alte aber auf sehr künstlicher Berechnung (s. *Brandis* in Hermes II. 261 f) beruhende Zueignung (auch nach dem Zeugniss von Cassius Dio 37, 18) überhaupt erst spät in den gemeinen Gebrauch der Völker kam, andererseits in diesen astrologischen Berechnungen der Saturntag (je nachdem man die Eintheilung des Tages in 24 oder 60 Stunden zu Grund legte) entweder der 1. oder 6. Tag, nicht aber der 7. war, endlich von einer Feier des Saturntages durch Ruhe für die alten Babylonier und Aegypter (bei welchen die Astrologie zuerst ausgebildet war) nichts bekannt ist, und die neuhebr. (*Levy* NhWB. IV. 507) u. rabbinische Benennung des Planeten Saturn durch שבתי (trotz *de Lagarde* S. 159) nicht die mindeste Beweiskraft hat (s. weiter *Winer* RW. II. 347; *Ewald* ZKM. III. 417 u. Alterth. S. 133 ff; *Öhler-v. Orelli* PrRE.^{2} XIII. 156 ff; *Lotz* quaestionum de historia sabbati libri duo 1883, p. 20 ff; *LThomas* le jour du seigneur I. II. 1892 u. 93, z. B. I. 105; s. noch I. 175 betreffs der Nundinae der Römer, die zuerst dem Jupiter heilig waren und dann erst dies fasti für Gerichtssachen wurden, vgl. *Mommsen* die röm. Chronologie^2 1859, S. 228). Dagegen hat man neuerdings entdeckt und es ist das wichtig genug, wenn es sich bestätigt, dass die Assyrer den je 7., 14., 21., 28. Tag des Monats als Ruhetag feierten (*Ge. Smith* the Assyrian Eponym Canon. 1875 p. 19 f; *Friedr. Delitzsch* in *Ge. Smith's* chald. Genesis, deutsch 1876 S. 300 f; *Talbot* SBAT. V, 2. 1877 p. 426 ff; *Lotz* p. 24 ff); freilich durfte an diesem 7. Tag der 7tägigen Woche zunächst nur deshalb keine Arbeit gethan und kein Opfer dargebracht werden, weil er als ûmu limnu d. i. als „böser Tag" galt, und als „Tag der Ruhe" (šabbatu, erklärt durch ûm nuḫ libbi d. i. *Tag der Ruhe des Herzens*) würde er

jedenfalls nur deshalb bezeichnet, weil man an ihm kein Geschäft verrichten durfte (nicht aber deshalb, weil er bestimmt war, dem Bedürfnisse nach Ruhe gerecht zu werden); aber das Wort šabattu bezeichnet nach dem Zeugnisse der Assyrer selber überhaupt nicht „Tag der Ruhe", sondern „Buss- und Bettag", indem der Ausdruck „Tag der *Beruhigung* des Herzens" sich auf die *Versöhnung* der Götter bezieht (so *Jensen* ZA. IV. 374ff, vgl. ZKF. 1887, 278: assyr. ša(p)battum urspr. = Bussgebet). Trotzdem müsste (auch nach *Jensen* in The Sunday School Times, Jan. 16, 1892, der annimmt, dass um das 8. Jahrh. eine Art von heiliger Woche den Babyloniern und Assyriern bekannt war) in diesem Ruhetage um so mehr etwas Ursprüngliches gefunden werden, als die Mondphasen noch als das Entscheidende bei der Feier erscheinen. Die mosaische Feier des Schlusstages eines durchlaufenden (vom Mondwechsel unabhängigen) Wochencyclus wäre dann zwar immer noch etwas verschieden (doch darf deshalb nicht die Möglichkeit eines Zusammenhanges der assyr. Sabbat-Tage mit dem biblischen geleugnet werden, *Str.* Exc. S. 8 zu Gen 2, 3); sie hätte aber doch ihre Anknüpfung an jener vor- und aussermosaischen Sitte, und wäre neu nur durch ihre Zueignung an Jahve sowie durch ihre regelmässige und strenge Durchführung im ganzen Volk. Vgl. über den Sabbat jetzt die oben citirten Monographien von *WLotz* u. *LThomas* (nur geht der Letztere von der Voraussetzung aus, dass die 7tägige Woche eine sammt der Heiligkeit der 7zahl auf die Schöpfung und ursprüngliche Offenbarung zurückgehende Einrichtung der Hebräer sei, derart dass sie bei anderen Völkern entlehnt sein müsse, s. I. 171). Weitere Literatur über das Verhältniss des christlichen Sonntags zum Sabbat s. bei *Strack* S. 227. — V. 8. *Gedenke des Sabbathtages, ihn zu heiligen*] „denke in der Art an ihn, dass du ihn als Tag höherer Bedeutung von den gewöhnlichen Tagen scheidest und als heiligen behandelst. זָכוֹר] wie 13, 3"; der Ausdruck nicht etwa, weil der Sabbath den Israeliten schon bekannt war (*Str.*), bez. mit Rückbeziehung auf 16, 23, sondern um auszudrücken, man solle ihn nie vergessen, seiner zu seiner Zeit immer eingedenk sein. Das Dt. hat dafür V. 12 das gewöhnlichere שמור (wohl wegen וזכרת Dt 5, 15). שַׁבָּת] meist fem., mit Doppeltau vor Suffixen, gedehnt aus שַׁבַּת und dieses verkürzt aus שַׁבַּתְתְּ (vgl. מְשָׁרַת 1 Kg 1, 15) oder שַׁבֶּתֶת (*Böttch.* § 621. 648b; *Ew.* § 212, d, not.; *Olsh.* § 119c. 183c), aber unmöglich mit bloss firmativem Dag. für שְׁבָתָה *Ruhe* (*Böttch.*), wogegen schon ܫܰܒܬܳܐ ሰንበት፡ zeugt, sondern von שָׁבַת سبت *abschneiden*, dann (vgl. קצה, קצץ, בצע) *aufhören*, *endigen*, *ruhen*, im Verdoppelungsstamm entweder ein abstr. (wie שַׁלֶּכֶת, צַדֶּקֶת) *das Aufhörenlassen*, *Ruhe* (*Lotz* p. 7, *Kön*. Lehrg. II. 180f) oder concr. *die Ruhe schaffende* näml. עֵת Zeit (nicht aber mit *Lagarde* 159f: die den Lebensfaden (!) abschneidende Göttin, denn auch die Verehrung der ሰንበት፡ als Göttin bei den Falasha's schliesst sich vielmehr erst an die talm.-rabb. Auffassung des Sabbaths als der Braut Gottes an, Baba Ḳamma f. 32, b); dagg. nach *GHoffmann* ZAW. III. 121 würde שַׁבָּת (als Derivat von שבב) eig. Zeitabschnitt, -stück, wie das arab. سَبَّة, bedeuten (wogegen die Ableitung von שבת = *aufhören* Priesteretymologie

sei). Dieses Nomen sehr eigenthümlicher und wohl sehr alter Bildung wurde der Ausdruck für *Ruhezeit*; der Wochensabbath wurde gewöhnlich יוֹם הַשַּׁבָּת, aber abgekürzt auch שַׁבָּת genannt, weshalb man dann für *Ruhefeier* das neue Abstr. שַׁבָּתוֹן (16, 23) von שׁבת Pi. (nach *Lag.* Nom. 203 vom Inf. Pi.) bildete. — V. 9f erläutern: 6 Tage hindurch soll man arbeiten, und jegliches Geschäft thun Gen 2, 2f (*Reuss* Gesch. A.T. § 71 sucht nachzuweisen, dass das Sabbathgesetz Ansässigkeit deshalb voraussetze, weil der Hirt zu keiner Zeit feiern könne, die Beschränkung der Arbeit auf 6 Tage also sich auf den Ackerbau beziehe). Aber der 7. Tag ist *Ruhezeit dem Jahve*, d. h. ein ihm geltender, ihm zu Ehren zu haltender Ruhetag, „an welchem man *nicht thun soll alles Geschäft*, d. h. keinerlei (d. i. gar kein, s. zu 10, 15) Geschäft thun soll, während an andern Feiertagen nur *Arbeitsgeschäfte* zu unterlassen waren (s. 31, 15. Le 23, 7). Diesen Unterschied macht das Gesetz, bestimmt ihn aber nicht näher. Als am Sabbath unstatthafte Verrichtungen kommen im Gesetz vor: Pflügen und Erndten (34, 21), Manna sammeln (16, 26ff), Kochen und Backen (16, 23), Feuer anmachen (35, 3), Holz lesen (Nu 15, 32ff), im übrigen AT.: Lasttragen (Jer 17, 21), Erndten, Keltern und Waaren verbringen (Neh 13, 15) sowie Handelsgeschäfte (Am. 8, 5. Neh 13, 15ff). Der Gesetzgeber überliess die Ausbildung seiner Vorschrift der Praxis, welche in der nachexilischen Zeit sich in's Kleinliche verlor, s. die Traktate Schabbath (vgl. *HStrack* der Mischnatraktat „Sabbath" herausgeg. u. erklärt, Leipz. 1890), sowie ʿErubin u. Beza. Bei den alten Römern, denen an Festtagen auch allerlei Beschäftigungen priesterlich verboten waren, war doch vieles gestattet, was den Hebräern nicht frei stand (Colu. 2, 22; Cato de re rust. 2; Verg. georg. 1, 268ff)". Die Ruhe soll eine allgemeine sein: ruhen sollen 1) „die freien Israeliten und deren Kinder, 2) die Dienenden, als Sklaven und Sklavinnen und das mit בְּהֶמְתָּה zusammengefasste Zug- und Lastvieh (vgl. Gen 34, 23. 36, 6)", endlich 3) die Fremdlinge (12, 49), schwerlich bloss Lohnarbeiter (*Kn. Ke.*), was שָׂכִיר wäre, sondern auch alle andern Fremdlinge. Den Text anlangend, so sind im Dt. die 2 Classen der Freien und Dienenden durch וְ vor עַבְדְּךָ verbunden; ferner hat für ובהמתך das Dt. (u. *Sam.* LXX auch hier im Ex.) וְשׁוֹרְךָ וַחֲמֹרֶךָ וְכָל־בְּהֶמְתֶּךָ, also 2 verschiedene Formeln (von denen die erste vielleicht ursprünglicher ist vgl. V. 17. 23, 4. 12. 21, 33. 22, 3. 8) zusammengebunden, so dass ובהמתך *dein übriges Vieh* sich dann auf Pferde und Kameele beziehen muss, während allerdings ואמתך (nicht שִׁפְחָתְךָ; s. auch V. 17) beweist, dass hier auch nicht etwa reiner Text des P vorliegt, und בשעריך in deinen Thoren, d. h. in den Städten und Flecken deines Landes (also die Ansiedlung schon voraussetzend) sogar sonst ganz deuteronomisch (s. S. 220) ist. Endlich fügt hinter dem Verse das Dt. hinzu *damit ruhe dein Knecht und deine Magd wie du;* es kehrt damit einen ganz andern Gesichtspunkt hervor als der Anfang von V. 10 u. V. 8, und erweist damit seinen Text als einen gemischten. Nämlich nach V. 8 u. 10 ist der Sabbath dem Jahve heilig und die Sabbathruhe eine dem Jahve geweihte Ruhe vgl. 31, 15. 35, 2. 16, 23. Le 23, 3. In allen diesen Stellen ist der religiöse Gesichtspunkt geltend gemacht, während Ex 34, 21 bloss

Ruhe ohne jede Angabe des Zwecks befiehlt und 23, 12 ausschliesslich auf die Erholung der Arbeitenden Gewicht legt, woran sich dann das Dt. mit seinem Schlusszusatz anschliesst. Beiderlei Gesichtspunkte schliessen sich nicht aus, sind aber verschieden und nicht gleichwerthig. Und fragt man, welcher derselben der mosaische gewesen sei, so wird man sich sowohl in Anbetracht der Thatsache, dass dieses Gesetz in den Grunddekalogen und zwar in die erste Pentas desselben aufgenommen wurde, als auch mit Rücksicht auf den ganzen Geist des Alterthums für den religiösen Gesichtspunkt entscheiden müssen. Freilich nicht in dem Sinn, den man gewöhnlich darin findet, als ob der Stillstand der Geschäfte gefordert würde, damit Zeit gewonnen werde für religiöse Erbauung und Gottesdienst. Dieser Zweck, etwa durch מִקְרָא קֹדֶשׁ Le 23, 3 an die Hand gegeben, hat sich allerdings im Laufe der Zeit naturgemäss hervorgebildet, ist aber für das höchste Alterthum zu spiritualistisch und wird im Uebrigen durch die Fassung des Gebots sonst nirgends angedeutet. Nicht Gottesdienst am 7. Tag verlangen die Texte sondern *Ruhe für Gott* oder Gott zu Ehren. Israel soll seine Gottangehörigkeit wie in vielen andern Dingen so auch in der Sphäre der Zeit, des Zeitlebens zum Ausdruck bringen. Seine ganze Zeit kann es Gott nicht weihen, weil es durch Arbeit für die Bedürfnisse des Leibes und Lebens zu sorgen hat, aber wenigstens am Schlusse des kleinsten Zeitkreises, der Woche, am 7. Tag, soll es mit seinen Alltagsgeschäften aufhören und durch diese Ruhe für Gott seine Gottangehörigkeit sowohl darstellen als sich selbst immer zum Bewusstsein bringen, und zwar die Gemeinde in ihrer Gesammtheit, daher auch selbst in ihr befindliche Fremdlinge sich dem fügen müssen. Insofern ist die Sabbathfeier ein Symbol wie alle andern gottesdienstlichen Leistungen, der sinnbildliche Ausdruck eines höhern Gedankens, aber sie ist das geistigste unter allen Symbolen dieser Religion und mehr als Symbol, denn diese äussere Darstellung der Gottangehörigkeit der Gemeinde durch Ruhe für Gott ist zugleich ein Sich-zu-Gemüth-führen dieser Gottangehörigkeit, ein Zurückziehen des Geistes aus der Versenkung in die Alltagsgeschäfte, eine Rückkehr des Geistes zu seinem Urquell, und durch seine regelmässige Wiederkehr für den Israeliten eine beständige Erinnerung an seine Bestimmung, ganz Gott anzugehören, daher recht eigentlich ein *Zeichen des* Grundgedankens des mosaischen *Bundes* (31, 12—17 vgl. Ez 20, 20). Ist das die Idee des Sabbaths, dann erklärt sich auch die Ausdehnung des Ruhegebots auf weitere Zeitkreise (7. Monat und 7. Jahr) leicht genug. Gegenüber von diesem Grundgedanken hat der im Laiengesetzbuch Ex 20—23 ausschliesslich hervergehobene Gesichtspunkt (23, 12) der Fürsorge für die arbeitenden Menschen und Thiere nur secundäre Bedeutung, aber dem Charakter des die Freundlichkeit gegen die Armen und Gedrückten überall hervorkehrenden Dt. gemäss ist es, dass es diesen Gesichtspnnkt neben jenem ausdrücklich aufgenommen hat. Zur Geschichte des Sabbaths s. jetzt aueh *Lotz* S. 89ff; *Thomas* II. 44ff. — V. 11. Die Begründung des Sabbathgebots weist (wie 31, 17 vgl. Gen 2, 2) darauf hin, dass Gott selbst 6 Tage hindurch die Welt (dreitheilig: Himmel Erde Meer, wie V. 4) mit ihren Dingen geschaffen, am 7. Tage aber

geruht und darum (nicht dadurch) einen besondern Segen auf diesen Tag gelegt und ihn zu einem heiligen gemacht habe. Dem 7., auf die 6 Arbeitstage der Woche folgenden Tag kommt also an sich eine (durch den Willen des Schöpfers vermittelte) Heiligkeit und Segenskraft zu; das ist der Grund, warum Israel gerade den 7. Tag feiern soll. Dass es den Tag gerade durch Ruhe feiern soll, ist in dem Vorbild Gottes begründet: wie Gottes Wirken in selige Ruhe endigt, so soll auch der Mensch seine Arbeitszeit in die Ruhe für Gott auslaufen lassen und den auf diese Ruhe gelegten Segen sich aneignen. Die bestimmte Aussage des V., dass Gott (nicht überhaupt nach der Schöpfung, sondern) den 7. Tag geruht habe, setzt freilich den Ṣabbathbegriff schon voraus (*Kuen.*) und es versteht sich daraus, dass die Begründung der Sabbathfeier mit dieser bestimmten Aussage jünger sein muss als die Einführung der Sabbathfeier selbst. Damit stimmt, dass das Dt. (5, 15) sie nicht hat, sondern vielmehr die Erlösung aus Aegypten nicht etwa als Beweggrund zum Halten des Gebots (*Ke. Öhl.; Del.* [s. o. S. 220]; ʿetwas anders *Lotz* S. 93, der aber wenigstens das richtig hervorhebt, dass nicht die Barmherzigkeit gegen die Sklaven im Ruhenlassen durch die Erinnerung an die Ausführung aus dem Sklavenhaus begründet werden soll'), sondern als Grund des Gebots hinstellt (ʿvgl. *Thomas:* der Sabbath erinnert zugleich an die Schöpfung und an die Ausführung aus Aegypten'): die durch die Erlösung hergestellte Gottangehörigkeit des Volks soll in dieser Feier ihren Ausdruck finden. Damit ist der, auch in der Formel שַׁבָּת לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ (V. 10) liegende Grundgedanke des Sabbaths klarer hervorgehoben als durch die Begründung V. 11. — V. 12 der 5. *Spruch* gebietet, die Eltern *zu ehren,* d. h. ihnen die schuldige *Ehrfurcht* (Le 19, 3) zu beweisen. Die Liebe, als auf Naturtrieb beruhend, braucht nicht geboten zu werden, aber die ehrfürchtige Behandlung der Eltern ist sittliche Pflicht. „Ihnen wird vom mosaischen Gesetz eine erhabene Stellung gegeben; sie erhalten grosse Gewalt über die Kinder (21, 7. Nu 30, 6. Dt 21, 18) und Schmähungen gegen sie sollten mit derselben Strafe geahndet werden (21, 17. Le 20, 9. Dt 27, 16) wie Lästerung Gottes (Le 24, 15f). Sie werden daher im Dekalog unmittelbar an Gott angeschlossen und haben eine Art göttlicher Autorität; die Pflichten gegen sie erhalten auf der ersten Tafel ihren Platz und werden so mit den Pflichten gegen Gott verbunden. Dies ist ganz im Geiste des Alterthums. Die griech. Weisheitslehrer z. B. Pythagoras und Plato gebieten, nach den Göttern und Halbgöttern am meisten die Eltern zu ehren (Diog. Laërt. 8, 1, 19; Plato de leg. 4 p. 717 Steph.; Phokyl. carm. adm. 6), sie *πρὸ παντὸς ἐν τιμαῖς ἔχειν* und ihnen *ἰσοθέους τιμὰς νέμειν* (Menand. sent. 72. 378) oder ihnen *τιμὴν καθάπερ θεοῖς* zu erweisen (Aristot. eth. Nic. 9, 2). Denn sie sind *δεύτεροι καὶ ἐπίγειοι θεοί* und *θεῶν εἰκόνες βεβαιότατοι* (Hierocl. comm. in aurea carm. p. 288. 290 Needh.), und von ihnen heisst es: *θεὸς μέγιστος τοῖς φρονοῦσιν οἱ γονεῖς* (Gnomici poet. gr. ed. Brunck p. 306); Plato de leg. 11 p. 930 lehrt, *ὡς οὐδὲν πρὸς θεῶν τιμιώτερον ἄγαλμ' ἂν κτησαίμεθα πατρὸς καὶ προπάτορος,* und Stobaeus serm. 42 berichtet von den Pisidiern: *δειπνοῦντες ἀπάρχονται τοῖς γονεῦσιν ὡς ἡμεῖς τοῖς θεοῖς.* Auch der

Araber hält seine Eltern in grossen Ehren (*Burckh.* Bedu. 92)". Die Anrede geht hier zwar, wie im ganzen Dekalog an Gesammtisrael, aber in diesem (wie אָבִיךָ u. אִמֶּךָ zeigt) doch an den einzelnen Mann. Demgemäss wird auch in der Verheissung *auf das lang werden deine Tage* (s. zu Dt 4, 26) sowohl dem Volk ein langes Bleiben in dem künftigen Besitzland (Dt 11, 9) als auch den Einzelnen (Dt 22, 7) ein hohes Alter in demselben zugesichert, vgl. 23, 26. „Dieses galt als Glück und Lohn des rechten Verhaltens (Dt 4, 40. 5, 30. 6, 2. 11, 9. 22, 7. 1 Kg 3, 14). Die Pietät gegen die Eltern wird auch sonst als segensreich hervorgehoben (Sir 3), während Unheil als sichere Folge der Impietät betrachtet wird (Pr 20, 20. 30, 17)". Zu vergleichen steht auch, was *Chabas* SBAT. I. p. 177 aus dem Papyrus Prisse Pl. XVI über die Schätzung des kindlichen Gehorsams bei den Aegyptern mittheilt: le fils qui reçoit la parole de son père deviendra vieux à cause de cela; vgl. auch die Ermahnung zur Ehrfurcht vor der Mutter bei *Erman* Aeg. 224 u. die Inschrift der Bildsäule eines Priesters zu Sais bei *Brugsch* aus dem Orient II. 64. Das Dt. (u. LXX in Ex.) schliesst an יָמֶיךָ noch die Worte an: וּלְמַעַן יִיטַב לָךְ *und damit es dir wohl gehe* (wie hier, so auch Dt 4, 40. 5, 30. 6, 2f. 22, 7), ein Zusatz, hervorgegangen aus den Erfahrungen einer jüngeren Zeit, die nicht mehr, wie das höchste Alterthum, Landbesitz und langes Leben an sich, sondern nur, wenn zugleich mit Wohlergehn verbunden, als die höchsten Gaben ansah. Vgl. noch AtTh. 396. — V. 13 *der* 6. *Spruch.* „Mit ihm beginnen die Nächstenpflichten, welche die 2. Tafel enthält. Als das" nothwendigste, somit in gewissem Sinn „höchste irdische Gut galt das Leben (Hi 2, 4), vom Hebräer daher auch יְחִידָה *Einziges* d. i. was man nur einmal besitzt (Ps 22, 21. 35, 17) genannt. Passend nimmt darum das Verbot, es den Nächsten durch Mord zu rauben, die erste Stelle ein". Durch den objectlosen Ausdruck ist übrigens auch die Subsumtion des Selbstmords unter dieses Verbot ermöglicht. — V. 14 *der* 7. *Spruch* will „das nach dem Leben werthvollste und theuerste Gut eines Mannes (Pr 12, 4. 31, 10. Sir 26, 1ff u. 13ff. Gen 2, 24), sein Eheweib" und damit die Reinheit der Ehe schützen, indem es das Vergehen mit dem Weibe eines andern und die Untreue eines Eheweibs gegen seinen Mann verbietet, ein todeswürdiges Verbrechen (Le 20, 10. Dt 22, 22f), einen der grössten Frevel (Hi 31, 9ff). Ueber das Schwanken der Reihenfolge des 6., 7. u. 8. Spruches s. o. S. 226; doch gehen die Abweichungen vom MT. „wahrsch. auf ein blosses Versehen zurück, da sie im Dt. mit dem Urtext übereinstimmen". — V. 15 *der* 8. *Spruch* schützt das Eigenthum, indem er den Diebstahl, die feinere oder gröbere, mittelbare oder unmittelbare Aneignung fremden Besitzes verbietet. — V. 16 *der* 9. *Spruch: du sollst nicht aussagen* (Gen 30, 33. 1 Sa 12, 3) *gegen* (בְּ wie Nu 35, 30. Dt 19, 18. 2 Sa 1, 16. Jer 14, 7) *deinen Nächsten als Lügenzeuge* (oder עֵד als Accusativ des Objects i. S. v. *Zeugniss*, so nach LXX u. allen alten Uebersetzungen *Del.* ZKW. III, 1882, S. 284), d. h. nicht falsches Zeugniss wider ihn ablegen, handelt von jedem auch dem aussergerichtlichen Zeugniss (23, 1), und das nicht bloss sofern dadurch mittelbare Schädigung des Nächsten an den V. 13ff angedeuteten Gütern (*Kn.*) beabsichtigt oder bewirkt

wird, sondern will den guten Namen, die bürgerliche Ehre des Nächsten, welche an sich ein Gut sind (Hi 19, 9. 29, 2ff u. 14), mittelbar die öffentliche Wahrhaftigkeit, als eine der Grundsäulen jeder gesellschaftlichen Ordnung (Hos 4, 1. Ps 12, 3f. 85, 11f. Jer 9, 3f) verwahren. שֶׁקֶר] *Lüge* und *Falschheit* ist präciser als das dem Sinn nach (s. zu V. 7) etwas weitere שָׁוְא, das Dt. hat, und scheint die ursprünglichere Lesart zu sein. — V. 17. Der 10. *Spruch* wendet sich gegen die Begierde nach den Gütern des Nächsten als der Quelle aller gegen ihn gerichteten Thaten und Worte: *du sollst nicht begehren das Haus deines Nächsten.* „Unter בַּיִת ist hier der ganze Hausstand zu verstehen (Gen 15, 2. Hi 8, 15), zu welchem Weib, Knecht, Magd, Ochs, Esel (s. zu 13, 73) und anderes gehören". Der folgende Satz ist demnach nichts als Erläuterung dieses Begriffs (ohne וְ angefügt) und darf schon darum nicht als ein neues Gebot neben dem ersten Satz betrachtet werden (s. o. S. 222). Der Text des Dt. (welchen die LXX mit noch einem weiteren Zusatz auch im Ex. geben) erweist sich als ein secundärer dadurch, dass dort, unter Zurückstellung jenes antiken Begriffes von בית, vielmehr nur dessen einzelne Bestandtheile aufgezählt werden: Weib Haus (als Wohnung gefasst, wogegen das Fehlen des וְ vor שָׂדֵהוּ nichts beweist, vgl. שׁוֹרוֹ ohne וְ) *Feld* (neu hinzugesetzt), Knecht und Magd, Ochse und Esel, und alles Übrige, und nun unter diesen Einzelgütern das Weib (gemäss dem 7. Spruch) als der werthvollste Besitz des Nächsten vorangestellt (was nach *Riehm* Gesetzgebung Mosis im Lande Moab S. 16 A. vielmehr seinen Grund darin hat, dass der Deuteronomiker, weil das Verbot des Ehebruchs dem des Diebstahls vorangeht, auch hier die entsprechende Gedankenfolge herstellen wollte, während *Kleinert* in Beischlag's Blättern 1891 [„die Wirkung des Profeten auf seine Gegenwart" S. 10] meint, das Dt. zeige hier einen Culturfortschritt, insofern an die Spitze dessen, was den Mann zum Hausherrn macht, nicht mehr der Hausbesitz, sondern das Weib tritt, der Hausstand also vorab als Familienstand begriffen wird), ferner auch dadurch, dass statt des zweiten תחמד in rhetorischer Abwechslung לא תאוה gesetzt und dieses wie gewöhnlich in diesem Text durch וְ mit dem Vorigen verbunden wird. Ob und wie weit diese Umarbeitung des ganzen Verses schon mit einer verschiedenen Zählung der 10 Worte zusammenhängt, muss dahin gestellt bleiben; jedenfalls hätte die Zählung des Begehrverbots als zweier Worte nur unter Voraussetzung des deuteronomischen Textes einen Sinn („cupiditas impurae voluptatis" und „cup. inordinati lucri"), nicht aber nach dem Text des Exodus. Auch zwischen חמד *begehren* und הִתְאַוָּה *gelüsten* des Dt. ist kein wesentlicher Unterschied (betr. der Behauptung *FAFPhilippi's* s. o. S. 222): wohl aber beweist diese Ersetzung des חמד durch התאוה, dass die von manchen (*Luth. Geffk. Mei. Kuen., HSchultz* AtTh.[5] 348) beliebte Einschränkung von חמד auf betrügerische Unternehmungen, durch die man unter dem Schein des Rechts die Güter des andern an sich zu bringen sucht, grundlos ist, wie sie denn auch durch keinerlei Beweisstellen (auch nicht 34, 24. Mi 2, 2) gestützt und vielmehr durch Pr 6, 25 widerlegt wird. Auch der allgemeine Grund, dass sonst dieses Gebot nicht auf etwas Aeusser-

liches gerichtet wäre und der Strafe keine greifbare Seite darböte, reicht nicht hin, jene Erklärung zu begründen, da der Dekalog kein Strafgesetz sondern eine Zusammenfassung der religiös-sittlichen Grundgebote sein will. Den ganzen Spruch für unächt zu erklären (*Vatke* 239), liegt kein stichhaltiger Grund vor, denn weder ist die Erkenntniss der Begierde als der Mutter aller Vergehungen für Mose's Zeit zu hoch, noch dem ihm vorschwebenden Zweck, ein heiliges Volk zu erziehen (19, 6. Le 19, 2), fremd.

3. Die übrigen Bundesworte und Bundesrechte Cap. 20, 18—23, 33.

Das Volk, erschreckt durch die furchtbaren Erscheinungen, von welchen die Verkündigung des Zehnworts begleitet war, wünscht, dass nicht mehr Gott selbst, sondern Mose zu ihm rede. Und da der wesentliche Zweck des unmittelbaren Redens Gottes erreicht ist, so wird diesem Wunsche entsprochen. Mose geht allein in das Wolkendunkel zu Gott hinauf 20, 18—21 und erhält hier die 20, 22—23, 33 verzeichneten Worte und Rechte mitgetheilt. — Die überleitenden Worte (20, 18—21) sind, wie der Gottesname zeigt, in der Hauptsache aus E genommen, aber in V. 18. 20 (s. d.) von R mit Worten des J versetzt [vgl. NDJ. 624: V. 18*. 20* J?; Weiteres über V. 18—21. 22f u. 24ff s. u. S. 245ff]. Wird schon hierdurch wahrscheinlich, dass die nun folgenden Worte und Rechte aus E geschöpft sind, so folgt dasselbe 1) daraus, dass in Cap. 24 weder V. 1 noch V. 12 im Anschluss an 20, 21 steht, sondern nur V. 3ff, also gerade die Verse, in denen „die Worte und Rechte" vorausgesetzt werden, 2) daraus, dass die Bundschliessung und die dabei bekannt gegebenen Bundesworte nach J an einer andern Stelle, nämlich Cap. 34, 10ff, mitgetheilt sind. Die Ansicht (*Wl.*), dass J keine Promulgation des Dekalogs durch Gott und E keine Bundschliessung (ausser 19, 3—7) erzählt habe, also 20, 23ff. Cap. 21—23. 24, 3—8 zu J gehören, wie 20, 1—20 zu E, erweist sich nicht bloss durch die richtige Analyse von Cap. 19. 24. 32—34, sondern auch durch die vielen Hilfshypothesen, die sie erfordert (dass 20, 21f von R eingefügt, dass 24, 1f. 9—11 in E selbst schon ein Einschiebsel gewesen sei, dass Cap. 34 aus einer von P E J verschiedenen, sonst unbekannten Quelle stamme), als unhaltbar. Vgl. auch 21, 1 mit 19, 7. — Daraus dass 20, 22ff. C. 21—23 von R aus E geschöpft sind, folgt noch nicht, dass E sie selbständig verfasst hat. Es finden sich zwar einzelne Berührungen mit E in den Ausdrücken z. B. זוּד 21, 14 wie 18, 11, אָסוֹן 21, 22f wie Gen 42, 4. 38. 44, 29, בְּעִיר 22, 4 wie Gen 45, 17, מַחֲלָה 23, 25 wie 15, 26, אָמָה 21, 7. 20. 26f. 32. 23, 12 (20, 10. 27), auch in Sachen z. B. der Engel Gottes als Führer des Volks 23, 20. 23 wie 14, 19, aber doch nicht genug, um die Selbigkeit des Vrf. daraus zu erweisen, und der Eigenthümlichkeiten des Stückes sind noch viel mehr, z. B. עִבְרִי 21, 2, בְּגַפּוֹ 21, 3f, לַחָפְשִׁי 21, 2. 26f, אֱלֹהִים für Gericht und Obrigkeit 21, 6. 22, 7f. 27, מָשַׁל seq. לְ und Inf. 21, 8, שְׁאֵר כְּסוּת עֹנָה 21, 10, צָדָה 21, 13, אִנָּה 21, 13, מְלָאכָה *Sache* 22, 7. 10 (עֹר 22, 26), מְלֵאָה וְדֶמַע 22, 28, הָדַר 23, 3 (רְגָלִים 23, 14), manches davon wahrscheinlich zugleich

alterthümliche Redensarten. Sodann weisen diese Gesetze eine allerdings an einigen Stellen besonders gegen das Ende hin gestörte, aber zum Theil noch gut erhaltene dekalogische Anordnung nach Pentaden und Dekaden (*Bertheau* die 7 Gruppen etc. 16ff; *Ew.* II. 235ff) auf, wie sie sich nur in älteren und ältesten Gesetzesreihen findet. [Dagegen will *JWRothstein* das Bundesbuch und die religionsgeschichtliche Entwicklung Israels (I. Th.: Inhalt und Plan des Bundesbuchs), Halle 1888, nachweisen, „dass die ursprüngliche Anlage des ganzen Bundesbuches der des Dekalogs entsprach, dass also die dekalogischen Gebote gleichsam die Titel lieferten für die ausführliche Detailgesetzgebung des Bundesbuches." Hierzu passt, dass die 3 Abschnitte 21, 12—36 excl. V. 15—17, 21, 37—22, 26 excl. 22, 17—19 und 23, 1—8 excl. V. 4f die Verbote des Mordes, des Diebstahls und des falschen Zeugnisses näher ausführen; dagegen will der Nachweis der Ausführungen des Sabbathgebotes, des Verbotes des Ehebruchs und des Gebotes der alleinigen Verehrung Gottes in den 3 Abschnitten der „religiösen Gesetzgebung" 21, 2—6. 21, 7—11 u. 20, 23—26 trotz gewaltsamer Umstellungen nicht recht gelingen; und der Abschnitt über die Rechte der Sklaven und Sklavinnen in 21, 2—11 lässt sich überhaupt nicht in dem von Rothstein vorausgesetzten Schema unterbringen (vgl. Näheres bei *Holz.* Einl. S. 245).] Und da zugleich der Inhalt dieses höhere Alter bestätigt (z. B. das Altargesetz 20, 24ff; dem Gesinde und Viehstand, diesen wichtigsten Gegenständen im althebräischen Hause, sind ganze Dekaden gewidmet; שׁוֹר, שֶׂה und חֲמוֹר das einzige Hausvieh; Gericht אֱלֹהִים 21, 6. 22, 8; das Hervortreten des göttlichen Ich wie in den Zusätzen des Hauptdekalogs 21, 13f. 22, 22f. 24. 26. 28—30. 23, 7; der Engel Gottes als Führer und Vorkämpfer des Volks 23, 20. 23, die Einfachheit der 23, 25f vorausgesetzten Wünsche und Bedürfnisse des Volks, die Hülfe durch die צִרְעָה 23, 28, die Allmählichkeit der Ausrottung der alten Landesbewohner und ihre Begründung 23, 29f), da weiter in spätern Gesetzesredactionen z. B. Ex 34 und besonders im Dt. die Gesetze dieses Stücks viel benützt und wiederholt werden, da endlich E sonst nirgends als Gesetzesschreiber sich ausweist, so ist die überwiegende Wahrscheinlichkeit (vgl. NDJ. 619), dass E hier einen schon vorgefundenen, also älteren Gesetzescodex aufgenommen und wohl auch für den verheissenden Theil 23, 20ff eine ältere Vorlage benützt hat [was auch *Kuen.*, *Corn.*, *Jül.* und *Budde* ZAW. XI. 215ff annehmen, wogegen *Wl.* das Bundesbuch früher dem J zuwies, jetzt aber als Nebenquelle bezeichnet (vgl. insbes. Comp.[2] 327ff, wo er die Frage nach dem Verhältniss des Bundesbuchs zu der Dekalogerzählung d. h. dem geschichtlichen Zusammenhange, in welchem die zehn Gebote in Ex 20 ursprünglich gestanden haben (E), eingehend behandelt, im Anschluss an *Kuenen*, der ThT. XV. 186—195 beweisen wollte, dass Dekalog und Bundesbuch nicht von einer und derselben Quelle stammen, sondern dass die eine den Bund auf den Dekalog, die andere den Bund auf das Bundesbuch geschlossen dargestellt habe). Ferner ist *BrBaentsch* das Bundesbuch Ex XX 22—XXIII 33 seine ursprüngliche Gestalt etc., Halle 1892, wieder der Ansicht, dass das Bundesbuch nicht zu der sinait. Hauptgesetzgebung von E gehört habe und dass es von Rj

(sei es aus J oder E oder anderswoher) an seine jetzige Stelle gesetzt worden sei, s. S. 86 u. 91.] Für diese Annahme spricht auch, dass 20, 23 u. 23, 12 Vorschriften vorkommen, die schon im Dekalog enthalten sind. Das ganze Stück zerfällt nämlich in 2 Abschnitte a) Vorschriften 20, 22—23, 19, b) Verheissungen 23, 20 ff. Die Vorschriften, kurz gefasst und äusserst mannigfaltig im Inhalt, bilden im eigentlichen Sinn eine Gesetzessammlung für sich, welche zumeist das rechtliche und sittlich-religiöse Gebiet, aber auch ceremoniale Gegenstände umfasst, nur dass diese letzteren verhältnissmässig kurz behandelt und ihnen eine vor den andern hervorragende Wichtigkeit nicht beigelegt ist, nämlich im Einzelnen 1) 20, 22—26 einige Sätze über die Art der Gottesverehrung, 2) 21, 2—11 die Rechte der hebr. Knechte und Mägde, in 2 Pentaden, 3) 21, 12—17 todeswürdige Vergehungen, 6 Sätze, 4) 21, 18—32 Leibes- und Lebens-Verletzungen, hervorgebracht durch Menschen oder Thiere, 2 Pentaden, 5) 21, 33—22, 5 Beschädigungen fremden Eigenthums durch Fahrlässigkeit oder Diebstahl, 9 Sätze (nach LXX u. *Sam.* 10), 6) 22, 6—16 Rechtsbestimmungen über Anvertrautes, Geliehenes und Verführung einer Jungfrau, in 10 Sätzen, 7) 22, 17—30 religiös-sittliche Vorschriften, in 10—12 Sätzen, 8) 23, 1—9 Fortsetzung, in 10—12 Sätzen, 9) 23, 10—19 Bestimmungen über Sabbathjahr, Sabbath, Feste und Darbringungen. Da Nr. 2 ff eine besondere Ueberschrift haben, somit von Nr. 1 getrennt sind, so kann man zweifeln, ob Nr. 1 auch zu jener Gesetzessammlung gehörte. Allein da es an sich unwahrscheinlich ist, dass ein so viel umfassender Codex mit einer solchen Besonderheit, wie das Recht der Knechte und Mägde begonnen hat, da weiter die Bestimmungen von Nr. 1 ebenfalls noch in die alterthümlichsten Verhältnisse hineinweisen, da endlich auch 34, 11 ff in der kürzeren Fassung der Bundesworte bei J Bestimmungen über die Gottesverehrung vorangestellt sind, so darf man wohl annehmen (*Ew.*), dass auch dieser grosse Codex einst solche an seiner Spitze hatte, und 20, 23—26 ein Rest davon ist [vgl. hierzu *Holz.* Einl. 247]. Die Verkürzung wird aber nicht schon durch E, sondern erst durch R vorgenommen sein. Bei E treffen wir im Verlaufe seines Buchs keine Gesetze mehr; die ganze Gesetzgebung, so weit er überhaupt darauf einging, hat er hier zwischen der Promulgation des Hauptdekalogs und der Bundschliessung eingeschaltet; in den Paar Worten 20, 23—26 (sammt 23, 10—19) wird aber schwerlich alles enthalten sein, was über die Pflichten gegen Gott einzuschärfen war. Dagegen R, der an der Hand von P die Cultus- und Opfer-Gesetze ausführlich darstellen wollte, hat es vermuthlich überflüssig gefunden, die betreffenden Bestimmungen des alten Codex, zumal da sie wohl von denen des P z. Th. abwichen, ganz aufzunehmen, während er dagegen die „Rechte" Cap. 21—23, auf die P weniger eingegangen war, vollständiger mitzutheilen guten Grund hatte. Und selbst die wenigen gottesdienstlichen Bestimmungen 20, 23—26 hätte R vielleicht nicht aufgenommen, wenn er nicht wegen des 24, 4—8 beschriebenen Aktes es für gut befunden hätte, einige dort anwendbare Gebote über den Altar stehen zu lassen [vgl. hierzu u. betr. 23, 14—19 *Holz.* Einl. 247 f; s. auch u. S. 247 u. S. 275]. Aehnliche Gründe mag

auch die Verkürzung der Dekade 21, 12—17 um 4 Sätze haben, während solche leichtere Störungen der dekalogischen Ordnung wie bei Nr. 5 auch durch Zufall geschehen sein können. Aber nicht bloss Kürzungen hat R vorgenommen, sondern auch Zusätze eingefügt, jedenfalls 23, 15 (wo das ganz deutlich ist) u. 23, 13, wohl auch in 22, 20—23, und vielleicht 24^b u. 30. Auch dass 23, 9 derselbe Satz wiederkommt, wie 22, 20, kann nichts Ursprüngliches sein. Ebenso in den Verheissungen 23, 20—33 ist sicher V. 31^b—33, sowie einiges in V. 23—25 eine Zuthat (s. d.). [*Kuen.* Einl. 48f hält dagegen das Bundesbuch für ein relativ vollständiges Corpus.] — Im Uebrigen ist dieses Gesetzbuch nicht für Priester, sondern für das Volk zusammengestellt und sind auch aus diesem Grund die einzelnen Vorschriften so kurz als möglich gefasst. — [Obwohl man allgemein der Ueberzeugung ist, dass das Bundesbuch Recht und Brauch alter Zeit festgehalten hat, so weichen doch in der näheren Fixirung dieser Zeitepoche die Ansichten von einander ab; so nimmt *Reuss* Gesch. A.T. § 200 an, dass es das bei der Justizreform König Josaphats (2 Chr 17, 7 ff) promulgirte Landrecht sei, und im Anschlusse hieran will *Cornill* Einl. § 13, 8 seine Entstehungszeit etwa in das 9. Jahrh. setzen. Dagegen nach *Kuen.* Einl. S. 233 u. a. gehört es erst ins 8. Jahrhundert, weil die Propheten des 8. Jahrh. so oft sich gegen dieselben sittlichen Verkehrtheiten (die freilich schon vor dem 8. Jahrh. bestanden und auch noch von Jeremia und seinen Zeitgenossen bekämpft wurden) richteten (vgl. insbes. Amos, z. B. 4, 1ff. 6, 3—6. 8, 4—6, und Micha, 2, 1f. 8f. 3, 1f. 9—11, auch 6, 10—12); und nach *Stade* Gesch. Isr. 637f stammt das Bundesbuch aus der zweiten Hälfte der Regierung Manasse's und wäre eine Reaktion des alten Jahvismus gegen die neujahvistische von der Prophetie hervorgerufene Bewegung in Judäa, indem ausserjerusalemische, ephraimitische Priester ihr das alte gute Recht entgegengestellt hätten (s. Weiteres bei *Holz.* Einl. 249f).] — „Zur Mehrzahl der vorliegenden Gesetze enthalten vornehmlich die talm. Traktate *Baba Ḳamma*, *Baba Mezia* und *Sanhedrin* weitere Bestimmungen. Die rabb. Ansichten findet man im Sepher Hachinnukh von Aaron Hallevi aus Barcelona bei *Hottinger* juris Hebr. leges, Tig. 1655. Die Juden haben im Pent. 613 mosaische Gesetze, 248 positive und 325 negative, herausgerechnet; eine Uebersicht derselben bei *Leidekker* de republ. Hebr. I. 295ff, u. Näheres darüber bei *Bertheau* S. XIIff. Neuere Bearbeiter des mos. Gesetzes sind *JDMichaelis* mosaisches Recht, 1770ff in 6 Bdn., und *Saalschütz* mos. Recht^2 1853. Die aus dem 5. christl. Jahrh. herrührende Collatio Mosaicarum et Romanarum legum gab kritisch heraus *Fr.Blume* Codex dei sive collatio etc. Bonn. 1833." — „Zu der Ableitung dieser Gesetze aus unmittelbarer Gottesoffenbarung finden sich im übrigen Alterthum viele Parallelen. Bei den Aegyptern gab Mneves zuerst schriftliche Gesetze, welche er von Hermes ableitete (Diod. Sic. 1, 94; Cic. nat. Deor. 3, 22). Der kretische Gesetzgeber Minos, Gesellschafter des Zeus (Odyss. 19, 179), will in der hl. Höhle des diktäischen Berges seine Gesetze von Zeus empfangen haben (Plato Minos p. 319f; Strabo 16 p. 762; Dionys. Hal. 2, 61; Nicol. Dam. p. 316; Pausan. 3, 2, 4; Valer. Max. 1, 2). Lykurg behauptete hinsicht-

lich seiner Gesetzgebung von Apollo unterrichtet zu sein (Strabo, Dionys., Val. Max. l. l.). Seine und Mino's Gesetze galten als solche des Zeus und Apollo (Plato de leg. I p. 632). Numa Pompilius hatte Umgang mit der Göttin Egeria und empfing von ihr Unterricht (Dion. Hal. 2, 60 f; Val. Max. l., l.). Mit diesen Männern werden auch Zoroaster bei den Arimaspen (s. zu 34, 29), Zamolxis bei den Geten und Zaleukus bei den Lokrern als Gesetzgeber angeführt, welche ihre Gesetze von den Göttern empfingen (Diod. l. l.; Plutarch. Numa 4). — S. die bereits (S. 242) citirten Monographien von *Rothstein* u. *BrBaentsch* über das Bundesbuch. Vgl. noch *Briggs* the higher criticism of the Hexateuch 1893: Appendix VI. The greater book of the covenant and its parallels in the later codex p. 211—232, u. *LBPaton* JBL. XII, 2. 1893, 79—83.

Cap. 20, 18 — 21 die überleitenden Worte. [*Kuen.* ThT. XV. 190 will beweisen, dass V. 18—21 nicht an ihrem ursprünglichen Platze stehen, sondern einst der Verkündigung der 10 Worte *vorangegangen* sein (den Schluss der Einleitung dazu gebildet haben) müssen, also gestanden haben zwischen 19, 15—19 u. 20, 1—17, zwischen welchen zwei Stellen sie den Zusammenhang herstellen' (ebenso *Jül.* JPTh. VIII. 313); *Wl.* Comp.[2] 327, *Budde* ZAT. XI. 229 u. a. stimmen ihm bei.] V. 18. רָאָה [לְאֵים] „vom *Wahrnehmen* überhaupt wie Jer 33, 24. Jes 44, 16"; *Sam.* hat durch Correcturen helfen wollen. נִרְאָא] so wohl richtig punktirt gegen וַיַּרְא in LXX u. *Vulg.* (bez. וַיִּרְאוּ, wie *KS.* nach LXX corrigiren, und wofür man sich auf אֶל־תִּירָאוּ V. 20 berufen kann), da וַיַּרְאָה hier zu schwach ist (19, 16). Die Meinung ist: das ganze Volk nahm — indessen, während des Vorgangs — die furchtbaren Erscheinungen wahr; diese also nahm es wahr und sie erzitterten (Jes 7, 2. 19, 1) und standen von fern, d. h. wagten nicht näher heranzutreten, sondern stellten sich fern ab. Der V. scheint erst durch R so gebildet, wie er lautet, denn die קוֹלֹת u. קוֹל שׁוֹפָר gehen auf 19, 16. 19[a] bei J zurück, und לַפִּידִם ist wohl nur ein von R gewählter Ausdruck, um die בְּרָקִים (19, 16) u. אֵשׁ (19, 18) zusammenzufassen; auch וַיַּעַמְדוּ מֵרָחֹק, da es sich V. 21 wieder findet, dürfte hier aus J genommen sein. Beide (J wie E) haben in ihrer Weise den Eindruck auf das Volk geschildert. — V. 19. [Vgl. *Kuen.* ThT. XV. 189.] In ihrer Angst fürchtend, dass längere Anschauung solcher Gottesoffenbarung ihnen den Tod bringe, bitten sie, weiterhin solle *nicht mehr* ('was sich aus dem Gegensatz versteht'; dies gegen *Kuen.* XV. 177) Gott selbst (wie 20, 1 ff), sondern Mose mit ihnen reden (s. die weitere Ausführung in Dt 5, 20 ff. 18, 16), sie wollen bereitwillig hören, d. h. ihm gehorchen. Der Nachdruck liegt auf וְנִשְׁמָעָה, und konnte darum der Vrf. nicht *Gott rede mit dir* (was *Wl.* erwartet), sondern nur דבר אתה עִמָּנוּ sagen. Dass dieses Reden Mose's mit ihnen eine vorhergehende Instruction Mose's durch Gott voraussetzt, versteht sich von selbst. Mose ist hier als bei ihnen befindlich gedacht, übereinstimmend mit 19, 17 nach E. Bei J musste das ausdrücklich irgend wo bemerkt werden, dass er mit Aaron jetzt nach der Promulgation vom Berge (19, 24) wieder herunterkam, vgl. 24, 1. — V. 20. Mose beruhigt sie. Nicht um sie zu tödten, sei Gott gekommen, sondern sie *zu versuchen*, näml. ob die rechte Scheu vor Gott und Bereitwilligkeit,

seinen Geboten zu gehorchen (V. 19), in ihnen sei (vgl. Dt 8, 2 u. Ex 15, 25. 16, 4) — und solche finde sich ja jetzt in ihnen V. 19 —, und damit *seine Furcht vor ihnen sei, auf dass sie nicht sündigen*, d. h. damit seine furchtbare Majestät, von der sie einen Eindruck bekommen, ihnen beständig vorschwebe und sie innerlich mit der Gottesfurcht erfülle, welche vor Uebertretung seiner Gebote bewahrt (Dt 5, 26). Wegen des עַל־פְּנֵיכֶם kann hier יִרְאָתוֹ nicht Furcht vor ihm (*KS.*) sein, sondern Furcht, die er verbreitet (Ez 1, 18 [wo aber der Text verderbt ist]; kaum Ps 90, 11; sonst oft פַּחַד יי׳). Die beiden Zwecke schliessen sich nicht aus, ergänzen sich vielmehr, sind aber doch wahrscheinlich so erst von R zusammengestellt, der erste nach E (vgl. 15, 25), der andere nach J (vgl. Dt 5, 26), und von ihm wohl auch erst für einfaches לְ das seltene לְבַעֲבוּר (2 Sa 14, 20. 17, 14; *Ew.* § 315, c) eingeführt, zur Gleichmachung mit dem folgenden בַּעֲבוּר (dies wie 9, 14). לִבְלְתִּי] mit Imperf. *Ew.* § 322, a. — V. 21. [Vgl. *Kuen.* ThT. XV. 190.] Die Gewährung der Bitte des Volks wird stillschweigend vorausgesetzt. Das Volk (nach Dt 5, 27 ff heimwärts entlassen) hält sich in der Ferne (schon V. 18), und Mose (*Keil* u. event. *Str.* falsch: mit Aaron, wegen 19, 24) näherte sich dem Wolkendunkel, in das der Berg gehüllt war (19, 18), worin Gott war, also zu Gott. Auch dies nach E (während J Gott auf dem רֹאשׁ הֶהָר gegenwärtig denkt 19, 20. 34, 2, wie P in 24, 17). — V. 22—26. Die Offenbarung, die hier Mose erhält, betrifft zunächst die Art und Weise seiner Verehrung. V. 22. Die einleitende Formel erinnert an 19, 3 (die LXX haben sogar den vollen Wortlaut in 2 rhythmischen Gliedern von dort wiederholt). *Ihr selbst* (wie 19, 4) *habt gesehen, dass ich vom Himmel her*, nicht aus dem Bereiche der Erde oder durch den Mund eines irdischen Wesens oder gar eines Bildes, *mit euch geredet habe*, also ein himmlischer, über alles Irdische und Sinnliche erhabener Gott bin (s. auch Dt 4, 12 ff). — V. 23. Dadurch ist begründet der Doppelsatz, nicht (Götter) *mit* d. h. neben ihm zu machen und nicht Götterbilder von Gold und Silber sich zu machen (wie 20, 3 f u. 34, 14. 17). Der Ausdruck in Gl. a ist verzwickt kurz, da das Obj. fehlt (*beithun, beiordnen* — *Kn.* — kann עשה את nicht bedeuten), aber der Athnach bei כסף, ohne (*KS.*) oder mit Weglassung des אתי (so in LXX Vulg. Arabs, jedenfalls zum Zwecke der Erleichterung der Uebersetzung, und in cod. Kennic. 69), giebt einen unerträglich platten rhythmischen Vers, weshalb *Baentsch* das Bundesbuch S. 13 A. 9 u. *Strack* annehmen, dass ursprünglich אלהים als Object zu תעשון dastand, aber wegen der Gleichheit mit dem folgenden אלהי ausfiel; besser wäre es bei der Annahme einer Textveränderung wohl, als urspr. Object אלהים אחרים vorauszusetzen (vgl. 22, 19), das ein späterer Abschreiber oder Redaktor, wenn nicht schon R, der hier augenscheinlich gekürzt hat (s. u.), absichtlich hätte weglassen können, weil es ihm neben א׳ כסף וא׳ זהב entbehrlich schien; *Rothstein* S. 71 denkt an Le 26, 1, will aber nicht behaupten, dass die dort stehenden drei Worte אלילם ופסל ומצבה oder auch nur das eine oder das andere derselben, als ideeller Gegensatz gegenüber den silbernen und goldenen Götzenbildern, als Object dagestanden habe. V. 23 ist durch 22 vorbereitet; V. 22 setzt

aber Cap. 19. 20, 1ff voraus; beide (V. 23 wenigstens in dieser Fassung) sind somit nicht aus dem alten Gesetzbuch (V. 24ff), wo ohnedem immer mit *du* nicht mit *ihr* angeredet wird, aber darum nicht erst von R hinzugesetzt (*Wl.* [auch nach *Budde* ZAW. XI. 228, *Corn.* u. *Jül.* stammen V. 22f, bez. nach *Kuen.* V. 22^b u. 23 von R^d, der das Bundesbuch an seine jetzige Stelle brachte]), wogegen schon die Verwandtschaft von V. 22 mit 19, 3f spricht, sondern füglich schon von E. Schwerlich folgten aber in E auf V. 23 unmittelbar V. 24ff (die Altargesetze), sondern R wird hier verkürzt haben (s. S. 243). [*Budde* ZAW. XI. 228 nimmt an, dass das Stück V. 24ff von seiner ursprünglichen Stelle versprengt worden sei und vielleicht dort gestanden habe, wo die hinter 33, 6 in den Zusammenhang von E gerissene Lücke ist.] — V. 24 Stoff und Ort des Altars. „*Erdaltar sollst du mir machen*] d. i. wenn du mir einen Altar errichtest, so soll er aus Erdboden bestehen, etwa mit Rasen eingefasst, auf ihm soll man seine Opfer opfern. Diese Art Altäre scheint auch im übrigen Alterthum die gewöhnlichste gewesen zu sein, z. B. bei den Griechen (*Potter* griech. Arch. I. 468) und den Römern, wo sie ara graminea, ara de cespite oder cespes genannt werden, z. B. Horat. od. 1, 19, 13. 3, 8, 4; Verg. Aen. 12, 118; Ovid. met. 4, 752. 7, 240 u. trist. 5, 5, 9; Juven. 12, 2; Lucan. Phars. 9, 988; Stat. Silv. 1, 4, 131; Sil. Ital. 16, 263; Prudent. perist. 5, 50. 10, 187; bei den Puniern (Sil. Ital. 4, 703); bei den Römern scheinen sie die älteste Art gewesen zu sein (Tert. apol. 25)". עֹלֹתֶיךָ וּשְׁלָמֶיךָ] diese Zusammenstellung von ע mit שׁ bez. זְבָחִים wie 10, 25. 18, 12. 24, 5. 32, 6. Le 17, 8. 22, 18ff. Jos 8, 31 und oft in ausserpentateuchischen Büchern. *an jedem Ort, wo ich meines Namens gedenken lassen werde*, d. h. durch irgend eine Kundgebung veranlassen werde, dass man dort meines Namens gedenkt, oder (*Dalman* der Gottesname Adonaj 1889, S. 64, u. *Str.*) ihm ein Gedächtniss stiften werde d. h. (nach 2 Sa 18, 18 vgl. 1 Kg 17, 18) wo ich dadurch, dass der Ort nach ihm oder seinen Thaten genannt wird, veranlasse, dass man meines Namens Jahve gedenkt, ihn nicht zu nennen vergisst (*preisen lassen* — *Ges. Berth. Ew.* — bedeutet הִזְכִּיר nicht), *werde ich zu dir kommen und dich segnen*, also dem Zweck des Gottesdienstes entsprechen. „Gewöhnlich bezieht man das auf den Altar der Stiftshütte, welche in der Folge bald da bald dort stehen werde" (wie auch noch *Del.* ZKW. I. 562f annimmt, dass V. 24ff nur von der Vorstellung eines Wechsels des Ortes im Laufe der Geschichte ausgeht; vgl. noch *Bredenkamp* Gesetz u. Proph. 129ff u. *Köhler* Gesch. A.T. III. 160ff). „Dies geht aber nicht an. Denn 1) der Vrf. redet nicht von einem bestimmten einzelnen Altar, sondern allgemein von der Altarverehrung Jahve's überhaupt; 2) war der Altar der Stiftshütte kein einfacher Erdaltar, s. 27, 1f. 38, 30. 39, 39; 3) konnte Jahve, der in der Stiftshütte wohnte (25, 8. 29, 45f. 40, 38. 2 Sa 7, 6f), also immer schon da war, nicht sagen, dass er an jedem Standort der Hütte zu Israel *kommen* werde; 4) lehrt V. 25, wonach man auch Steine nehmen konnte, dass hier an Altäre überhaupt zu denken ist. Der Vrf. gestattet also im Widerspruch mit anderen (Le 17, 8f. Dt 12, 6. 11. 13f. Jos 22, 28f), überall im Lande Jahve'n Altäre zu errichten. Damit stimmt

auch die Praxis Israels in einer Reihe von Jahrhunderten nach Mose überein (s. zu Le 1—7 Einl. Nr. 7), vgl. auch die Praxis der Patriarchen (Gen 12, 7. 8 u. 13, 4. 13, 18. 22, 13. 26, 25. 33, 20. 35, 1. 3 u. 7. 46, 1), sowie Ex 17, 15. 18, 12. Richtig schon *de Wette* opuscula p. 164 u. *Ew.* Alt. 162f, wogegen *Riehm* Gesetzg. Mosis S. 25f die gewöhnliche Erklärung nicht erhärtet" (*Kn.*). Was *Peš.* für אַזְכִּיר setzt (*wo du meines Namens gedenkst*), ist keine Variante (*Geiger* ZDMG. XIX. 603. *Kuen.* Godsd. I. 494), sondern eine Auslegung. Dagegen meinen *Merx* (in *Tuch* Gen.[2] S. CXVI Anm. 50) u. *Bruston* (les 4 sources des lois de l'Exode p. 35), die ursprüngliche Lesart müsse תַּזְכִּיר sein (wie auch R. Jona ibn Ǵanach im Sepher harikma ed. Goldberg 1856 annimmt) = *wo du meinen Namen verkündigst, ein Zikr machst*, wofür אזכיר eine alte vertuschende Emendation der Redaktoren sei, und statt בכל המקום hält *Merx* (Chrestom. Targ. p. 89) בכל מקום für den urspr. Text, was man, als die Stelle auf den zweiten Tempel bezogen wurde, in בכל המקום (= in toto ambitu sc. templi) absichtlich umgeändert habe. — V. 25. „Die Altäre dürfen auch aus Steinen gemacht werden, nur soll man sie nicht *als Behauenes* d. h. aus behauenen, sondern aus unbehauenen Steinen bauen, indem man den Stein entweiht, wenn (*Ges.* § 159, 2f) man das Eisen über ihm schwingt, d. h. ihn mit eisernen Werkzeugen bearbeitet. Die Vorschrift findet sich wieder Dt 27, 5f und und Altäre aus unbehauenen Steinen werden Jos 8, 31. 1 Kg 18, 32. 1 Mak 4, 47 erwähnt. Sie kamen auch anderwärts vor z. B. in Trapezunt (Arrian peripl. pont. eux. p. 1). Mehr bei *Spencer* 2, 6, 2; vgl. noch Tr. Middoth 3, 4. Wie es scheint, galt der unbehauene, also unverletzte und ungemodelte Stein, der sich noch in dem ihm vom Schöpfer gegebenen Zustand befand, als ungefälscht und rein, und wurde deswegen vorgeschrieben. Aehnliche Gründe haben die Le 22, 24. Dt 23, 2 (auch Le 19, 19. Dt 22, 5) gegebenen Verbote." גָּזִית] betr. der Vocalisation גַּזִּית s. *Pinsker* Einl. in d. babyl.-hebr. Punktationssystem S. 17 (vgl. גָּזִית im Petersburger Prophetenkodex); über die beiden Akkusative s. Näheres *Ges.* § 117, 5, c, A. u. *Driver* § 195). חֶרֶב] meist *Schwert*, aber auch von andern scharfen Werkzeugen Jos 5, 2f. Ez 26, 9; es ist im Dt. und Jos. durch בַּרְזֶל ersetzt. אֶתְהֶן] s. 18, 20. הֵנַפְתָּ] *Ges.* § 72 A. 6; *Ew.* § 196, b. — V. 26. Zum Altar soll man nicht auf Stufen hinaufsteigen, um nicht *an ihm* (*Sam.* אליו, worüber *Geiger* Ursch. 395) seine Blösse zu enthüllen. „Der Altar soll also niedrig sein und ein allmählicher Aufgang hinaufführen. Die Entblössung der Beine sollten auch die römischen Priester vermeiden (Gell. 10, 15; Serv. ad Aen. 4, 646). Hier hat man indess, da ganz Israel angeredet ist, an alle Israeliten zu denken, welche auch ohne die Aaroniden opferten (s. zu Le 1—7). Der 3 Ellen hohe Altar des P (Priestergesetzes) hatte gewiss Stufen (27, 1. Le 9, 22), weshalb er für die Priester auch Beinkleider bestimmt (28, 42f)." Doch hat das Verbot der Anbringung von Stufen vielleicht ursprünglich nur den gleichen Zweck wie das Verbot der Verwendung behauener Steine V. 25, nämlich alles zu vermeiden, was menschliche Kunst und Cultur verrathen könnte (*Kay.-Marti* AtTh. 96). „Zu אֲשֶׁר *dass, damit* vgl. Gen 11, 7", wie 22, 14 = so dass. Vgl. noch zu V. 24—26 *van Hoonacker* le lieu du culte 1894, p. 19—32.

Cap. 21, 1. Mose soll ihnen *vorlegen* (wie 19, 7) die folgenden *Rechte*. Da, was unmittelbar folgt (21, 2—22, 16), durchaus Rechtsbestimmungen zur Regulirung der bürgerlichen Verhältnisse, civil- und strafrechtlicher Art, sind, so ist משפטים hier gewiss in diesem engsten Sinn zu fassen (*Ke. KS.*), nicht aber als „Gesetze, welche Geltung haben und als Normen des Handelns dienen sollen“ (*Kn.*) oder als Bundesbedingungen d. h. Pflichten und Rechte (*Berth.*), die dann entweder bis 23, 19 (*Kn.*) oder 23, 33 (*Berth.*) sich erstreckten. Dass nur dieser Abschnitt eine besondere Ueberschrift hat, hängt wohl damit zusammen, dass R hier seine Quelle vollständig und unverändert mittheilt, während er in 20, 24—26. 22, 17ff nur eine Auswahl von Vorschriften daraus gibt; vgl. übrigens 24, 3 (wo דִּבְרֵי יי׳ und מִשְׁפָּטִים unterschieden werden). Mit Ausnahme von 21, 15—17 beginnen diese Rechtssätze alle mit כִּי, אִם, אִי. a) V. 2—11 *das Recht der hebräischen Sklaven und Sklavinnen* in 2 Pentaden, die erste über die Sklaven V. 2—6, die zweite über die Sklavinnen V. 7—11. Jede Pentas beginnt mit כִּי, und die folgenden je 4 Sätze derselben mit אִם. Die 1. Pentas ist in Dt 15, 12—18 wieder aufgenommen, eingeschärft und erweitert. „Ihre Bestimmungen gelten wohl mit für die hebr. Sklavin, wenn sie eine blosse Arbeitsmagd war; wenigstens wurden sie in späterer Zeit so bezogen (Dt 15, 12. 17. Jer 34, 9). Zum Sklavengesetz vgl. *JCMieg* constitutiones servi Hebr., Herb. 1735“; *MMielziner* die Verhältnisse der Sklaven bei den alten Hebr., Kopenh. 1859; *JWinter* die Stellung des Sklaven bei den Juden in rechtlicher u. gesellschaftl. Beziehung nach talmud. Quellen, Breslau 1886, Diss.; *RGrünfeld* die Stellung der Sklaven bei den Juden nach bibl. Quellen, Bresl. 1886, Diss.; *MMandl* das Sklavenrecht des A.T., Hamb. 1886; *Laufer* l'esclavage et la Bible, Lausanne 1891, Thèse; *TAndré* l'esclavage chez les anciens Hébreux, Paris 1892, vgl. die RWBB. u. Sklaven (spec. *Winer* II. 475ff), *Oehler-v. Orelli* PrRE.[2] XIV. 338ff und weitere Literaturangaben insbes. bei André. Vgl. noch betreffs der Sklaven bei den Babyloniern u. Assyriern *Oppert* la condition des esclaves à Babylone, Paris 1888 u. jetzt *Schrader's* Keilinschr. Bibl., B. IV. v. Peiser, 1896, S. 32ff, 106ff u. 184ff. — V. 2. Wenn man einen Hebräer d. h. Israeliten (anders aber unrichtig *Saalsch.* 705ff) als Sklaven *kauft*, — ob in Folge Selbstverkaufs aus Noth (Le 25, 39) oder gerichtlichen Verkaufs (Ex 22, 2) oder eines Verkaufs durch die Eltern (so noch Neh 5, 5) oder sonst wie? ist nicht gesagt — „so soll derselbe 6 Jahre dienen und im 7. Jahr *umsonst ausgehen zum Freien*, d. h. unentgeltlich aus der Gewalt und Herrschaft austreten (2Kg 13, 5) und zum freien Mann werden. Zu יָצָא in diesem Sinn, wofür das Dt. שִׁלַּח חָפְשִׁי hat, vgl. V. 3—5. 11. Le 25, 41. 54; auch von Sachen gebraucht Le 25, 28. 30f. 27, 21. Das Dt. schärft dieses Gesetz damit ein, dass auch Jahve die Hebräer aus dem äg. Knechtsdienst frei gemacht habe, dass er den Freilasser segnen werde und dass der Knecht in den 6 Jahren noch einmal so viel gearbeitet habe, als ein Lohnarbeiter gearbeitet haben würde; es fordert auch, den Entlassenen eine Unterstützung mitzugeben. Die gerade sechsjährige Dienstzeit“ (gegenüber einer 7jährigen Gen 29, 18ff; über Jer 34, 14 s. *Hitz.*), die nicht

als ein Maximum zu fassen ist (*Oehler*, *Mielz.*), „erklärt sich aus dem Sabbathbegriff (20, 10; Le 25, 4f. Dt 15, 12): der Knecht soll im 7. Jahr von seinem Dienst zur Ruhe kommen. Mit diesen 7 Jahren ist aber nicht die Periode des Sabbathjahres, sondern die Dienstzeit jedes Einzelnen gemeint. Das lehren die Ausdrücke und der Umstand, dass das Gesetz beim Sabbathjahr keine Freilassung der Sklaven erwähnt. Mehr bei *Mieg* 198ff." Ob in Zedekia's Zeit ein Sabbathjahr Anlass gab, alle Sklaven hbr. Stammes frei zu lassen (Jer 34, 8ff), wie *Hitz.* z. d. St. meint, ist höchst fraglich. — V. 3 (Satz 2 u. 3). „Tritt der Sklave allein in Dienst, so wird er allein wieder frei. Tritt er beweibt ein, so wird sein Weib mit ihm frei. בגפו] eig. *mit seinem Körper*, d. i. nur seinen Körper mit dessen Arbeitskraft und nichts weiter zum Herrn bringend. Zu גֶּפֶן, גֵּב, גַּו *Rücken* i. S. v. Person (wie z. B. עֶצֶם) vgl. auch גְּוִיָּה *Leib* Gen 47, 18. Neh 9, 37"; בגפו = nur *in eigener Person* d. i. allein (falsch *Sam.* גפיו u. *Vulg.*: cum . . . veste). — V. 4 (Satz 4). „Erhält er vom Herrn ein Weib und von diesem Kinder, so geht er allein frei aus, Weib und Kinder verbleiben dem Herrn. Dieses Weib war eine Sklavin des Herrn und blieb dies natürlich, und so auch dessen Kinder. תִּהְיֶה] nämlich das Weib als die Hauptperson, *Ges.* § 146, 2, a. *Sam.* u. LXX לאדניו. (Ob das Weib nach *Mielz.*, *Oehl.* a. eine Heidin, oder eher eine Israelitin war, ob diese nach *Bertheau* später als der Gatte Sklavin geworden war, ob nach *André* freiwillig, lässt sich nicht mehr ausmachen.) — V. 5f (Satz 5). Wenn er aber förmlich oder ernstlich erklärt, er liebe die Seinigen und seinen Herrn und wolle nicht frei werden, so soll er unter Mitwirkung von האלהים eigentlicher Sklave und zwar auf immer werden. Nämlich sein Herr soll ihn אל־האלהים führen, d. h. *πρὸς τὸ κριτήριον τοῦ θεοῦ* (LXX), näml. nicht vor irgend welches Gericht, bei dem im Namen Gottes Recht gesprochen wird (*Kn. Ke.*), denn freilich ist das Gericht Gottes und wird in seinem Namen verwaltet (Dt 1, 17. 2 Chr 19, 6), aber darum hiess nicht jedes Gericht אלהים (s. V. 22), sondern nur das an einem Heiligthum thätige (s. *Graf* ZDMG. XVIII. 309ff), oder vielmehr אל־האלהים gehen ist wie sonst immer s. v. a. an's Heiligthum gehen. Wie man dort Orakel suchte, so suchte man dort auch Recht (18, 15. 19), und die dort Recht sprechenden Obrigkeiten, mögen sie zugleich Priester gewesen sein oder nicht, hiessen in dieser ältesten Sprache (nicht mehr später) Elohim (22, 7f. 27; wohl auch noch 1 Sa 2, 25; *Ew.* Alt. 412; *HSchultz* AtTh.[4] 517; *Kuen.* Godsd. I. 495); in viel späteren Zeiten ist wenigstens das Höchstegericht noch am Sitz des Centralheiligthums (Dt 17, 8ff. 19, 17). (Diese Richter sollten die Sklaven vielleicht auch auf die Consequenzen aufmerksam machen, *André* S. 82.) Dagegen verstehen *Kay.-Marti* AtTh. 27f. 45. 111 unter האלהים den Hausgott (bez. das Ahnenbild) der Familie, der in den Privathäusern in der Nähe der Thür seinen Sitz gehabt habe; der Brauch, den in die Familie aufzunehmenden Sklaven zu ihm hinzubringen, bedeute darnach nichts anderes, als dass nun der aufgenommene Sklave denselben Ahnen zu verehren habe; im Dt. (15, 17) sei der Elohim deshalb weggelassen, weil man noch eine Ahnung von der ursprünglich heidnischen Bedeutung dieser Feier ge-

habt habe. Aber der Ausdruck hat augenscheinlich denselben Sinn wie 22, 7f. 27, wo nur „das an dem Wohnsitz der Gottheit bestellte Gericht" d. i. die Priester, die es bilden (a. a. O. S. 44. 92) gemeint sein können. Vgl. noch ZAW. XI. 181. וְהִגִּישׁוֹ 2°] Subj. ist nicht אדניו (*Str.; Kay.-Marti*, s. o.), sondern der Richter am Heiligthum, weil nach ורצע ausdrücklich אדניו hinzugesetzt ist: der soll, nachdem der Sklave dort vor ihm am Heiligthum die feierliche und ebendamit bindende Erklärung abgegeben hat, ihn an die Thüre oder Thürpfosten, d. h. doch wohl des Heiligthums (vgl. 23, 19. 1 Sa 1, 9. 3, 15; *Ew.* Alt. 245), auf keinen Fall des Stadtthors (*IEs.*, *Abarb.*; *André*), auch nicht des Wohnhauses des Herrn (*Ke. Oehl.*; betr. *Kay.-Marti* s. o.), hinführen, und hier (an der Thüre oder Pfosten) soll sein Herr mit einer Pfrieme sein Ohr durchbohren. Dass Dt 15, 17 der Hausherr das an seiner eigenen Hausthüre thut, beweist für unsere Stelle nichts, weil dort überhaupt von Zuziehung des Gerichts keine Rede mehr ist (*Graf* a. a. O. 313). „Das Durchbohren der Ohren war bei den orient. Völkern Zeichen der Sklaverei, z. B. bei den Mesopotamiern (Juven. 1, 104), Arabern (Petron. sat. 102; *Muradgea d'Ohsson* othom. Reich II. 90), Lydiern (Xenoph. anab. 3, 1, 31), bei den Karthagern, wo die Sklaven auch Zierrathen in die Ohren hängten (aures anulatae Plaut. Poen. 5, 2, 21)". Das Zeichen bedeutet, dass die Ohren d. h. der Gehorsam dieses Mannes an einen andern geheftet oder von ihm in Anspruch genommen sind, er sein Höriger ist. „Als Zeichen der Angehörigkeit, nicht gerade als Sklavenzeichen (wozu z. B. bei den Babyloniern eine Thonmarke, die von der Sklavin am Handgelenk getragen wurde, diente, s. Keilinschr. Bibl. IV. 166 A.), kommt es auch vor z. B. bei den Mauretaniern (Cass. Dio 78, 11) und den Libyern (Plutarch Cic. 26; Macrob. sat. 7, 3), auch als Zeichen solcher, die einem Heiligen geweiht und dessen Angehörige sind (*Olearius* Reise-Beschr. 5, 40. S. 683), und der Derwische (*Cotovici* itin. p. 453). Aehnlich bei den Indern und andern Völkern, s. *Iken* diss. p. 226f; *Ros.* A. u. N. Morgl. II. 70f. Wahrscheinlich ist das rechte Ohr gemeint, das bei gewissen Weihungen den Vorzug hatte (Le 8, 23f. 14, 14. 17). ועבדו לעולם] *und er diene ihm*, sei sein Sklave, *auf immer*, also für Lebenszeit (1 Sa 1, 22. 27, 12. Ps 73, 12), nicht bis zum Jobeljahre (Jos. ant. 4, 8, 28, Talm. und Rabb., s. *Mieg* p. 387ff; darnach auch *Mich.*, *Winer*, a.), denn dann würde nicht לעולם gesagt, auch nicht das Sklavenzeichen, das unvergänglich war, vorgeschrieben sein, s. auch die Willenserklärung V. 5." Vielmehr ist die Differenz des Gesetzes Le 25, 39ff von diesem hier einfach anzuerkennen. — V. 7—11 die 2. Pentas, Bestimmungen über die Hebräerin, die zum Concubinat verkauft wird. „Das Concubinat war bei den Hebräern alter Zeit gewöhnlich und kommt z. B. vor bei den Patriarchen (Gen 16, 3. 22, 24. 30, 3. 9. 35, 22. 36, 12. 20, 17), den Richtern (Ri 8, 31. 9, 18. 19, 1ff) und den ersten Königen (2 Sa 3, 7. 5, 13. 15, 16. 20, 3. 21, 11. 1 Kg 11, 3. 2 Chr 11, 21). Das Gesetz setzt es hier und Le 19, 20 voraus und lässt es bestehen, ohne es zu empfehlen *Winer* I. 149. Es findet sich auch im übrigen Alterthum z. B. bei den Persern (Herod. 1, 135. Strabo 15 p. 733) und bei den Griechen (*Nägelsbach* hom. Theol. 224; *Hermann*

Priv. Alt. § 29, 5ff), und ist auch bei den Muhammedanern in Arabien, Syrien und Aegypten in Gebrauch (*Russell* Aleppo 1, 389; *Burckh.* Ar. 275f; *Lane* Sitt. 1, 95; *Döbel* Wand. II. 168"; *Snouck Hurgronje* Mekka II. 132ff). V. 7: 1. Satz: *wann ein Mann* (nicht = *jemand*, also mit Einschluss der Mütter, so *Mich. Reuss*) z. B. aus Armuth oder um seine Tochter, die er nicht höher unterbringen konnte, wenigstens in dieser Weise zu versorgen, *seine Tochter verkauft zur Magd*, d. h. hier, wie V. 8ff zeigen, nicht bloss als Arbeiterin sondern als Beischläferin, *οἰκέτις* (אָמָה ebenso Gen 20, 17. 21, 10. 13. Ri 9, 18, vgl. *Stade* Gesch. I. 380), *so soll sie nicht ausgehen*, frei werden, *wie Sklaven ausgehen*, d. h. so gelten für sie andere Bestimmungen als für die Sklaven (auch die weiblichen, da im Vorausgehenden überhaupt von erwachsenen Sklaven die Rede ist; dagg. LXX speciell *αἱ δοῦλαι*): sie wird nicht im 7. Jahre frei (s. V. 2), sondern bleibt ihm, eben als Kebsweib, für immer: in gewissen Fällen aber (V. 8ff) wird sie frei und möglicherweise schon früher als Knechte. — V. 8 (Satz 2). לֹא] gäbe nur dann einen Sinn, wenn man ein לִי hinzusetzte, sei es dass man אֲשֶׁר als *qui* oder *quam* oder *ita ut* nähme; „es ist daher mit Mass. (u. LXX) einfach לִי zu lesen (wie Le 11, 21. 25, 30, nach der Mass. im Ganzen in 15 Stellen, *Aurivillii* diss. p. 466f u. *Strack* proll. critica in V. T. Hebr. p. 83f, doch wird in der Mischna das Qerê לִי noch nicht erwähnt); über den Ursprung und Sinn der Lesart לֹא s. *Geiger* Ursch. 189 (u. *RSmith* ZAW. XII. 163 gegen *Budde* XI. 102, der absichtliche Korrektur dureh Einsetzung von לֹא bezweifelte). *Wenn sie missfällt ihrem Herrn, welcher sie sich* beim Kauf zum Kebsweib *bestimmt hat* (Mi 6, 9. Jer 47, 7), *so lasse er sie loskaufen*; vorausgesetzt ist, dass sich jemand dazu findet, wenn der Preis entsprechend gestellt wird. הֶפְדָּה] *Ew.* § 141, a; *freien* (*Ew.* JBW. X. 276, Alt. 285) bedeutet das Wort nicht. *Fremdem* (d. i. nichtisraelitischem, vgl. KAT.^{2} 154) *Volk* hat *er nicht Macht*, ist er nicht befugt, *sie zu verkaufen, wann* (nicht: *da* oder *weil*) *er ihr untreu wird* (Jer 3, 20 u. Mal 2, 14f von e. Weibe), d. h. die versprochene Kebsehe ihr nicht hält. Darin liegt, dass er sie israelitischen Leuten verkaufen darf (nicht etwa nur dem Vater, der sie, wenn er noch arm war, eventuell bei dem Reuverkauf mit Vortheil zurücknehmen konnte, um sie einem andern zu verkaufen, dem sie besser behagte, während sie ohne diesen Glücksumstand bei Unvermögen des Vaters ungelöst geblieben wäre, *Budde* ZAW. XI. 100f, vgl. *Reuss* la Bible II. 58), und der Begriff des הֶפְדָּה bestimmt sich sonach dahin, dass es auch die Loskaufung zu anderweitigem Concubinat, nicht bloss zur Freiheit einschliesst (*André, Str.*). Der Fall, dass er sie wirklich schon zum Kebsweib gemacht hat, ist hier nicht berücksichtigt (weshalb es an sich sinngemäss wäre, mit *Budde* ZAT. XI, 103 לֹא יְדָעָהּ zu lesen: dergestalt dass d. i. falls er sie nicht erkannt hat; doch s. u.); für diesen Fall verstand sich, wenn er ihrer überdrüssig wurde, von selbst, dass er sie entlassen musste (vgl. V. 11). „Ebenso durfte der Hebräer eine Kriegsgefangene, die er zum Weib genommen, nicht um Geld verkaufen, sondern hatte sie frei zu lassen, wenn sie ihm nicht mehr gefiel (Dt 21, 14). Bei den höheren Ständen in Arabien hält man es für eine Schande, eine

Concubine zu verkaufen: sie bleibt ihr Leben lang bei ihrem Herrn, und wird von ihm auch geheirathet, wenn sie Kinder gebiert und er noch nicht 4 Weiber hat (*Burckh.* Ar. 276; vgl. *Sn. Hurgr.* Mekka II. 136). Er darf sie, wenn sie von ihm Mutter geworden ist, nicht verkaufen oder an einen andern verheirathen (*Tornauw* mosl. Recht 184; *Sn. Hurgr.* Mekka II. 133ff)." Auch bei den Tarantschi des Ili-Thales wird für den Fall der Scheidung und Heimsendung der Frau ein Reugeld vereinbart (ZDPV. XVIII. 95). „Ueber die Grenze des Landes hinaus verkaufte auch der Grieche den griechischen Sklaven nicht (Philostr. vit. Apoll. 8, 12)". Alle die verschiedenen Schwierigkeiten, die V. 8 nach Inhalt und Ausdrucksweise (betreffs אשר חפדה u. בגד) enthält, werden gehoben, wenn man mit *RSmith* ZAW. XII. 162f wie Budde ידעה liest, aber zugleich לא bez. לו streicht: *falls sie ihrem Herrn missfällt, wenn er sie erkannt hat, so lasse er sie loskaufen* durch ihren Vater (der dadurch ein gutes Geschäft macht, da sie nun im Preise niedrig steht), was auch dazu passt, dass in V. 10 der Vollzug der Ehe vorausgesetzt ist; die Schwierigkeit dabei ist nur die, dass der Vater das Mädchen dem Sohne überlassen darf, doch hat im alten Israel, wo der Erbe auch die ehelichen Rechte erbte, zumal bei der Häufigkeit der Ehescheidungen, die Ueberlassung auch bei Lebzeiten des ersten Gatten als denkbar zu gelten (vgl. 2 Sa 16, 22); weil aber den späteren Juden eine solche Ueberlassung als anstössig erschien, hat man den Text (durch Einfügung von לא, das Targ. jer. I noch nicht ausdrückt, sowie durch Veränderung des ידעה in יעדה) umgestaltet. — V. 9 (Satz 3): *wenn er sie* bei oder nach dem Kauf (nach *Budde* kommt nur das Letztere in Betracht: wenn er die ihm Missfallende statt sie lösen zu lassen) *für seinen Sohn bestimmt*, „wie in Persien (*Chardin* voy. II. [1723] 259) oder Arabien (*Nieb.* Ar. 74; *Sn. Hurgr.* Mekka 157) der Vater dem Sohn nach dem Eintritt der Reife eine Concubine nimmt", *so soll er nach dem Recht der Töchter ihr thun*, d. i. sie in Wohnung, Nahrung, Kleidung und Behandlung so halten, wie die Töchter von den Vätern gehalten werden; sie ist ihm als Familienhaupt untergeordnet und gehorsam, aber wie eine Tochter, nicht wie eine Sklavin". — V. 10 (Satz 4): *wenn er* sie zwar für sich behält, aber ausser ihr *eine andere sich nimmt*, „weil ihm jene z. B. nicht genügt oder nicht mehr gefällt, *so soll er* doch *ihr Fleisch, ihre Bedeckung* (Kleidung) *und ihre Beiwohnung nicht mindern*, sie darin nicht verkürzen, sondern ihr nach wie vor alles leisten, was sie als Kebsweib zu fordern hat". Subj. des Satzes kann nur derselbe sein, der V. 7—9. 11 Subj. ist, und לו nur auf dieses Subj. zurückgehen, nicht auf den Sohn. Dass in diesem Fall V. 10 vor 9 stehen müsste (*Ke.*), ist unrichtig, denn V. 9 ist wie V. 8 nur von der Bestimmung zur Kebsehe, V. 10 von der schon vollzogenen die Rede (vgl. noch *Budde* S. 101). שְׁאֵר] ist *Fleisch*, nicht Nahrung überhaupt. „Der Gesetzgeber hebt das Fleisch als vorzüglichstes Nahrungsmittel hervor. Denn er hat den Wohlhabenden im Auge, welcher sich mehrere Concubinen halten kann und täglich Fleisch geniesst (Hi 31, 31; *Russell* Aleppo I. 145f); eine Minderung des gewöhnlichen Nahrungsmittels, des Brodes, setzt er bei ihm nicht voraus". — V. 11 (Satz 5): *wenn er*

diese drei V. 10 genannten Schuldigkeiten *ihr nicht* thut d. i. *leistet, so soll sie umsonst, ohne Geld, ausgehen,* frei werden. Willkührlich ist es, die שלש אלה V. 8f (*Rabb.:* 1) für sich selbst bestimmen, 2) für den Sohn bestimmen, 3) loskaufen lassen) oder in V. 8—10 (*Kn.:* 1) ihre Lösung bewirken, 2) dem Sohn bestimmen, 3) sie neben der andern nicht verkürzen) zu suchen, das letztere auch darum, weil dann der Fall der Verkürzung ohne Doppelehe gar nicht berücksichtigt wäre [und weil der Loskauf von ihm nur indirekt abhängt, *André* esclav. p. 104]. — b) V. 12—17. Sechs Sätze *über todeswürdige Vergehungen,* je einer in einem V. „Dazu sowie zu V. 18—21 *JDMichaelis* syntagma comment. I. 23ff. 41ff. — V. 12. Wer einen Menschen schlägt *und er stirbt,* d. h. dass er auf der Stelle oder später in unmittelbarer Folge davon stirbt, der soll sicherlich getödtet werden. Ebenso Gen 9, 6. Le 24, 17. Nu 35, 30f. Dies der Grundsatz und die Regel.“ Nähere Bestimmungen geben die folgenden 2 Sätze, die zwischen absichtslosem und absichtlichem Tödten unterscheiden. In letzterem Falle soll das Recht der Blutrache auf den eigentlichen Mörder eingeschränkt, in ersterem Falle der Urheber des Todtschlags vor dem Bluträcher gesichert werden. מות יומת] ebenso V. 15—17. 22, 18; anders 21, 29. — V. 13. *Wer* d. i. wenn einer *aber nicht nachgestellt hat und Gott hat es begegnen lassen seiner Hand,* d. h. „wenn er die Tödtung nicht beabsichtigte, sondern durch einen unglücklichen Zufall, den der Vrf. vom Lenker aller Dinge ableitet, also unversehens und von ungefähr (Nu 35, 22f. Dt 19, 5) ihn tödtete“, *so werde ich dir einen Ort festsetzen, wohin er fliehen soll,* d. h. eine Zufluchtstätte bestimmen, wo der Urheber des Todtschlags vor dem Bluträcher gesichert ist. מָקוֹם] nicht: *Orte* (*Kn.*); es darf nicht ohne weiteres angenommen werden, dass hier die aus Nu 35, 9. Dt 19, 1ff. 4, 41ff. Jos 20 bekannten 6 Asylstädte gemeint seien, um so weniger, da V. 14 den Altar als Zufluchtsort voraussetzt. צָדָה] verw. mit צוּד, ist *nachstellen* wie noch 1Sa 24, 12 (weniger gut nach Ges.-Buhl *beabsichtigen,* weil diese Bdtg. erst secundär ist) vgl. צְדִיָּה Nu 35, 20. 22 *Nachstellung* (vgl. aram. צְדִי *Absicht*). אָזַד] Pi. nur hier; Pu. *zugeschickt werden, zustossen* Pr 12, 21. Ps 91, 10. — V. 14. *Wann aber einer vermessen,* freventlich *handelt* (18, 11 Qal) *gegen seinen Nächsten, ihn umzubringen mit List,* hinterlistig und dolos — „Genaueres über die einzelnen Fälle geben Nu 35, 16ff. Dt 19, 11“ — *von meinem Altar weg sollst du den nehmen, dass er sterbe,* d. h. „sollst ihn jedenfalls tödten (Nu 35, 31), und selbst der Gottesaltar, zu welchem er etwa geflüchtet, soll ihn nicht schützen. Verbrecher flohen zu einem Altar und erfassten seine Hörner, welche ein Ort der Sühne waren (s. Le 4, 7), um in Gottes Nähe vor der Strafe gesichert zu sein (1 Kg 1, 50. 2, 28). Auch bei den Griechen diente der Altar zum Asyl, Thukyd. 4, 98“. Die Meinung, dass das unbedingte Asylrecht des Altars erst durch Salomo in dieser Weise eingeschränkt sei (*Diestel* JPTh. V. S. 273), ist nicht zu beweisen. — V. 15. „Getödtet soll auch werden, *wer seinen Vater und* (wie V. 17, vgl. 12, 5; genauer wäre אוֹ LXX) *seine Mutter schlägt,* ohne וְמַת, also mit Schlägen misshandelt; Elternmord fiele, wenn er überhaupt vor-

kommen sollte, unter V. 12. „Die Strenge der Strafe erklärt sich aus der hohen Stellung der Eltern (s. 20, 12), vgl. auch Dt 21, 18ff. Gelinder ahndeten die Athener üble Behandlung der Eltern, näml. mit Atimie (Aeschin. adv. Timarch. 4, 42), mit Gefängniss bis zur Zahlung einer auferlegten Strafe (Demosth. adv. Timocr. p. 733), doch will Plato de leg. 9 p. 881, dass, wer seine Eltern schlägt, für immer verbannt und bei etwaiger Heimkehr getödtet werde. Für Elternmord gab es zwar bei den Aegyptern eine Strafbestimmung (Diod. 1, 77), aber Romulus (Plutarch Romul. 22) und Solon (Cic. pro Roscio 25) berücksichtigten ihn gar nicht, weil sie solchen ruchlosen Frevel nicht für möglich hielten." — V. 16. Getödtet soll ferner werden, *wer einen Menschen* (wie V. 12) *stiehlt, und er verkauft ihn und* d. i.: oder (V. 15) *er* (der Gestohlene) *wird in seiner Hand* (Gewalt) *gefunden*, also in beiden Fällen (*Ros. Berth. Ew. Ke.*), wenn nicht וְ—וְ geradezu s. v. a. *sive—sive* ist (vielleicht Pr 29, 9; *Ew.* § 361). Auf keinen Fall ist בְּיָדוֹ *in des Käufers Hand* (*Kn.*), auch nicht וְנִמְצָא בְּיָדוֹ = *und er wurde*, bevor er ihn verkaufte, *bei ihm vorgefunden* (*Saalsch.*); denkbarer wäre *und es wird bei ihm erfunden* d. h. er wird dessen überwiesen (LXX *Vulg.*), wenn dazu בְּיָדוֹ (s. 22, 3) passte und diese Clausel nicht überhaupt selbstverständlich wäre. Dasselbe Gesetz Dt 24, 7, nur dass dort (LXX u. *Onk.* auch im Ex.) אִישׁ auf einen Menschen aus Israel eingeschränkt ist (weshalb es nicht rathsam ist, מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל nach Dt 24, 7 auch hier mit *Rothstein* S. 12 A. als ursprünglich anzusehen und mit *KS.* hier in den Text zu setzen). „Bei den Athenern war die Strafe des Menschenräubers auch der Tod (Xenoph. mem. 1, 2, 62; Demosth. Phil. 1 p. 53; *Harpocration* p. 25); bei den Römern wurde der Käufer und Verkäufer eines freigebornen Bürgers am Leben gestraft (*Adam* röm. Altth. I. 360)." — V. 17 (Satz 6), bei LXX richtiger vor den 5. gestellt, verhängt die gleiche Strafe über den, der Vater oder Mutter lästert, verwünscht, Flüche gegen sie ausstösst. „Ebenso Le 20, 9, vgl. Dt 27, 16 und Pr 20, 20. 30, 17. Der Strafansatz ist nicht geringer als bei der Gotteslästerung Le 24, 16." Vgl. AtTh. 450. — V. 18—32: 5 und 5 Rechtssätze über *Leibes- und Lebensverletzungen*, zugefügt α) durch Menschen V. 18—27, β) durch das Vieh V. 28—32. — V. 18—27: 1. Pentas (als deren ursprüngliche Reihenfolge *Budde* ZAW. XI. 109ff ansieht bez. herstellen will: V. 18f. 23—25. 22. 20f. 26f). V. 18f (Satz 1): „wenn bei einem Streit einer den andern *mit einem Stein oder einer Hacke* (fehlt in *Sam.*) schlägt und der Getroffene stirbt nicht, aber *fällt auf's Lager* (לְ Jes 50, 11. Hi 2, 13. Klag 2, 21; falsch *Str.*: מִשְׁ Inf. Qal mit מ), „wird bettlägerig, so soll der Thäter, wenn der Geschlagene wieder aufkommt und draussen *auf seiner Stütze* d. h. auf seinen Stab oder eine Krücke gestützt einhergeht, frei (von Strafe) sein; *nur sein Sitzen* (i. S. v. Stillesitzen, vgl. יָשַׁב Hos 3, 3; dagg. ist שָׁבָת nach *Ges.-Buhl* Derivat v. שָׁבַת = *Unthätigsein*) *soll er geben und heilen soll er lassen*, d. h. ihm die Arbeitsversäumniss und die Heilkosten ersetzen. Mit der Stütze deutet das Gesetz auf den ersten Ausgang des Kranken; kam es zu einem solchen nicht, und starb also der Geschlagene auf dem Lager, so konnte, wenn von den Verwandten

nicht ein Vergleich angenommen ward, V. 12 angewendet werden; starb der Kranke nach dem Ausgehen doch noch, so war das seine eigene Schuld, sofern er vielleicht zu zeitig ausgegangen war". אֶגְרֹף] nach dem Neuhebr. (*Levy* NhWB. I. 26), LXX a. gewöhnlich (so auch *Kn.-Dillm.*, *Str.*) i. S. v. *Faust* gefasst oder auch, von *Siegfr.-Stade* „nach Onkelos", i. S. v. *Knüttel*, *Stock*; aber diese Bedeutungen sind nur nach dem Zusammenhange gerathen; auch steht die Bdtg. *Knüttel* wohl für das in *Targ. jer.* I u. II dem אֶגְרֹף entsprechende Wort מַרְתּוֹקָא, nicht aber für das NW. כּוּרְמֵיזָא bei *Onk.* fest, vielmehr nehmen andere (z. B. *Ges.-Buhl*) für כּוּ' die Bdtg. *Erdscholle*, losgerissener *Erdklumpen* an, die für אגרף durch die Etymologie (von גרף losreissen, vgl. מֶגְרָפָה Jo 1, 17 Erdscholle, wie schon *R. Mose b. Nachman* richtig erkannt hat) nahegelegt wird (vgl. jedoch Wetzstein bei *Del.* Gen.[4] 588); da aber schwer zu begreifen ist, dass man durch solche „Schollen, die sich erhitzte Gegner an den Kopf werfen", einen Mann tödten kann, so wird אֶגְרֹף vielmehr das Instrument bezeichnen, mit dem man die Erdschollen losriss und zerkleinerte, also (wie جاروفة von جَرَفَ *wegschaufeln*, aber auch *umhacken*, II. fortreissen sc. Land) die *Schaufel* oder besser noch den *Karst*, den der Landbauer in gebirgigen Gegenden und in Weinbergen zum Auflockern und Zerkleinern der Erdschollen bei sich trägt, weshalb ihn der Hebräer bei einem Streite zunächst zur Hand hatte (vgl. auch ܡܓܪܘܦܬܐ u. مجرفة *Schaufel*). — V. 20 f (Satz 2). „Anders ist es zu halten hinsichtlich der Sklaven, wobei aber wohl nur an die Sklaven nichthebräischen Stamms (Le 24, 44 f) zu denken ist; ebenso V. 26 f. 32. Wann einer seinen Knecht oder seine Magd *mit dem Stocke* (fehlt in *Sam.*) schlägt, d. h. mit dem gewöhnlichen Strafwerkzeug (Pr 10, 13. 13, 24. 23, 13 f. Jes 9, 3; ebenso noch heute bei den Arabern, *André* esclav. p. 47. 154) züchtigt und er stirbt *unter seiner Hand*, d. h. auf der Stelle, bei dem Act der Züchtigung, so soll es geahndet (Gen 4, 15), der unmenschliche Herr bestraft werden. Nach den jüdischen Erklärern z. B. *Targ. jer.* I, *Talm.*, *Raš. IEs.*, vgl. *Hottinger* p. 60, *Saalsch.* 539 f, soll die Todesstrafe und zwar durch das Schwert gemeint sein. Allein dann würde der Vrf. wie sonst מות יומת" (was *Sam.* hier hat) „gesagt haben. Auch lehrt die gelindere Beurtheilung der Fälle V. 21 (vgl. 19 f), 26 f (vgl. 23 ff) u. 32 (vgl. 28 ff), dass der Vrf. einen grossen Unterschied zwischen Sklaven und Freien macht und hier nicht dieselbe Ahndung, wie bei Tödtung eines Freien, sondern nur eine geringere, dem Ermessen des Gerichts überlassene Strafe meinen kann, zumal die That eine unabsichtliche Tödtung ist. Bei der absichtlichen Tödtung wird allerdings jener Unterschied nicht gemacht, wenigstens nicht von andern Verff. Nu 35, 16 ff. Le 24, 17. 21. Dt 19, 11 ff. Bei den Aegyptern wurde mit dem Tod bestraft, wer einen Freien oder Sklaven umgebracht hatte (Diod. Sic. 1, 77), auch bei den Griechen war Umbringen des Sklaven verboten (Eurip. Hecub. 291 f; Antiphon de caed. Herod. § 47 f), doch hatte, wer es gethan, nur religiöse Sühngebräuche zu vollziehen (Antiphon de chor. § 4).

Dagegen der Römer durfte seinen Sklaven tödten (Dionys. Hal. 7, 68; Plutarch. Cato 21); erst in der Kaiserzeit trat das Gesetz dem entgegen (Spartian. Hadr. 18; Codex dei ed. *Blume* p. 24f)". — V. 21. „Nur wenn der Sklave nach der Züchtigung noch einen oder zwei Tage *steht* d. i. besteht, dauert (Jer 32, 14), am Leben bleibt, soll es nicht geahndet werden. Denn da konnten auch ungünstige Zufälle den Tod herbeigeführt haben", und war klar, dass er ihn bloss züchtigen wollte. *denn er ist sein Geld*] sein durch Geld erkauftes Eigenthum und ist also der Geldverlust für ihn schon Strafe genug für diese übermässige Züchtigung. — V. 22 (Satz 3): wann Männer sich raufen und stossen eine schwangere Frau („die sie etwa auseinander bringen will" Dt 25, 11), dass *ihre Kinder* (Plur. der Gattung wie Gen 21, 7, wobei aber kaum daran gedacht ist, dass es auch mehrere Kinder sein können, so *Budde* ZAW. XI. 108, *Str.*; LXX u. *Sam.* haben Sing.) *herausgehen* (Gen 25, 25), „sie also eine Frühgeburt (richtiger eine Fehlgeburt, da es doch die unbedingte Annahme ist, dass das Kind zu Grunde gegangen ist, s. *Budde* S. 108) thut, *und* sonst *kein Schaden* (Gen 42, 4. 38. 44, 29) *geschieht*, so soll er mit einer Geldstrafe belegt werden, wie der Ehemann des Weibes sie auflegt, und der Thäter soll sie geben *mit* d. i. unter Zuziehung von *Schiedsrichtern*, die die Höhe der Strafe nach Billigkeit bestimmen, je nachdem die Beschädigte viel oder wenig Kinder hatte, reich oder arm war u. s. w."; da aber Schiedsrichter überflüssig sind, wenn der durch den Tod des zu erwartenden Kindes geschädigte Gatte die Entschädigungssumme zu bestimmen hat, so vermuthet *Budde* S. 107, dass בִּנְפָלִים [als Busse] *für* (ב pretii) *die Fehlgeburt* — indem der Plural (von נֵפֶל Hi 3, 16 u. s.; der Plural im Neuhebr., s. *Levy* NhWB. III. 421) durch יִלְדָה gefordert wird — zu lesen sei (was jedoch *Halévy* bestreitet, weil dies תַּחַת הַנֶּפֶל heissen müsste), welche Lesung sachlich durch Parallelen aus einer arabischen Quelle (ZAW. XII. 163) und aus den Rechtsnormen der Kasak-Kirgisen (ZDPV. XVIII. 93) bekräftigt wird. Der אָסוֹן ist (*Kn.*) allgemein zu verstehen (s. V. 23): irgend ein bei der Rauferei an den Männern oder dem Weibe (ausser der Fehlgeburt) geschehender Schaden; gewöhnlich wird er auf das Weib allein bezogen (schon *Jos.* ant. 4, 8, 33; *Targg.*, die es vom Tode des Weibes verstehen, *Rabb.*); oder auch (*Ke.*) auf Weib und Kind, letzteres mit Unrecht, da ja die Strafe gerade darum eintritt, weil ein אסון an der erhofften Leibesfrucht geschehen ist. Aus demselben Grunde ist auch die Umschreibung der LXX zu verwerfen, welche in ולא יהיה אסון den Abgang einer nicht ausgebildeten Frucht und in ואם אסון יהיה den Fall der vorzeitigen Geburt eines lebensfähigen Kindes verstehen (s. mehr bei *Geiger* 437). Nach *Baentsch* das Bundesbuch S. 18 A. 11 würde sich אסון in V. 22 nur auf das Weib beziehen, in V. 23 aber dürfe es nicht auf den vom Weibe davongetragenen Schaden beschränkt werden; die Strafbestimmung von V. 22 erfährt dann in V. 23 eine Verallgemeinerung, und das ius talionis tritt demgemäss nicht bloss bei einem אסון, den das Weib davonträgt, sondern bei jedem אסון d. h. (nicht bei jeder Verletzung, vgl. V. 18f, sondern) bei besonders gefährlichen und zugleich rohen und empörenden Verletzungen, die einen dauernden Leibesschaden bedingen, in Kraft. —

V. 23—25 (Satz 4); obwohl nicht mit וְכִי beginnend und unter der Voraussetzung וְכִי יִנָּצּוּ אֲנָשִׁים V. 22 stehend, ist es doch ein besonderer Satz, da hier der Gesichtspunkt ein weiterer ist. Geschieht in der Rauferei eine Beschädigung, nicht etwa bloss am Kind (LXX) oder Weib und Kind (*Ke.*) oder Weib (*Targg.*), sondern (wie aus dem Nachsatz erhellt) allgemein an einem der bei der Rauferei Betheiligten (*Kn.*, *Ew.* Alt. 234), „indem einer das Leben oder eine Gliedmasse einbüsst oder eine Wunde erhält, so gilt der Grundsatz: Leben für Leben (V. 12, was hier, wo es sich nur um Leibesschäden handelt, bloss als sprichwörtliche Kennzeichnung des jus talionis vorausgestellt ist), Auge für Auge u. s. w., d. h. dem Thäter soll genau das widerfahren, was er dem andern zugefügt hat". פְּצָעָה] eig. *Brandmal* κατάκαυμα (vgl. Le 13, 24), nicht *Zerkratzung* (*Kn.*, *Hitz.* zu Jes 3, 24). Dieses *jus talionis* findet sich auch Le 24, 19f, wo noch שֶׁבֶר *Bruch* z. B. des Armes oder Beines hinzugefügt und solche Schäden mit מוּם *Makel* bez. *Gebrechen* zusammengefasst werden, sowie Dt 19, 21. Es geht durch die alte Welt. Rhadamanthys entschied, gerecht sei die Strafe, wenn einer erlitte, was er gethan (Aristot. eth. Nic. 5, 5, 3); bei den Indern erlitt der Verstümmler eines andern dieselbe Verstümmlung und verlor noch die Hand (Strabo 15 p. 710); die Aegypter bestraften den falschen Zeugen wie Dt 19, 21 (Diod. 1, 77); bei den Thuriern und Lokrern büsste ein Auge ein, wer dem andern eins ausgeschlagen (Diod. 12, 17; Demosth. adv. Timocr. p. 744), Solon bestimmt Verlust beider Augen dem, der den Einäugigen des Auges beraubte (Diog. Laert. 1, 57); die 12 Tafeln der Römer bestimmen ebenfalls die talio, wenn nicht ein Vergleich zu Stande kam (Gell. 20, 1, 14; Priscian. 6, 13; Festus u. talio). Gewöhnlich geschah wohl das Letztere, in späterer Zeit gerichtlich" (Instit. 4, 4, 7). „Auch bei den Hebräern mag man das Gesetz nur vollzogen haben, wenn der Beschädigte es bestimmt verlangte" (*Jos.* ant. 4, 8, 35; *Michael.* M. R. V. 55ff; *Winer* I. 155f; *Saalsch.* 449ff); sonst trat Zahlung eines (entw. durch Brauch oder nach Verabredung festgesetzten) Sühngeldes an die Stelle (vgl. Tr. Baba qamma 8, 1). „Auch im heutigen Orient werden solche Vergehungen meist mit Vermögensstrafen abgemacht (z. B. *Burckh.* Bed. 100f; *Lane* Sitt. I. 107f). Doch kommt auch die wirkliche Vollziehung der Talion vor (*Seetz.* III. 375"; *Munzinger* ostafr. Stud. 502). — V. 26f (Satz 5). „Keine Anwendung findet das jus talionis bei Sklaven. Der Herr hat den Beschädigten frei zu lassen und erleidet also bloss eine Vermögensstrafe; der Sklave erhält in der Freiheit eine genügende Entschädigung." לַחָפְשִׁי] V. 2. — V. 28—32: 2. Pentas, über die Schädigung des Menschenlebens durch das Vieh. Das Verhältniss der 5 Sätze zu einander ist wie V. 2—6 u. 7—11: erster mit כִּי, die folgenden mit אִם oder das gleichbedeutende אוֹ eingeführt. — V. 28. „Wann ein Rind eine Person todt stösst, so soll es gesteinigt und sein Fleisch nicht gegessen werden, der Besitzer desselben aber straflos bleiben". Gemäss dem Gen 9, 5 ausgesprochenen Grundsatz von der Heiligkeit des Menschenlebens; vgl. einen andern ähnlichen Fall Le 20, 15. „Das Fleisch soll nicht gegessen werden, weil es durch die auf dem Thier lastende Blutschuld (Nu 35, 33f) verunreinigt

ist". Ueber אֶת vor אִישׁ und אִשָּׁה s. *Ew.* § 277, d; über den Acc. אֶת־בְּשָׂרוֹ s. 10, 8 (*Ges.* § 121, 1). Was vom שׁוֹר gesagt ist, gilt der Analogie gemäss auch vom übrigen בְּהֵמָה (*Rabb.; Sam.* setzt das hier u. 29—31 in den Text). „Auch Plato de leg. 9 p. 873 schreibt vor, das Thier zu tödten, welches einen Menschen umgebracht hat, und nach Drako sollen selbst leblose Dinge, durch welche ein Mensch umgekommen war, aus dem attischen Gebiet weggeschafft werden (Demosth. adv. Aristocr. p. 645; vgl. das Verfahren der Thasier gegen die Bildsäule des Theagenes, die beim Umfallen einen Menschen erschlagen hatte, Pausan. 6, 11, 2)". — V. 29. „Ist dagegen das Rind schon früher stössig gewesen und sein Herr darüber auch verwarnt worden (als pass. von הֵעִיד *verwarnen*, s. 19, 21; oder impersonell: es ist bezeugt worden, *Ges.-Buhl*), ohne es indess gehörig zu bewachen, so soll es, wenn es einen Menschen tödtet, gesteinigt und sein Herr auch getödtet werden. Denn er konnte das Unheil erwarten, traf aber keine Vorkehrung und muss es entsprechend verantworten. Ebenso das salische Gesetz bei *Boch.* hz. I. 416. Die letzte Bestimmung kam indess wahrscheinlich nur in Vollzug, wenn die Verwandten des Erstossenen es bestimmt verlangten (s. zu V. 25); gewöhnlich nahm man wohl eine Entschädigung (s. V. 30) an, da das Tödten nur auf einer Fahrlässigkeit, nicht auf einer Absicht beruhte. Dies liess auch das Gesetz zu". Darum bloss יוּמַת (das aber natürlich nicht das Sterben durch Gottes Bestimmung bezeichnen kann, wie Rabb. meinen), nicht מוֹת יוּמַת, s. zu V. 12. — V. 30. „Wenn ihm ein Lösegeld (zur Deckung des Schadens; vgl. *Wl.* Comp.[2] 335) auferlegt wird, so soll er *die Lösung seiner Seele* d. i. den Loskaufspreis für sein Leben geben gemäss allem, was ihm auferlegt wird, d. i. genau so viel Geld, Vieh u. s. w. an die Verwandten des Verunglückten zahlen, als sie verlangen." Ueberforderungen (denen nach *Kn.* das Gericht entgegengetreten wäre; s. noch zu V. 22) sind dabei, wie auch sonst in alten Gesetzen, nicht vorgesehen, da Sitte und öffentliche Meinung regelnd eintraten (*Budde* ZAW. XI. 107). — V. 31. אוֹ] setzt einen Unterfall zu V. 29, s. v. a. וְאָם; s. V. 36. Oder es stösst einen Sohn oder es stösst eine Tochter, d. h. junge Leute, die noch unter der väterlichen Gewalt sind, — nach diesem selben Rechte soll gegen ihn verfahren werden, denn auch der unselbständige Mensch ist Person. Doch kann auch אוֹ—אוֹ geradezu = *sive—sive* genommen werden wie Le 5, 1 (*Ew.* § 361). — V. 32. „Ist dagegen der Erstossene ein Sklave, so gleicht sich das Unheil bloss mit einer Vermögensstrafe aus; der Besitzer des Rindes zahlt an den Herrn des Sklaven *Geld* d. i. einen Betrag von 30 Sekeln und verliert ausserdem das Rind, welches auch in diesem Fall gesteinigt wird. Gemeint sind Sklaven nichthebräischen Stammes (s. zu V. 20), und die Abstufung entspricht den Bestimmungen V. 20f u. 26f. Die 30 Sekel sind wohl der Durchschnittspreis eines Arbeitssklaven; der freie Hebräer ward auf 50 Sekel geschätzt (Le 27, 3f, s. d.) und in der späteren jüdischen Zeit kommen 120 Drachmen als (nach *Mielziner* S. 52 dem mittleren Preise eines Sklaven entsprechendes) Lösegeld für einen Gefangenen vor (*Jos.* ant. 12, 2, 3). Bei den Griechen galt der untergeordnete Sklave eine Mine oder auch 150 Drachmen (*Böckh.* Staatsh.

der Ath.[2] I. 95f) also etwas mehr als bei den Hebräern". — d) Cap. 21, 33—22, 5 über *Eigenthums-Verletzungen* theils durch Fahrlässigkeit theils durch Diebstahl, im mass. Text 9, bei LXX u. *Sam.* 10 Sätze. Je 5 und 5 heben sich hier nicht ab; auch sind die Sätze nicht nach den Kategorien Fahrlässigkeit und Diebstahl, sondern nach den beiden Hauptarten des Eigenthums, Vieh und Feldertrag, geordnet. Gegen die von *Rothstein* a. a. O. S. 22 beliebte Zuzählung der Verse 33—36 zu der vorhergehenden Reihe, in der es sich um den Schutz des Lebens handelt, hat *Baentsch* das Bundesbuch S. 21 A. 12 mit Recht geltend gemacht, dass dem Gesetzgeber das Thier nur als Eigenthum in Betracht kommt. Ausserdem ist 21, 37 von 22, 3 durch 21, 1f auffallend getrennt, und 21, 2 besteht selbst aus 2 selbständigen Sätzen. Es scheint hier eine Ueberarbeitung vorzuliegen. — V. 33f. Wann einer (auf einem öffentlichen Platze; *Str.*) eine Grube oder Cisterne entweder aufdeckt, oder neugräbt und nicht zudeckt, und es fällt jemandes Rind oder Esel (oder anderes Vieh, *Sam.*) hinein, so soll der Besitzer der Grube für diese Fahrlässigkeit Ersatz leisten, nämlich dem Eigenthümer des Thieres Geld, den Werth des Thieres, erstatten, darf aber das todte Thier behalten. Für das blosse כֶּסֶף will *Budde* ZAW. XI. 104 בַּכֶּסֶף lesen, aber in V. 35 ist בכספו = *seinen Wert* durch den vorausgehenden Satz bedingt, während hier das blosse כסף entw. durch den Gegensatz: Geld, nicht wie in V. 36 ein anderes Thier, veranlasst ist (*Str.*) oder den Begriff *Geld*, d. i. den durch die gerichtliche Schätzung festzustellenden Geldwerth, dem Werthe des lebenden Thieres gegenüberstellt (*Halévy*; vgl. unser: mit Geld entschädigen). — V. 35 (Satz 2). Wann jemandes (sonst nicht stössiges) Rind das eines andern todt stösst (נגף wie V. 22), so sollen sie das lebende Rind verkaufen und *sein Geld*, den Betrag oder Erlös davon unter sich theilen, also den Schaden zu gleichen Hälften tragen. — V. 36 (Satz 3). אֹ] V. 31. „War aber das Rind schon länger als stössig bekannt, ohne dass sein Besitzer es gehörig überwachte, so muss er dem Beschädigten mit einem andern Rind (oder dessen Werth) vollen Ersatz leisten, darf aber dafür das todte behalten (gemäss den Grundsätzen V. 29. 33)". — V. 37 (Satz 4). Wann jemand ein Rind oder Kleinvieh (12, 3) stiehlt, und es schlachtet oder verkauft (der Gegensatz kommt 22, 3), also in seinem Nutzen verwendet, wodurch nicht bloss die Möglichkeit einer Rückerstattung desselben in natura abgeschnitten, sondern auch sein Verbrechen unwiderruflich gemacht ist, so soll er das Rind durch 5 Rinder, das Kleinvieh durch 4 Stück Kleinvieh ersetzen. Die höhere Strafe für den Diebstahl des Rindes erklärt sich aus dem höheren Werth desselben, den es theils an sich, theils durch seine Arbeitskraft für den Ackerbau hat. „Der vierfache Ersatz (beim Schaf) kommt noch vor 2 Sa 12, 6; siebenfacher aber nur in allgemeiner oder hyperbolischer Rede Pr 6, 31 (wahrsch. ist auch 2 Sa 12, 6 mit LXX „7fach" zu lesen, indem im MT. nur eine Korrektur nach unserer Stelle vorliegt). Bei den Römern späterer Zeit hatte der fur manifestus ebenfalls 4fachen Ersatz zu leisten (Gell. 11, 18; Quint. instit. 7, 6), während er nach dem älteren Gesetz der 12 Tafeln Schläge erhielt und dem Bestohlenen als Sklave zugesprochen wurde".

— Cap. 22, 1 (Satz 5). Wenn der Dieb beim (nächtlichen, nach V. 2) *Einbruch* (Jer 2, 34) betroffen und dabei todtgeschlagen wird, so ist *ihm*, dem Todtschläger, *kein Blut*, d. h. keine Blutschuld (Nu 35, 27. Dt 19, 10), er soll nicht als Mörder bestraft werden. „Bei Nacht erkennt der Hausbesitzer den Einbrecher nicht, um ihn dem Gericht anzeigen zu können, weiss auch nicht, ob es ein blosser Dieb oder ein Mörder ist; er findet sich in Nothwehr und kann nicht verantwortlich gemacht werden, wenn diese übel abläuft. Dieselbe Bestimmung bei Solon (Demosth. adv. Timocr. p. 736), Plato (de leg. 9 p. 874) und in den röm. 12 Tafeln, welche nocturnum furem quoquo modo, diurnum autem, si se telo defenderit, interfici impune voluerunt (Cic. pro Mil. 3; Gell. 11, 18; Macrob. Sat. 1, 4)". — V. 2 (Satz 6). „Ist aber *die Sonne über ihn aufgegangen*, d. h. ist es über der Ausführung des Diebstahls Tag geworden, so hat der Angegriffene Blutschuld, wenn er ihn erschlägt, mag dies sofort am Orte des Diebstahls oder [was nach *Budde* hier nicht in Betracht kommt; s. u.] erst später an einem andern Ort geschehen. Bei Tag sieht er, dass es kein Mörder ist, kann ihn erkennen und anzeigen, erhält auch auf den Hilferuf leichter Beistand. Todtschlag ist da nicht zu rechtfertigen. Wie er geahndet werden soll (ob nach 21, 12?), bestimmt dieses Gesetz nicht. Nicht sterben soll der Dieb, sondern *erstatten und, wenn er nichts hat, verkauft werden.* Nach den 12 Tafeln fiel der fur manifestus überhaupt dem Bestohlenen zu (Gell. 11, 18, 15) und bei den Lykiern wurde er Sklave (Nicol. Dam. p. 311)". בִּגְנֵבָתוֹ] *um sein Gestohlenes*, zum Ersatz desselben (בְּ pretii), also zur Entschädigung des Bestohlenen, oder nach *KS.*: als Entgelt für seinen Diebstahl, also an Stelle von Gefängnisshaft (*André* esclav. p. 2. 26). „Uebrigens wurde nach *Jos.* ant. 16, 1, 1 ein solcher Dieb nicht an einen Ausländer verkauft, und im 7. Jahre freigegeben (21, 2)". Nach *Budde* ZAW. XI. 105 handelt es sich in V. 1f nur um den Todschlag in flagranti, und da sich somit V. 2^b nicht mit V. ^{a} verbinden lässt, da der Dieb ja nach V. 1^a bereits erschlagen ist, und andererseits auch in V. 3 der Dieb am Leben ist, so nimmt er folgende (von Halévy gebilligte) Umstellung vor (eine andere als *Rothstein* S. 29, der 21, 37 vor 22, 3 setzt): 21, 37. 22, 2^b. 3. 1. 2^a, wobei er zu leichterer Erklärung des jetzigen Thatbestandes annimmt, dass V. 1 u. 2^a eine an falscher Stelle eingeschobene Novelle sein könnte. — V. 3 (Satz 7). „Wird das Gestohlene vom Rind bis zum Esel, bis zum Kleinvieh, d. h. es sei welches Vieh es wolle, *als lebendiges*, d. h. noch lebend (im Gegensatz zu 21, 37) *in seiner Hand*, d. i. in seinem Besitz gefunden (vgl. *Rothstein* S. 29f), so soll er zwei erstatten d. i. das gestohlene Thier zurückgeben und (zur Strafe) noch ein gleiches hinzufügen, also doppelten Ersatz leisten, s. 21, 37. Derselbe Grundsatz doppelten Ersatzes findet sich auch V. 6. 8 und sonst im Alterthum, z. B. bei den Indern, aber nur bei entwendeten Sachen ganz geringen Werthes (Manu 8, 329), bei den Athenern bei vorsätzlicher Beschädigung (Demosth. adv. Mid. p. 528; Gell. 11, 18, 5), bei Plato de leg. 9 p. 857, und nach den röm. 12 Tafeln für das furtum non manifestum neque repertum (Gell. 11, 18, 15). — V. 4 (Satz 8, nach LXX *Sam.* Satz 8 u. 9). Wenn jemand ein Feld

oder einen Weingarten (seines eigenen Besitzes) *abweiden lässt* (zu וַבָּעֵר s. *Böttcher* Spr. II. 365 § 1055; *Sam.* יבעיר) *und entlässt sein Vieh* (בְּעִיר wie Gen 45, 17, s. d.), d. h. lässt es frei oder laufen, ohne es zu hüten, *dass es am* (בְּ partit., wie 12, 43f) *Feld eines andern* (so richtig, nicht שָׂדֵהוּ אַחֵר zu lesen) *weidet,* es anfrisst, so soll er *das Beste* (Gen 47, 6. 11. 1 Sa 15, 9. 15) seines Feldes und Weinberges erstatten, d. h. mit seinem besten Feldstück Ersatz leisten. So nach gewöhnlicher Auffassung von הבעיר u. בעירה (anders *GHoffmann,* s. zu V. 5) der mass. Text; man sieht aber nicht gut ein, warum gerade mit dem Besten, da keine böse Absicht vorliegt (welche *Baentsch* das Bundesbuch S. 23 A. 13 bei Festhalten am MT. voraussetzt), es sich auch bloss um ein Anfressen handelt (vgl. V. 5). Die LXX u. *Sam.* haben nach אַחֵר noch שלם ישלם משדהו כתבואתה ואם כל (ה)שדה יבער, also: *so soll er es von seinem Feld gemäss dem Ertrag davon ersetzen,* d. h. von dem Ertrag seines Feldes einen entsprechenden Ersatz geben; *weidet es aber das ganze Feld ab,* so soll er das Beste seines Feldes und Weinbergs erstatten; nicht bloss ist in diesem Fall die Fahrlässigkeit eine viel grössere, sondern der Richter kann hier über die Beschaffenheit der Früchte des abgeweideten Feldes nicht mehr aus Anschauung urtheilen, deshalb wird zur Befriedigung des Geschädigten die beste Qualität angenommen (*Ew.* Alt. 250). Dieser Text kann trotz des Suff. ה von תבואתה ächt sein (vgl. בעירו statt בעירה); *KS.* haben ihn in ihre Uebersetzung aufgenommen (vgl. *Baentsch* a. a. O., nach welchem kein zwingender Grund zur Annahme dieser Lesart vorliegt, s. o.). „Talmudische Bestimmungen darüber bei *Saalsch.* M. R. 875f." — V. 5 (Satz 9). Wann Feuer auskommt und *erreicht* (ergreift) *Dornen,* Dornhecken, womit man die Aecker und Pflanzungen umzog (Jes 5, 5. Sir 28, 24), und es wird ein Garbenhaufen oder die Halme (die noch stehende Saat) oder das Feld (sammt seinen Pflanzungen und Bäumen 9, 25. 10, 5. Le 26, 4) verzehrt (vgl. Ri 15, 5), so soll Ersatz leisten, wer den Brand angebrannt (etwa zu ökonomischen Zwecken Jes 5, 24. 47, 14). Der Ersatz ist aber bloss ein einfacher, weil keine böse Absicht vorliegt (*Kn.*). נדרש] vgl. *Fürst's* hebr. HWB.[3] II. 643; *Lag.* armen. Stud. § 432 u. reliquiae iuris eccl. XXII; *Fränkel* die aram. Fremdwörter im Arab. 135. Ein besserer Zusammenhang mit V. 4 und ein befriedigender Gedankenfortschritt, der die Ergänzung der LXX u. des Sam. in V. 4 entbehrlich macht, ergiebt sich, wenn man mit *GHoffmann* ZAW. III. 122 הַבְעִיר auch in V. 4 (wie in V. 5) i. S. v. *anzünden* fasst, dann aber הַבְעָרָה wie in V. 5 für בעירה und וּבָעֲרָה für ובער liest: wenn jemand durch Unachtsamkeit fahrlässig beim Abbrennen seiner Stoppeln den Brand hat auf das Nachbargrundstück übergreifen lassen (zu שְׁלַח vgl. Am 1, 4ff. Hos 8, 14), ohne dass das Feuer dahin durch besonders brennbare Anhäufungen wie durch vis major gelockt worden, so soll er den höchsten Taxwerth (מיטב) des Verdorbenen ersetzen; greift das Feuer trotz seiner Vorsichtsmassregeln wegen feuergefährlicher Gegenstände auf dem Nachbargrundstücke dahin über, so hat der Brandstifter nur den niedrigsten Werth des Verbrannten zu bezahlen; denn die feuergefährliche Nachbarschaft fällt zu Lasten des Nachbars. — e) 22, 6—16 über *Anvertrautes,*

Verlornes, Geliehenes und Verführung einer Jungfrau, 10 Rechtssätze (vgl. Herod. 6, 86, wo Anvertrautes nicht zurückzugeben gleichfalls als schwere Sünde bezeichnet wird). V. 6 (Satz 1). „Wann einer Geld oder Geräthe (Werkzeuge, Hausgeräthe, auch Anzüge und Putzsachen Dt 22, 5. Jes 61, 10) dem andern zum Aufbewahren übergibt und die Sache wird aus dem Haus des letzteren gestohlen, so soll der Dieb, falls er entdeckt wird, doppelten Ersatz leisten (wie V. 3), natürlich an den Eigenthümer, als den eigentlich Bestohlenen und Benachtheiligten". — V. 7 (Satz 2). Wird der Dieb nicht entdeckt, so soll der Hausbesitzer *sich nähern* (recipr. wie Jos 7, 14) *zu der Gottheit* (21, 6), d. h. mit ihm, dem Kläger, sich vor das Gericht beim Heiligthum begeben, und hier untersuchen oder feststellen lassen, *ob er nicht seine Hand ausgestreckt hat nach der Sache* oder Habe (V. 10, insbes. Vieh Gen 33, 14. 1 Sa 15, 9) *seines Nächsten.* Nicht etwa durch das Loos (*Graf* ZDMG. XVIII. 311f) sollte der Streit hier entschieden werden, sondern nach V. 10 durch einen Eid (LXX *Vulg. Targ. jer.* I, *Ros. Kn. Ke.*); es liegt in dem Ausdruck hier zugleich die Andeutung, dass ein solcher לִפְנֵי יהוה abgenommen wurde. „Leistete er den Schwur, so nahm man an, er sei bestohlen worden" oder das Anvertraute sonst wie abhanden gekommen, „und er hatte wie bei Indern (Manu 8, 189) und Aegyptern (Diod. 1, 79) keinen Ersatz zu leisten". — V. 8 (Satz 3). Allgemeine Regel über Anwendung desselben Verfahrens auf alle Streitigkeiten wegen angeblicher Veruntreuung oder unrechtmässiger Aneignung fremden Eigenthums (zu פֶּשַׁע in diesem Sinn vgl. Gen 31, 36. Pr 28, 24), in welchen Schuld und Unschuld nicht anders ermittelt werden kann: *über* (in Betreff) *jeder Sache* (Gegenstandes) *einer Vergehung,* über Rind, Esel, Kleinvieh, Kleid, über allem Verlornen (Abhandengekommenen), *wovon man sagt dass es dies,* näml. ein דְּבַר פֶּשַׁע, *sei — an die Gottheit* (V. 7. 21, 6) *soll kommen die Sache* (causa, der Handel) *beider; wen* (natürlich nicht: welchen der beiden Streitenden, sondern: welchen der Veruntreuung Angeschuldigten) die Gottheit für schuldig erklärt (s. zu Dt 25, 1), *der soll zwei erstatten seinem Nächsten,* d. h. „Ersatz leisten, jedoch nach V. 3. 6 nur doppelten, nicht nach 21, 37 mehrfachen, weil der streitige Gegenstand noch bei ihm vorhanden ist. Spricht dagegen das Gericht keine Verurtheilung aus, so ist die Klage unbegründet und der Kläger wird abgewiesen. Den Eid hatte immer der Beklagte zu leisten, wie bei den Arabern noch heute (*Burckh.* Bed. 102) und ebenso bei den alten Aegyptern (Diod. 1, 79)". יִרְשִׁיעֻן] Plur., weil die Gottheit hier durch Menschen vertreten ist (anders als Gen 20, 13 u. 35, 7), während nach *Baethgen* Beitr. zur sem. RG. 138 hier nur die rein grammatische Construction (an Stelle der logischen) vorliegen würde; *Sam.* ירשיענו (aber das Suff. ist nicht nothwendig, z. B. Nu 22, 6), vgl. *Kön.* Einl. 83. 96; defektiv geschriebenes ûn wie 21, 18. — V. 9f (Satz 4). „Wann einer ein Stück Vieh seinem Nächsten zum (Aufbewahren z. B. dem Hirten zum) Hüten gibt und es stirbt oder *wird gebrochen* an einem Glied oder beschädigt, verwundet (vgl. V. 13. Sach 11, 16. Ez 34, 4. 16. Le 22, 22) oder *gefangen* (1 Chr 5, 21. 2 Chr 14, 14; vgl. Jer 13, 17) d. i. von Räubern fortgeschleppt (Hi 1,

15. 17), *ohne dass* ausser dem Hüter *einer es sieht* und Zeuge sein kann, so soll *der Jahve-Eid* (2 Sa 21, 7. 1 Kg 2, 43), der Schwur bei Jahve, in dem Streit *zwischen beiden sein*, angewendet werden, *ob er nicht* u. s. w. wie V. 7, d. h. der Hüter soll bei Jahve schwören, dass er seine Hand nicht an das Eigenthum des Nächsten gelegt z. B. das Thier nicht misshandelt, umgebracht, verkauft, geschlachtet, verzehrt hat (Gen 31, 38), *und sein Besitzer*, der Eigenthümer des Thieres, *soll annehmen* näml. den Eid, die eidliche Aussage (לקח wie Pr 2, 1. 4, 10. Hi 22, 22), *und er*, der Hüter oder Angeklagte, *soll nicht erstatten*, keinen Ersatz zu leisten haben". Nur wenn אוֹ נִשְׁבָּה V. 9 ein späterer Einsatz wäre, könnte das todte oder verwundete Stück Vieh als Obj. zu לקח gedacht werden. Aehnliche, zum Theil gleiche Bestimmungen im Gesetzbuch des Manu (8, 233f). Nach Analogie von V. 7f ist wohl anzunehmen, dass der Jahve-Eid לִפְנֵי יְהוָה abgenommen wurde. Zu *Jahve* (während V. 7f אֱלֹהִים) vgl. in diesem Codex noch 23, 17. 19. — V. 11 (Satz 5). „Wird aber das Thier dem Hüter von einem Diebe gestohlen, so hat er es zu ersetzen. Denn das hätte er bei angemessener Acht- und Wachsamkeit verhüten können (Gen 31, 39). Wie es dann mit dem Dieb zu halten war, wenn dieser ermittelt wurde, ergibt sich aus V. 2f. 6. 21, 37". Dass hier V. 11 Ersatz verlangt wird, V. 7 aber nicht, kann bloss darin seinen Grund haben, dass zwischen der blossen (unentgeltlichen) Aufbewahrung einer Sache im Haus und der (belohnten) Hut eines Thieres ein Unterschied ist (*Raš.; Targ. jer.* I, wo aber als im Gegensatz zu V. 11 in V. 9f unentgeltliche Hütung vorausgesetzt wird). — V. 12 (Satz 6). Wird aber das Thier von einem Raubthier zerrissen, so soll der Hüter es *als Zeugen*, d. i. Zeugniss (Dt 31, 21. Jes 19, 20) zum Eigenthümer bringen (LXX minder gut עַד־חַטַּרְפָּה, d. h. ihn, den Eigenthümer, zum Zerrissenen hinführen; s. übrigens *Geiger* 194); das Zerrissene hat er nicht zu ersetzen. „Bei diesem häufigsten der Hirtenverluste wird kein Gerichtshandel und Eid vorgeschrieben, weil dies unnöthig war, indem das corpus delicti das Geschehene unzweifelhaft beurkundete, auch zugleich bewies, dass der Hüter dem Raubthiere die Beute bald abgejagt hatte (1 Sa 17, 35. Am 3, 12) und somit achtsam gewesen war. Doch geschah es in diesem Falle auch, dass der Hirt Ersatz leistete (Gen 31, 39). Es kam darauf an, wie der Vertrag lautete. Bestimmungen des indischen Rechts bei Manu 8, 235f." — V. 13 (Satz 7). *Wann einer vom andern* ein Vieh (das ist aus V. 9ff zu ergänzen) *erbittet*, d. i. leiht (2 Kg 6, 5), um es bei seiner Feldarbeit zu benutzen, *und es wird gebrochen oder stirbt* (s. V. 9; das אוֹ נִשְׁבָּה, in LXX hinzugefügt, liegt hier bei der Feldarbeit ferner als dort beim Weiden), ohne dass der Eigenthümer dabei ist, so soll er es ersetzen. — V. 14 (Satz 8). Ist aber der Eigenthümer dabei, so braucht er es nicht zu ersetzen, „weil in diesem Fall der anwesende Eigenthümer als in eine etwaige verkehrte Behandlung des Thieres, die er nicht hinderte, einwilligend angesehen wird". [אם שכיר הוא es hat keine Schwierigkeit, שָׂכִיר, eig. *gemiethet* μισθωτός, obwohl es sonst nur von Menschen vorkommt (weshalb *KS.* auch hier an der Bdtg. *Tagelöhner* festhalten), hier von einem nicht bloss aus Gefälligkeit sondern um Lohn

oder Miethpreis geliehenen Thier zu verstehen, also: *wenn es gemiethet* (ein Mieththier) *ist, so ist es*, das Unglück, *auf seinen Lohn gekommen*, in sein Miethgeld eingegangen (*Targ. jer.* I, *Raš.*, *Kn. Ke.*) oder gekommen d. i. eingetreten *für* (בְּ pretii) seinen Lohn (*Berth.*), d. h. der Vermiether hat den Verlust in den Lohn, den er für die Vermiethung empfängt, einzurechnen, oder als durch den Lohn ersetzt zu betrachten (so *Baentsch* das Bundesbuch S. 24). Die Erklärung (*Geiger's* 191f): ist es ein Tagelöhner, der für den Eigenthümer mit dessen Vieh um Lohn arbeitet, so geht er in seinem Lohn auf, d. i. kommt um seinen Lohn, — ist gegen Zusammenhang und Sprachgebrauch (s. auch *Levy* chald. WB. I. 9; II. 276); besser *KS.*: ist es ein Löhner (der den Schaden zu verantworten hat), so kommt es (der Schaden, eig. das Thier, das Schaden gelitten hat) auf seinen Lohn, d. h. muss von ihm abverdient werden, was dem Sprachgebrauche entspricht und sachlich dadurch empfohlen wird, dass sich bei obiger Fassung insofern ein ganz unbefriedigender Sinn ergiebt, als „es ungeheuerlich ist, den Werth des Thieres durch den (doch immer nur einen geringen Bruchtheil des Werthes betragenden) Miethpreis aufgewogen zu denken" (welcher Erwägung gegenüber die Annahme *Strack's*, die Möglichkeit, dass das Thier zu Schaden komme, sei bei der Festsetzung des Miethpreises in Betracht gezogen, nur als Nothbehelf gelten kann). — V. 15 (Satz 9). Wann jemand eine Jungfrau, welche nicht verlobt ist, verführt und bei ihr liegt, so soll er sie sich durch Entrichtung des מֹהַר (durch welche sonst die Verlobung d. h. das Anrecht auf das Mädchen erwirkt wird Gen 34, 12 vgl. 24, 53, s. *Winer* I. 296) zum Weibe kaufen. Unter die Rechtsbestimmungen über Schädigung des Eigenthums gehört dieser Fall, weil eine unverheirathete und unverlobte Tochter zum Eigenthum des Vaters gehört (vgl. 21, 7). Die Verführung einer verlobten Braut wurde als Ehebruch behandelt Dt 22, 23ff. — V. 16 (Satz 10). Wenn aber der Vater sie dem Verführer nicht zur Ehe geben will, *so soll er Geld darwägen gemäss dem Kaufpreis der Jungfrauen*, d. h. dem Vater den Betrag des מֹהַר für eine Jungfrau zahlen. „Es kam darauf an, ob sie schön oder hässlich, höheren oder niederen Standes war u. s. w. Der Vater, dem durch die Schwächung der Tochter ein Nachtheil zugefügt war, musste entschädigt werden. Etwas anders der Deuteronomiker (22, 28f), der indess den Fall der Nothzucht im Auge hat. Er lässt dem Vater die Freiheit der Weigerung nicht, sondern bestimmt, dass der Verführer die Dirne zum Weibe nehmen und niemals entlassen soll, und setzt zugleich die Summe von 50 Sekeln als Kaufpreis fest". — Bis hieher gehen die Freiheit, Leben, Eigenthum betreffenden Rechtsbestimmungen, die Rechte im engern Sinn. Nun folgen Vorschriften aus dem sittlich-religiösen Gebiet, aber ohne besondere Ueberschrift (s. oben S. 249). — f) V. 17—30 Vorschriften gegen *Aberglauben, widernatürliches Laster, Abgötterei*, über *Milde* gegen die Schutzlosen, Schwachen und Dürftigen, über *Ehrfurcht gegen Gott und die Obrigkeit*, über die *hl. Abgaben*, über *Heiligkeit* und *Reinheit;* also über sehr verschiedene Dinge; einige in der Fassung sehr kurz, andere länger und mit Begründung versehen, vielleicht von R aus längeren Reihen ausgezogen, vielleicht auch zum

Theil überarbeitet (10 Sätze wollen auch hier *Berth.* und *Ew.* finden: V. 17. 18. 19. 20. 21—23. 24. 25f. 27. 28f. 30). — V. 17. *Eine Zauberin sollst du nicht leben lassen*] nicht dulden, noch weniger zum Leben und Unterhalt helfen, sondern fortschaffen, so dass keine in Israel „gefunden wird" (Dt 18, 10). Statt des üblichen מוֹת יוּמַת, womit z. B. Le 20, 27 auf eine gewisse Art der Wahrsagerei die Todesstrafe gesetzt wird, ist hier (vgl. Dt 20, 16) diese Formel gebraucht, um schon durch den Ausdruck die Verfolgung der Zauberei (die ohnedem gerichtlich schwerer zu ermitteln war) dem Israeliten zur Gewissenspflicht zu machen. Die Zauberei hängt mit der Abgötterei zusammen und ist (abgesehen von ihrem Gebrauch zum Schaden der Menschen) eine Beeinträchtigung des reinen Gottesglaubens. Daraus, dass die *Zauberin* genannt ist, sieht man, dass das weibliche Geschlecht sich der Zauberei (wenngleich nach Mal 3, 5. Jer 27, 9 vgl. Dt 18, 10 nicht ausschliesslich, so doch) häufiger hingab, als das männliche, wie dies auch für die Babylonier, die Griechen (s. über die thessalischen Hexen *KFHermann* gottesdienstl. Alterthümer der Gr.[2] 274f) und wohl auch für die Aegypter (sofern bei ihnen Isis als die grosse Zauberin gilt; s. *Erman* Aeg. 471ff) erwiesen ist. — V. 18. Auf das widernatürliche Laster der Viehschande, bei den Aegyptern und Kenaanäern nicht ungewöhnlich (Le 18, 23—25), wird die Todesstrafe gesetzt (Le 20, 15f. Dt 27, 21). — V. 19. *Wer Göttern opfert ausser Jahve allein* (*Sam.:* זבח לאלהים אחרים [LXX cod. Alex. ὁ θυσ. θεοῖς ἑτέροις] ohne בלתי ל"י לבדו, vielleicht die ursprünglichere Fassung, wonach *Baentsch* das Bundesbuch S. 25 A. 14 den MT. ändert) *soll gebannt*, d. h. zur Vernichtung geweiht werden (Le 27, 28f). „Denn er ist der Ehre Jahve's, der ein eifersüchtiger Gott ist (20, 5), zu nahe getreten, und soll zur Genugthuung und Befriedigung für Jahve als ein dem göttlichen Strafzorn dargebrachtes Opfer fallen (vgl. Dt 13, 16ff)". Eben als Vernichtung Gott zu Ehren unterscheidet sich diese Strafe von der gewöhnlichen Todesstrafe. — V. 20. Den *Fremdling* (s. zu 12, 49) soll Israel nicht gewaltthätig behandeln (worin auch das Uebervortheilen liegt Le 25, 14) noch drücken (3, 9); eine 23, 9 wiederholte und Le 19, 33f. Dt 10, 19 bis zu der Pflicht, ihn wie einen Eingebornen zu behandeln und wie sich selbst zu lieben, gesteigerte Forderung, welche mit der in allerlei Specialvorschriften (23, 12. Le 19, 10. 23, 22. 25, 6. Dt 24, 14f. 17—22. 27, 19; auch Dt 14, 29. 16, 11. 14. 26, 11f) ausgeprägten Fürsorge des Gesetzes für den einzelnen Fremden übereinstimmt, und einen bemerkenswerthen Contrast bildet mit der überall verlangten Strenge gegen das kenaanäische Volk als solches (s. 23, 33). Die Forderung wird hier, sowie 23, 9. Le 19, 34 und darnach im Dt 10, 19. 24, 18. 22, begründet durch den Hinweis auf die eigene Erfahrung, die Israel in Aegypten von der Lage eines Fremden gemacht hat: es weiss, wie schmerzlich Druck und wie wohlthuend Milde im fremden Lande ist. — V. 21—23. „*Wittwen* und *Waisen* soll man nicht *leiden lassen* d. i. nicht hart behandeln und plagen (z. B. dadurch dass man ihnen ihr Recht nicht werden lässt Dt 27, 19. Jes 1, 23. Jer 5, 28, sie um ihr Eigenthum bringt Jes 10, 2. Mi 2, 9, ihre Kleider oder Vieh pfändet Dt 24, 17. Hi 24, 3, die Kinder

der Wittwen Schulden halber zu Sklaven nimmt 2 Kg 4, 1. Hi 24, 9)", Unterstützung und Beistand in ihrer Noth ihnen nicht vorenthalten, wie man auch bei den Aegyptern diese Verpflichtung der Humanität anerkannte (vgl. die Grabinschriften bei *Brugsch* aus dem Orient II. 64). Thut man solches, misshandelt man *ihn*, d. h. einen solchen aus der Gesammtheit (כל) der Wittwen und Waisen (wo dann richtig das nächste Geschlecht, das masc., gebraucht ist), — *wahrhaftig* (כי *Ew.* § 330, b) *wenn er zu mir schreit*, über Misshandlung und Härte klagt (Dt 15, 9), werde ich sein Geschrei hören (vgl. V. 26) und entbrannten Zorns die Uebelthäter durch's Schwert umbringen, im Krieg fallen lassen (Jes 9, 16), und so zur Strafe ihre Weiber und Kinder zu Wittwen und Waisen machen. (Weitere Specialvorschriften über theilnehmende Behandlung der Wittwen und Waisen Dt 24, 19. 21. 14, 29. 16, 11. 14. 26, 12 f.) Vgl. noch AtTh. 436. Auffallend ist aber in diesem Text nicht sowohl der Hinweis auf Beweggründe, welche zur Erfüllung solcher Liebespflichten antreiben sollen (s. V. 26), als der Plur. תענון V. 21 (gegen den durchgehenden Sing. aller Gebote, ausser V. 24b u. 30) und אזרו V. 22, weshalb *Wl.* (Comp.2 92) V. 20b. 21 u. 23 für Zusätze des R erklären will. Die Möglichkeit einer Ueberarbeitung oder eines spätern Einschubs wird zuzugeben sein, zumal da auch V. 20b in 23, 9b wörtlich wiederkehrt. — V. 24. Wenn man dem Elenden, d. h. Heruntergekommenen und Verarmten Geld borgt, soll man ihm nicht wie ein Wucherer sein, d. h. wie V. b (vielleicht eine Glosse des R; Plur. verbi wie V. 21, s. d.; vgl. *Wl.* Comp.2 92, *Jül.* JPTh. VIII. 299, *Baentsch* S. 48, *Now.* Arch. I. 354) erklärt, ihm nicht Zins auflegen. Man hat das Verbot des Zinsnehmens als „eine schöne Utopie" bezeichnet, da im Orient wie im Occident der insolvente Schuldner die Freiheit verlor (z. B. *André* esclav. p. 30, vgl. jedoch *Now.* Arch. I. 353); aber auch die Assyrer und Babylonier kannten ein zinsloses Ausleihen von Geld auf eine bestimmte (kürzere) Zeit, indem erst dann, wenn das Geld zu diesem Termine nicht zurückgezahlt wurde, Verzinsung eintrat (s. *Schrader's* keilinschr. Bibl. IV. v. *Peiser* 1896, S. 126 u. 168). Sonst s. zu Le 25, 36 f (Dt 23, 20). עמי] Mi 2, 8. — V. 25 f. „Ein Pfand zur Sicherheit für das Dargeliehene darf man wohl nehmen, aber wenn man z. B. die שַׂלְמָה oder שִׂמְלָה d. i. das Obergewand (12, 34. Gen 9, 23) nimmt, soll man sie bis zum Sonnenuntergang zurückgeben (Dt 24, 12 f), weil sie allein des Armen Hülle (21, 10) ist", sein Gewand für seine *Blösse* (LXX, *Kn.* von ערה; *Targg. Peš. Vulg.:* Haut, Leib) ist. במה ישכב] *in was soll er liegen?* „worin eingehüllt schlafen, da er ausserdem keine Hülle hat? Der unbemittelte Orientale hüllt sich des Nachts in das Obergewand ein (*Shaw.* R. 196; *Nieb.* Ar. 64). Das Kleiderpfänden wird im AT. oft erwähnt (Am 2, 8. Hi 22, 6. 24, 9. Pr 20, 16. 27, 13) und muss bei den Hebräern sehr gewöhnlich gewesen sein. Mehr über die Pfändung zu Dt 24, 6. 10 ff und bei *Mich.* MR. III. 61 ff." כי יצעק] s. V. 22. חנון] 34, 6 ff. — V. 27. Gott nicht schmähen oder lästern, einen Fürsten im Volk nicht verfluchen. אלהים] nicht: θεούς LXX, *Götter* anderer Völker, „wie *Jos.* ant. 4, 8, 10 u. c. Ap. 2, 33 sowie auch *Philo* vit. Mos. III. p. 166 u. de monarch. I. p. 219 M. aus

Anbequemung an ihre Zeitverhältnisse erklären", ohne Analogie im Gesetz und gegen Stellen wie 23, 13; auch nicht *Richter* schlechthin (*Targg., IEs. Raš. Drus. Cler. Ros. JDMich., Saalsch.* 494; *Winer* I. 443), sowenig als 21, 6. 22, 7f, sondern zunächst *Gott*, wie denn auch V. 28f von Pflichten gegen Gott gehandelt wird, aber die Zusammenstellung mit Gl. b sowie der Sprachgebrauch dieses Gesetzbuches (21, 6. 22, 7f) erlaubt und empfiehlt auch das am Heiligthum waltende Gericht mitzuverstehen, insofern man durch dessen Schmähung Gott schmäht (*Ew.* Alt. 339). Daneben vertritt נָשִׂיא (im Sprachgebrauch des P Stamm- und Geschlechtshaupt, wie 16, 22; s. S. 181) die weltliche Obrigkeit. „Ueber Gotteslästerung als todeswürdiges Verbrechen s. Le 24, 11—16. Auch Schmähungen des Königs wurden später mit dem Tod bestraft 1 Kg 2, 8f. 21, 10. 2 Sa 16, 9". Sonst vgl. Pr 24, 21. — V. 28. *deine Fülle und deinen Saft* (Ausfluss) *sollst du nicht verzögern*] nicht damit säumen, vielmehr sie zeitig und willig darbringen. Verstanden werden darunter *ἀπαρχαὶ ἅλωνος καὶ ληνοῦ* (LXX *Peš., Targ. jer.* I) und so insgemein die Erstlinge der Tenne und der Kelter (Wein und Oel); so vielleicht auch *Onk.* (בכורך ודמיעך), aber *Vulg.:* decimae et primitiae. Der durch die exeget. Tradition an die Worte geheftete Begriff *Erstlinge* wird allerdings durch die Analogie von Gl. b empfohlen; aus den Ausdrücken selbst kann höchstens der Begriff *Ueberfluss, Abfluss* (*Ges.* th. 789. 345) abgeleitet werden, woran sich dann *ἀφαίρεμα* (wie LXX Nu 18, 37 מְלֵאָה übersetzen) = *Abhub* (sonst תְּרוּמָה) anschlösse. Der talmud. (*Geiger* 466f; *Levy* chald. WB. I. 181 u. NhWB. I. 414) und samarit. (*Ges.* th. 345) Gebrauch von דֶּמַע, aram. דְּמָעָא knüpft sich daran an; doch hat sich auch hier (s. Tosaf. z. St.) in der Beziehung des Begriffs *Hebe* (davon dann דִּמַּע etwas zur Hebe machen; vgl. noch *DHoffmann* MWJ. 1886. S. 55) auf das Flüssige (im Ggs. zu בכורים) noch die Erinnerung an die etymol. Grundbedeutung erhalten, denn דֶּמַע, das im A.T. nur hier vorkommt, bedeutet zunächst nur *das* aus den gekelterten Trauben und Oliven *Tröpfelnde* (vgl. ܕܡܥܐ Tropfen; s. Weiteres bei *Ges.-Buhl* S. 174b), also den ausgepressten Saft. Aber auf Dt 22, 9, wo מְלֵאָה allein noch vorkommt, leidet dann diese Begriffsableitung keine Anwendung; vielmehr gäbe diese Stelle für מלאה nur den Begriff des *Ganzen*, nämlich (wie die Appos. besagt) des *vollen Ertrags* der Saat und des Weinbergs, an die Hand (was dann wieder Nu 18, 27 speciell auf den *Ertrag* der Kelter bezogen ist). Immerhin muss man, bei der Unbestimmtheit des Ausdrucks, die Möglichkeit zugeben, dass hier auch andere Abgaben vom vegetabilischen Ertrag als Erstlinge, z. B. Zehnten, mitgemeint sein können, und jedenfalls scheinen, aus dem Ausdruck דמע zu schliessen, nicht oder nicht bloss בְּכֹרִים im talmud. Sinn (s. 23, 19), sondern zum Gebrauch zubereitete (תְּרוּמוֹת der Talmudisten) verstanden. Sonst s. Nu 18, 12f. Dt 26, 2—11. — *den Erstgebornen deiner Söhne sollst du mir geben*] das lautet so allgemein, wie 13, 2 bei P, oder noch allgemeiner, da nicht einmal der Begriff des Erstgebornen juristisch genau definirt ist. Während aber bei P an andern Stellen die Modalitäten geregelt sind, bleibt es hier ganz

ungewiss, in welcher Weise der Vrf. das Geben verstanden wissen will: der blosse Wortlaut (vgl. תתנו לי V. 29) würde sogar an Opferung zu denken erlauben, lässt sich aber deshalb nicht von einer wirklichen Opferung verstehen, weil sich für die historische Zeit keinerlei Spur dafür findet, dass im Jahvedienst Menschenopfer gefordert worden seien (*Baudissin* Gesch. des alttest. Priesterthums S. 55f). „Die Stelle lautet so, als sollte man die Erstgebornen wirklich an Jahve abgeben, etwa zum Dienste Gottes (Nu 3, 12f. 8, 16ff), nicht lösen, wie sonst immer das Gesetz vorschreibt (13, 13. 34, 20. Nu 18, 15f). Möglich, dass Jerobeam, als er die Leviten vom hl. Dienst verdrängte (1 Kg 12, 31. 2 Chr. 11, 14f), gerade die Erstgebornen wählte. An solche ist vermuthlich auch 24, 5 zu denken" (*Kn.*). — V. 29. „Vom Rind und Kleinvieh soll die Erstgeburt 7 Tage bei ihrer Mutter bleiben, am 8. Tag aber an Jahve abgegeben werden (תתנו, s. *Ges.* § 60 A. 2). Denn erst von da an war das Thier opferfähig (Le 22, 27). כֵּן] ist *ebenso, gleicherweise* wie 23, 11. 1 Kg 2, 7, und macht obige Annahme hinsichtlich der menschlichen Erstgeburt wahrscheinlich. Von der Erstgeburt des unreinen *Viehs* (in LXX zugesetzt, was *KS.* in den Text aufgenommen haben) und ihrer Lösung schweigt der Vrf. ebenso wie von der Lösung der menschlichen Erstgeburt, als wollte er überhaupt keine Lösung und somit beim unreinen Vieh eine gänzliche Freigebung der Erstgeburt" (*Kn.*). Sonst s. zu 13, 2. 11—13. — V. 30. „*Männer der Heiligkeit* sollen sie sein, d. h. als Angehörige des hl. Gottes (19, 6) sich von allem Unsauberen fern halten und eine besondere Reinheit beobachten", und darum *Fleisch auf dem Felde* und zwar *Zerrissenes* (vgl. V. 12) d. h. das Fleisch, das man auf dem Felde findet, nämlich von einem Thiere, das durch ein Raubthier zerrissen worden ist (wobei טרפה erläuternd hinzugefügt ist, weil nur solches auf dem Felde gefundene „Fleisch" an sich geniessbar ist) nicht essen, vielmehr solches dem Hund vorwerfen (*Sam.* ohne לכלב; statt dessen Inf. abs. השליך, also bloss: wegwerfen). Denn Aas verunreinigt; mehr zu Le 17, 15. בשר בשדה טרפה] nicht *Fleisch von auf dem Feld Zerrissenem* (*Dillm.* nach *Ew.* § 287, h; die dort als analog angeführten Wortverbindungen Dt 28, 36. Jer 41, 8 sind anderer Art), auch nicht *Fleisch, das im Freien zerrissen worden ist* (*KS.*) — welche Uebersetzungen zugleich die Wortstellung gegen sich haben; *Budde* ZAW. XI. 112f will deshalb בשדה, als durch Dittographie aus בשר entstanden, streichen und בְּשַׂר הַטְּרֵפָה *das Fleisch des Zerrissenen* (wie LXX κρέας θηριάλωτον) lesen; da aber bei dieser an sich sehr ansprechenden (jedoch ᶜauch von Halévy bestrittenen') Conjectur das für den Sinn nicht unwesentliche בשדה in Wegfall kommt und gegen die obige Deutung weder sprachlich noch sachlich etwas einzuwenden ist, so ist doch wohl von einer Textemendation hier abzusehen. Eine Differenz mit 21, 34f. 22, 10. 12 (*Wl.* Comp.[2] 92) liegt hier nicht vor, der allgemeine Grundsatz Gl. a in der Form eines Gebots ist allerdings eigenthümlich und einzig in diesem Gesetzescodex, aber als zugleich einleitende Begründung zu der speciellen Vorschrift V.[b] nicht unerklärlich, zumal beim Abschluss einer Gesetzesreihe; der Plur. Verb. ist durch אנשי (wofür in der Anrede an Israel

nicht איש gesagt werden konnte) nothwendig gemacht. Für das Alter dieses Gebots zeugt seine Wiederholung Dt 14, 21 (mit Erweiterung des טְרֵפָה zu נְבֵלָה). — g) Cap. 23, 1—9, über das *Verhalten gegen den Nächsten in Rechtshändeln*, 5 u. 5 kurze Sätze V. 1—3. 6—9, und über die *Pflicht auch dem Feinde* in seiner Noth *beizustehen*, zwei längere (ganz anders gebaute) Sätze V. 4f. Diese 2 Sätze, den Zusammenhang zwischen V. 1—3 und 6—9 unterbrechend, sind (*Kn. Wl.*) eingeschaltet (ob von E oder erst von R? ist nicht auszumachen); sie sind vielleicht nur der Rest einer volleren Reihe, die ursprünglich einen andern Platz hatte. Der Gedanke, der bei dieser Anordnung leitete, erhellt aus Le 19, 15—18, welcher Abschnitt eines andern alten Gesetzbuches hier überhaupt zu vergleichen ist. — V. 1 a) man soll *kein nichtiges* (falsches) *Gerücht aussprechen*. Ueber שׁוא und נשׂא s. 20, 7; *annehmen* (LXX *Targg. Raš.*) wäre לקח; auch *anheben*, *ausbringen* (*Kn. Ke.*) bedeutet נשׂא nicht. Gemeint sind Gerüchte zum Schaden des Nächsten (vgl. Le 19, 16), zumal in Rechtssachen. b) *setze nicht deine Hand beim Frevler*, geselle sie ihm nicht bei (Hi 30, 1), so dass sie ihn unterstütze, mache nicht gemeinschaftliche Sache mit ihm, *ein ungerechter Zeuge zu sein;* man soll nicht durch unwahre Aussagen oder falsches Zeugniss (20, 16) dem Unrechthabenden (2, 13) zur Durchführung seines Unrechts behülflich sein. Auffallend ist hier u. V. 7 אַל statt des sonst durchgehenden לֹא. — V. 2 a) man *soll nicht Vielen* d. i. der Mehrzahl oder der Menge, dem grossen Haufen *folgen*, sich anschliessen, *zu bösen Dingen* oder Zwecken (doch s. u.), allgemein und überhaupt. היה אחרי] wie 2 Sa 2, 10. 1 Kg 16, 21. b) und soll speciell *nicht aussagen* (20, 16), Zeugniss ablegen *über eine Streitsache*, bei einem Rechtshandel, derart *dass* (*Ew.* § 280, d) *man sich der Mehrzahl* oder Menge *nach neigt*, *zu beugen* näml. das Recht (LXX *κρίσιν*, weshalb *Budde* ZAW. XI. 113 מִשְׁפָּט dem Texte beifügen will; vgl. הִטָּה מ׳ Dt 16, 19. 1 Sa 8, 3 u. mit folg. Gen. V. 6; Dt 24, 17. 27, 19; immerhin könnte eher מִשְׁפָּט aus dem Zusammenhange ergänzt werden als ein persönliches Object, wie *Str.* im Hinblick auf Am 5, 12. Pr 18, 5. Mal 3, 5 für möglich zu halten scheint), d. h. man soll bei gerichtlichen Aussagen sich nicht durch die Meinung oder den Wunsch der Mehrzahl beeinflussen lassen und so zur Beugung des Rechts mithelfen, sondern gewissenhaft nach eigener Erkenntniss und Ueberzeugung vom Sachverhältniss zeugen. So nach dem MT.; doch ist der Wortlaut jedenfalls nicht intakt und die Textverderbniss sehr alt, weil der gegenwärtige Text bis auf תענה durch LXX bestätigt wird, weshalb *Budde* a. a. O. תענה mit תפנה vertauschen möchte, indem er zugleich לנטות אחרי רבים, als durch Abirren des Auges auf den ersten Halbvers eingedrungen, streicht; doch ist die abweichende Uebersetzung des תענה verursacht durch die falsche Fassung von על רב, das durch *μετὰ πλήθους* (= רֹב) wiedergegeben wird (während weder רֹב allein jemals „die Menge" bedeutet noch auch hier, wie *Budde* meint, im Parallelismus zu רבים bedeuten kann; vielmehr ist Verwendung von רֹב in diesem Sinn gerade durch das parallele רבים ausgeschlossen). Wenn man רַבִּים i. S. v. *Grosse*, *Mächtige* (wie Hi 35, 9. Jer 41, 1) fassen dürfte, so würde sich zwar

ein befriedigender Zusammenhang ergeben, indem dann wie Le 19, 15 der Begünstigung des Armen die häufigere eines Grossen vorangestellt wäre (s. zu V. 3); aber diese Bedeutung für רַבִּים ist in der älteren Sprache nicht nachzuweisen (der Sing. רַב in der speciellen Bdtg. *Oberster* kommt hierfür nicht in Betracht), auch werden die Schwierigkeiten des Ausdrucks dadurch nicht beseitigt. Nun hat man zwar an der Nebeneinandersetzung von נָטָה אַחֲרֵי und הִטָּה מִשְׁפָּט im Hinblick auf 1 Sa 8, 3 nicht Anstoss zu nehmen (*Str.*); vielmehr geht die Wahl dieser nahe verwandten Wendungen in 1 Sa 8, 3 jedenfalls direct auf unsere Stelle zurück, wenn nicht an beiden Stellen sprüchwörtliche Redeweise zu Grunde liegt. Auffällig ist aber zunächst das לָרָעֹת am Schlusse von V. a, das man sicher nicht mit *MLambert* REJ. XXVI, 1893, S. 278 als Inf. Pi. von רָעָה i. S. v. [du sollst nicht die Partei der Mächtigen ergreifen] *um Rücksicht zu nehmen* sc. gegen sie, die Grossen, auffassen darf (denn רֵעָה Ri 14, 20 bedeutet nicht *Freund sein*, sondern jmdn. *sich* als Freund *zugesellen* und das arab. ZW. رعى III. Rücksicht nehmen auf jem. lässt sich nicht ohne Weiteres für den hebr. Sprachgebrauch verwerthen); denn die Bdtg. *zu bösen Dingen* lässt sich nicht durch Hinweis auf לָרָעָה Am 9, 4. 2 Sa 18, 32 rechtfertigen (eher würde man dafür לָהָרַע erwarten). Denkbar wäre nun, dass ursprünglich an Stelle von לרעת dastand לָהַטּוֹת (mit folgendem מִשְׁפָּט, s. o.) und dass להטת, als es durch ein Versehen oder viell. auch mit Absicht (etwa im Hinblick auf 1 Sa 8, 3) zum 2ten Versgliede gezogen worden war, nachträglich durch das (graphisch analoge) לרעת ersetzt wurde. Ausserdem ist für תענה על רב vielleicht nach Le 19, 15 zu lesen תַּעֲשֶׂה עָוֶל בְּרִב d. h. *und nicht sollst du Unrecht thun in einer Rechtssache* (wobei man annehmen müsste, dass der Bearbeiter, der im Lev. diesen Einleitungssatz einfügte, sich dabei zugleich an seine Vorlage anschloss); oder, da hierbei V. b sich nicht hinlänglich scharf von V. a abhebt (und noch weniger, wenn man nach 22, 7 lesen wollte: לְהַטּוֹת מִשְׁפַּט רֵעֵהוּ וְלֹא תַעֲשֶׂה עָוֶל בּוֹ), so ist vielleicht in V. b nur בְּבַעַל רִבּוֹ statt על רב zu lesen: *und nicht sollst du aussagen* (Zeugniss ablegen) *gegen deinen Processgegner, indem du dich* der Meinung bez. Aussage *der Mehrzahl anschliessest.* — V. 3. *Den Geringen*, vom niedrigen Stand, soll man (als Richter oder Zeuge) *nicht* (*schmücken* =) *ehren* d. i. bevorzugen und begünstigen (Le 19, 15) in seinem Streit, näml. aus falschem Mitleid, in ungerechter Sache. Der Sinn ist gut und durch Le 19, 15 geschützt, nur freilich erwartet man eher oder wenigstens daneben (Le 19, 15) eine Warnung vor dem viel häufigeren Abweg der Begünstigung *eines Grossen*, weshalb zu vermuthen steht, dass hier das eine Versglied (mit dieser Warnung) ausgefallen ist. Durch Wandlung von ודל in גָּדֹל (*Kn. KS. Siegfr.-Stade*) wird nur einseitig geholfen. — Es folgen 2 Gebote, welche untersagen, gegen den Nächsten in seiner Noth Hass und Feindschaft zu bethätigen (die also inhaltlich zu 22, 20—26 gehören, *Str.*). V. 4. Rind oder Esel des Feindes, die verirrt oder entlaufen sind, soll man, wenn man sie trifft, ihm zurückbringen oder wieder zuführen. Wiederholt und weiter erklärt Dt 22, 1—3. „Beim Freund verstand sich das

Gebotene von selbst; der Vrf. nennt daher den Feind, um es als Pflicht gegen *alle* Mitbürger hinzustellen. Im Einklang damit nennt das Dt. statt des Feindes den Bruder d. i. Stammgenossen". — V. 5. „Sieht man den Esel (das zum Lastentragen gebrauchte Thier) seines Hassers unter seiner Last liegen, so dass er nicht mehr fort kann, so soll man sich nicht entziehen sondern mit dem Besitzer dem gefallenen Thier aufhelfen". Dies der Sinn nach Dt 22, 4, wo dieses Gebot deutlicher wiederholt ist. וחדלת וגו'] *so sollst du* davon *abstehen*, ihn oder die Sache *ihm* allein *zu lassen* d. i. überlassen. „Um den Feind kümmert man sich sonst nicht, überlässt ihm seine Geschäfte ohne alle Theilnahme. Aber im Fall der Noth soll man dieses Verhalten aufgeben, ihm hülfreiche Hand leisten. עזב וגו'] *lassen* d. i. (nicht *verlassen*, d. h. du sollst zugleich mit dem Besitzer das Thier verlassen, wenn eure vereinte Anstrengung vergeblich war, *Kal.* bei *Str.*, denn dies brauchte nicht besonders anempfohlen zu werden; sondern) loslassen, losmachen *sollst du mit*, in Gemeinschaft mit *ihm*, das Thier von Riemen, Stricken und der Last losmachen, dass es aufstehen und wieder gehen kann. *Loslassen* oder *losmachen* muss עזב, wofür Dt. הקים *aufrichten* hat, hier besagen, vgl. den Gebrauch des Worts in der Formel עָצוּר וְעָזוּב *eingehalten und losgelassen*" (doch s. auch *Ges.-Buhl* S. 565) Dt 32, 36. 1 Kg 14, 10. 21, 21. 2 Kg 9, 8. 14, 26; dem הֵקִים Dt 22, 4 würde es entsprechen, wenn man an das עָזַב Neh 3, 8 = *wiederherstellen* denken dürfte, das hier i. S. v. *wiederaufhelfen* stehen würde (s. *Ges.-Buhl* u. עזב II; vgl. noch Sir 51, 7 ܐܘܪܝ = helfen), doch spricht hiergegen dies, dass dann עזב innerhalb eines Verses in ganz verschiedener Bedeutung stehen würde. Sonst s. *Berth.* z. St. und *Ges.* th. 1007. Unter den Conjecturen ist die ansprechendste die von *Bochart* hz. I. 429: עזר תעזר (unpassend, was *Hitz.* zu HL. 1, 7 hat). — V. 6. „Das Recht des Armen in seinem Streit (Rechtshandel) soll man nicht beugen (Dt 27, 19. 1 Sa 8, 3. Klag 3, 35). Der Arme wird genannt, weil er am ehesten der Beugung des Rechts ausgesetzt war. Das Gesetz gebietet gerechte Rechtspflege gegen alle. In diesem Sinn wird es Dt 16, 19 genommen". — V. 7 a) von *einer Lügensache* soll man sich fern halten, d. h. „nicht Theil nehmen an einem Handel (22, 8), welcher auf falschen Anklagen und Aussagen beruht, also die Betheiligung versagen, wenn mit Lug und Trug gegen jemanden vorgegangen wird," b) *den Unschuldigen und Gerechten nicht umbringen*, d. h. „nicht durch Betheiligung bewirken, dass ein Mensch hingerichtet wird, welcher des angeschuldigten Verbrechens nicht schuldig", oder „in dem Handel gegen seine falschen Ankläger der Rechthabende ist. Zu הרג vom mittelbaren Umbringen vgl. 1 Sa 22, 21. 2 Sa 12, 9". Vgl. auch Pr 14, 25. אל] V. 1. In dem begründeten Satz ist רשע schwerlich der ungerechte Richter, sondern (wie V. 1. 2, 13) der *Unrechthabende* (entsprechend dem צַדִּיק = *der im Rechte ist*): einen solchen spricht Gott nicht gerecht, und „darnach haben sich seine Angehörigen, insbesondere die Richter, zu richten, also dem nicht Recht zuzusprechen, welcher einen Unschuldigen und Gerechten anklagt" (*Kn.*). Die LXX freilich geben statt כִּי וגו' *καὶ οὐ δικαιώσεις τὸν ἀσεβῆ ἕνεκεν δώρων*, weshalb *Baentsch* das Bundesbuch

S. 26 A. 15 ולא תצדיק lesen will. — V. 8. Man soll nicht *Geschenk* (Bestechung) annehmen, denn *das Geschenk macht blind Helläugige* (4, 11) oder Sehende (*Sam.* u. LXX עיני פקחים), „lässt Richter oder Zeugen die Sache des Gebers günstiger als recht, und somit parteiisch ansehen", *und verkehrt die Sachen* (V. 7) *der Gerechten*, „verwandelt das gute Recht der Rechthabenden in Unrecht". Ueber סלף s. *Ges.* th. 958f (vgl. ZA. III. 60). Das Sprichwort, wenn auch nicht ursprünglich im Gesetzbuch, kann doch schon aus dem Text des E stammen; in Dt 16, 19 ist es mit sammt dem Verbot wiederholt; Begründungen solcher Gebote, deren Haltung ganz der Gewissenhaftigkeit anheimgegeben ist, finden sich auch V. 7. 9. 22, 20. 22 ff. 26. 30; der Zusammenhang des V. 9 mit V. 6—8 wird dadurch nicht aufgehoben (gegen *Wl.*). — V. 9. *Den Fremdling soll man nicht drücken*, „nach dem Zusammenhang durch Justizverweigerung, harte Begegnung vor Gericht, Beugung des Rechts (Dt 24, 17. 27, 19), welcher üblen Behandlung vor Gericht der arme Fremdling am meisten ausgesetzt war". Nur bei dieser besondern Beziehung auf das Gericht wird die Wiederholung dieses schon 22, 20 dagewesenen Satzes erklärlich; auffallend bleibt sie immer, da sonst kein anderes Gebot in diesem Codex wiederholt ist. Sie hat vielleicht nur den Zweck, den folgenden Satz einzuführen, der hier am Schlusse des ganzen Abschnittes die Pflicht gegen den Fremdling dem Israeliten innerlich näher bringen und dadurch einschärfen soll. *denn ihr kennt die Seele des Fremdlings*] „kennt aus eigener Erfahrung seinen Seelenzustand und wisst, wie ihm zu Muthe ist; er fühlt sich ohnehin schon gedrückt und gebeugt". h) V. 10—19 Bestimmungen über *gottesdienstliche Dinge*, namentlich die *Feier der heiligen Zeiten* (also inhaltlich dem Anfang der Bundesgesetze 20, 22—26 näher stehend). Die Gebote sind an Umfang ungleichartig, im Ganzen in der ursprünglichen Fassung (wenn auch nicht Ordnung) erhalten, aber V. 13 u. 15 ist die überarbeitende Hand des R unverkennbar. Die Gebote V. 14—19 unter den Gesichtspunkt von Rechten, die dem Bundesvolk von Gott eingeräumt seien (*Ke.*), zu stellen, liegt im Text nicht der mindeste Grund vor. *Bertheau* findet in V. 14—19 gerade 10 Gebote. Zu vergleichen sind zu diesem Abschnitt *Hitzig* Ostern und Pfingsten I. II. 1837/8, ferner die S. 112 angeführten Schriften von *Hupfeld*, *Bachm.* u. a.; zu V. 14—19 vgl. noch *van Hoonacker* le lieu de culte 1894, p. 2sqq. — V. 10f (vgl. *Now.* Arch. II. 162 A. 2 gegen *Jülicher* JPrTh. VIII. 303, der V. 10—12 dem Deuteronomiker und seinen rhetorisirenden Geistesgenossen zuschreiben möchte). Voran geht hier das Gesetz über die Unterlassung des Landbaus im je 7. Jahr (Sabbathjahr). „Sechs Jahre soll man sein Land besäen und dessen Ertrag einsammeln, das 7. Jahr aber *es losgeben und lassen*, d. h. es unbearbeitet liegen lassen und ihm nichts zumuthen" (נטשׁ also = in Ruhe lassen; dagg. *Str.*: aus dem Sinne lassen, wie 1 Sa 10, 2 = sich nicht darum kümmern). Den Selbstwuchs dieses Jahres sollen die Armen verzehren und, was diese übrig lassen, das Wild; ebenso (22, 29) soll man dem Weinberg und Oelbaum (den Oelbaumpflanzungen) thun, also im 7. Jahr sie unbebaut und ihren Ertrag den Armen lassen. Das Nähere zu Le 25, 2—7".

Ob der 7jährige Turnus ein für alle gemeinsamer und gleichzeitiger (Le 25, 2—7) oder (etwa wie Le 19, 23—25) ein für die Einzelnen beliebiger und verschiedener (*Riehm* StKr. 1871 S. 760 ff u. HWB.[2] 1330 ff; *Wl.* Proll.[4] 114 f) sein soll, ist aus dem Wortlaut nicht auszumachen; die Analogie von V. 12 spricht für die erste (gewöhnliche) Auffassung. אַרְצֶךָ] im Gegensatz gegen כַּרְמְךָ und זֵיתֶךָ V. 11 ist hier Ackerland (vgl. Le 25, 3 שָׂדֶךָ). חית השדה] Gen 2, 19 vgl. 1, 25. תשמטנה ונטשתה] die suff. gehen auf ארץ (LXX *Peš. Vulg.*), schwerlich auf תבואה (*Hupf. Wl.*), weil V. 10 die תבואה der ארץ זרועה gemeint ist, also eine Rückbeziehung auf diese den Widersinn involviren würde, dass man im 7. Jahr das Land zwar besäen aber seinen Ertrag nicht erndten solle. Durch die Voranstellung der Zeitbestimmung sind beide Verben des V. 10 in Gegensatz gegen V. 11 gestellt. Man müsste also bei jener Beziehung auf תְּבוּאָה die Sache wenigstens so fassen: im 7. Jahr sollst du auf seinen Ertrag verzichten, also es auch nicht besäen. Dass nur die Armen und Thiere, nicht *auch* die Eigenthümer des Landes wie Le 25, 6 ausdrücklich als die Geniesser des Selbstwuchses genannt werden, will nicht viel bedeuten, denn ausgeschlossen sollen sie gewiss nicht sein. Wichtiger ist die Differenz, dass hier nicht (ausdrücklich, wie Le 25, 4, sondern nur mittelbar durch die Zusammenordnung mit den gottesdienstlichen Geboten) die religiöse Bedeutung des Sabbathjahres (das Ruhenlassen des Landes für Gott), und statt deren vielmehr der Wohlthätigkeitszweck hervorgehoben ist, und es meinen manche (*IEs.* u. a.) darin zugleich den Grund finden zu können, warum dieses Gesetz gerade hier, nach dem Gebot der milden Behandlung des Fremdlings V. 9, angeschlossen, auch vor das Sabbathgebot gestellt ist. Allein V. 1—9 ist von Gerichtssachen die Rede, und es besteht also die gedachte Ideenverbindung nicht in Wirklichkeit. — V. 12 über den *Sabbath* s. 20, 8—11. בן־אמתך] die meisten Sklaven waren wohl im Hause zugeboren (Gen 14, 14 vgl. Ps 86, 16. 116, 16, wo בן־אמה den treuergebenen Knecht bezeichnet). מעשיך] Sing., nicht Plur., *Ew.* § 256, b u. *Ges.* § 93, 3, A. 3; ebenso V. 16. Auch hier ist nicht der religiöse Gesichtspunkt, sondern der Zweck der Ruhe des arbeitenden Viehs und der Erholung (נָפַשׁ nur noch 31, 17. 2 Sa 16, 14) der Sklaven und Fremden (Lohnarbeiter) geltend gemacht. Das Deut. hebt zwar (Dt 5, 14) diesen Zweck auch stark hervor, aber nicht ausschliesslich, und V. 10—13 sind nicht ein deuteronomischer Einschub (*Berth.*), sondern V. 10—12 ein ursprünglicher Theil des alten Gesetzbuches, welches, als eine reichhaltige aber kurzgefasste Sammlung der dem Volk zu wissen nöthigen Vorschriften, in den die Cultussachen betreffenden Dingen weder die Vollständigkeit noch die Genauigkeit der priesterlichen Gesetzbücher anstrebte. Auch die eigenthümlichen Ausdrücke עשה מעשה (vgl. V. 16; sonst עשה מלאכה) und בן אמה zeigen die Originalität dieser Sätze, desgleichen die Hinterordnung des Wochensabbaths hinter das Sabbathjahr (die wohl nicht erst auf Umstellung durch R beruht). Dass aber hier V. 12 überhaupt ein Gebot, das schon 20, 8 ff gegeben ist, vorkommt, erklärt sich daraus, dass E diesen Codex vorgefunden, nicht selbst zusammengestellt hat (s. S. 242). — V. 13. Mit verallgemeinernder, in diesen Gesetzen sonst nicht üblicher

Wendung wird fortgefahren: *in allem, was ich euch gesagt, nehmt euch in Acht*, „verhaltet euch acht- und wachsam, dass ihr nichts dagegen verfehlt, *und* ganz besonders *den Namen anderer Götter* (eines andern Gottes 20, 3) *sollt ihr nicht* einmal *erwähnen, er soll auf deinem Mund* (Lippen Ps 50, 16. Prd 5, 1) *nicht gehört werden*, nicht in deinen Mund kommen, geschweige dass du ihn verehrtest oder anerkänntest. So thaten auch die strengsten Jahveverehrer Hos 2, 19. Sach 13, 2. Ps 16, 4“ (weshalb man z. B. in Eigennamen später בֹּשֶׁת *Schande* = Schandgötze für בַּעַל einsetzte, s. *Ges.-Buhl* u. בַּעַל no. 5). ולא ישמע] über die Lesart ולא ה׳ s. *Geiger* 252 f. כל אשר אמרתי] kann sich an dieser Stelle nur auf 20, 2—17 beziehen, ist also kein ursprünglicher Theil des Gesetzbuches, sondern Zusatz des R (vgl. V. 15, nicht etwa des E), veranlasst durch das Gefühl, dass die Wiederholung des Sabbathgebots V. 12 (nach 20, 8) auffällig sei, und ganz im Geiste der Späteren (J R und Dt.), die nicht oft genug vor Götzendienst warnen können. Möglich wäre, dass ושם אלהים וגו׳ von ihm im Codex vorgefunden wäre, zumal wenn der Sing. תזכר des *Sam.* (vgl. זיך) die ursprüngliche Lesart wäre; möglich aber auch, dass erst R, zur Conformation mit 34, 14 ff, es zugesetzt hat. Keinenfalls ist der Zweck des Verses (*Rank. Ke.*), V. 10—12 von V. 14 ff abzutrennen und als zu 22, 20—23, 9 gehörig zu markiren. — [V. 14—19 der kultusgesetzliche Schluss des Bundesbuches. Nach *Budde* ZAW. XI. 217 ff, der sich hierin an *Wl.* Comp.[2] 92 anschliesst, sind die Verse 23, 15—19 = 34, 18—26 aus Ex 34 entlehnt, zu dem Zwecke, um E, der nach V. 14 auch eine Kultusgesetzgebung gehabt habe, aus J zu ergänzen; und zwar habe c. 34 durch diese bei der Vereinigung von J und E vollzogene Einarbeitung in c. 23 ersetzt werden sollen, und erst eine spätere Redaktion habe dann überdies c. 34 in seinem ganzen Umfange nachgetragen; *OMeisner* der Dekalog S. 32 f dagegen, der aus den Abweichungen in c. 23 u. c. 34 den Schluss zieht, dass hier zwei Originale des Zweitafelgesetzes vorliegen, sucht darnach nachzuweisen, dass V. 14—19 einst in Ex 20 gestanden haben, dass also hier ein Rest des Zweitafelgesetzes des E vorliege. Vgl. noch *Jülicher* JPrTh. VIII. 300 ff; *Corn.* Einl. 74; *Holz.* Einl. 247 f.] V. 14. Dreimal im Jahr soll man Gott ein Fest feiern. תגלים] „*Füsse, Tritte, Male* statt des üblicheren פעמים (V. 17. 34, 23 f. Dt 16, 16) nur noch Nu 22, 28. 32 f.“ Drei חגים werden auch 34, 18. 22 f. Dt 16, 16 (2 Chr 8, 13) gezählt; das Priestergesetz führt zwar mehr als 3 מועדים, aber nicht mehr als 3 חגים (*Schenkel* BL. II. 267) auf, vielmehr weniger, da es nur מצות und סכות ein חג nennt (12, 14. Le 23, 6. 34. Nu 28, 17. 29, 12), nicht aber Pfingsten. — V. 15. „Das erste ist das siebentägige Mazzothfest, worüber zu 12, 20. חדש האביב] versteht *Hitzig* II. 21 ff hier u. 34, 18 vgl. 12, 41. 13, 4. Dt 16, 1 vom Neumondstag des Aehrenmonats, an ihm lasse der Vrf. Israel aus Aegypten gezogen sein und die Angabe von den 7 Tagen gehöre dem späteren Diaskeuasten an. Allein dann wäre חדש האביב s. v. a. *Aehrenneumond*, was man doch schwerlich sagen konnte, und das beigesetzte מועד *bestimmte Zeit* wäre überflüssig und würde fehlen, wenn schon חדש allein einen bestimmten Tag bezeichnete. Mehr darüber bei *Bertheau* S. 57 ff.“ Daraus dass der

Vrf. bloss למועד sagt, den Monatstag aber nicht genauer angibt (Dt 16, 1 noch ebenso), folgt nicht nothwendig, dass zur Zeit des Vrf. der Tag noch nicht fixirt war, sondern nur dass für seine Zwecke die allgemeine Angabe genügte, ebenso V. 16. בו] auf חדש, nicht auf מועד bezüglich, s. 34, 18. Dt 16, 1. *und nicht sollen sie angesichts meiner* (vor mir) *leer* (mit leeren Händen wie 3, 21) *erscheinen*] „nicht ohne Gaben in den Festzeiten zu meiner Wohnung kommen, wie der Morgenländer nicht ohne Geschenke vor den Grossen der Erde (*Paulsen* Regierung der Morg. 159ff) erscheint. Das Gebot geht weniger auf die Festopfer des Volks als auf die der Einzelnen, wie die 3. Plur. schliessen lässt". Kein Recht ist, es auf die Passahthiere und Dankopfer am Passahfest zu beziehen (wie *Kn.* will): vom Passah ist hier überhaupt nicht die Rede; eher könnte es dabei auf die thierischen Erstgeburten des Jahrs abgesehen sein (wie auf Grund von 34, 18—20 u. Dt 15, 20 *George* S. 112, *Hupfeld* II. 17, *Riehm* Gesetzgebung i. L. Moab 1854 S. 52f, auch zum Theil *Berth.* 69 vermuthet haben), aber 22, 29 spricht wieder dagegen; und so ist wohl bei dem allgemeinen Sinn von Gaben der Einzelnen stehen zu bleiben (vgl. Dt 16, 16f. Le 23, 38. Nu 29, 39). Auffallend ist aber hier sowohl als 34, 20 die 3. p. Plur., da vor und nachher die 2. p. Sing. gebraucht ist, und man könnte darum fast vermuthen, פני sei ursprünglich als Subj. gedacht: nicht soll mein Gesicht gesehen werden. פָּנַי] an einen Acc. beim Pass. wie Jes 1, 20 (*Ew.* § 279, c) ist nicht zu denken. Nach gewöhnlicher Auffassung soll פָּנַי Locativ sein (wie sonst אֶל Le 13, 19. 1 Kg 18, 1. 15. Ps 84, 8), wofür אֶל־פָּנַי V. 17, wo aber *Sam.* noch das urspr. אֶת־פָּנַי hat. Allein ein solcher Locativ ist schwierig; die 3 Stellen Ex 34, 24. Dt 31, 11. Jes 1, 12 (wo nicht להראות geschrieben ist), zeigen, dass nicht ein Niph. sondern ein Qal beabsichtigt ist (*Ges.*, *Olsh.*, *Böttch.*, *Geiger* 337f), ebenso Ps 42, 3, und (obwohl man אֶת־פָּנַי *bei dem Gesicht von jemand* sagen konnte z. B. Ps 16, 11. 21, 7. 140, 14) nach Ex 34, 24 u. Dt 31, 11 vielleicht auch in Ex 34, 23. Dt 16, 16, in welchen Stellen allen את vor פני steht, ebenso hier u. 34, 20 (wenn da nicht פָּנַי Subj. sein soll, s. o.). In diesem Fall wäre der für den Besuch eines Höherstehenden gewöhnliche Ausdruck (רָאוֹת אֶת־פָּנָיו *Ges.* th. 1109f) auf den Besuch des Heiligthums übergetragen, aber in Anbetracht, dass man Gott nicht wirklich sehen kann (Ex 33, 20), weiterhin durch den geziemenderen Ausdruck נִרְאָה אֶת־פְּנֵי oder אֶל־פְּנֵי יְ׳ *sich sehen lassen* oder *erscheinen vor* 1 Sa 1, 22. Ps 84, 8 ersetzt und dann diese passive Lesung (die allerdings schon Jes 16, 12 durch das Wortspiel mit נִלְאָה gesichert ist, *Str.*) in den Verss. und consequent von den Mass. durch die genannten Stellen durchgeführt. — Im Uebrigen scheint dieser V. nach der Recension des J in 34, 18 von R überarbeitet, denn theils kann die in באשר צויתך liegende Rückweisung auf Ex 12f, welche bei J keine Schwierigkeit hat, in E nicht wohl ursprünglich sein, theils wird durch die Worte von שִׁבְעַת an der Anschluss des V. 16, wo תָּשִׂמֹר fortwirken muss, erschwert. Auch der Satz ולא יראו פני ריקם scheint aus 34, 20 genommen oder wenigstens mit Rücksicht auf 34, 20 hieher versetzt zu sein, wenn er (wie *Hupf.* I. p. 5 meint) sich auf alle 3 Feste bezog

und ursprünglich hinter V. 17 (vgl. Dt 16, 16) stand. Hienach wäre als ursprünglicher Text zu vermuthen: את־חג המצות תשמר למועד חדש האביב כי בו יצאת ממצרים. — V. 16. *und das Fest der Erndte, der Erstlinge deines Geschäfts* (V. 12), *dessen was du säest auf dem Feld* sc. תשמר (V. 15; LXX setzen ποιήσεις ein aus 34, 22). [אשר וגו׳ ist Permutativ zu מעשיך, und zu diesem 1 Sa 25, 2 zu vergleichen; als Obj. zu תזרע kann מעשה, selbst wenn man es nach Hab 3, 17 als *Erzeugniss, Frucht* (*Hupf. Kn.*) auffasst, nicht gedacht werden, weil man den Ertrag nicht säet. Die Benennung *Erndtefest* findet sich nur hier; es ist aber ohne Zweifel dasselbe gemeint, das 34, 22. Dt 16, 10. 16 *Wochenfest* und Nu 28, 26 (vgl. Ex 34, 22) *der Tag der Erstlinge* heisst. Die Erstlinge, um die es sich handelt, sind die von der Saatfrucht. Dass nur die Erstlinge der Gerste gemeint sein könnten und ein Widerspruch mit 34, 22 vorliege (*George* 113; *Hitz.* II. 15), ist eine grundlose Annahme (s. *Berth.* 53 ff; *Bachm.* 88 f). *Fest der Erstlinge* von der Saatfrucht heisst das Fest nicht, weil man an diesem die Erstlinge heimholt (denn Heimholen macht noch kein חג), sondern weil man sie Gott darbringt. In welcher Form aber sie darzubringen seien, darüber spricht sich der Text nicht aus, vgl. auch 22, 28. Die Bestimmungen des P über diesen Punkt Le 23, 16 ff. Nu 28, 26. — Das dritte: *und das Fest der Einsammlung, beim Ausgang des Jahres, wann du dein Geschäft vom Felde einsammelst*, nicht: *nachdem du eingesammelt hast*, da בְּ mit Inf., zumal in einem nicht-historischen Satz, das nicht ausdrücken kann. [בצאת „eig. wann das Jahr ausgeht, zu Ende geht, vgl. יצא vom Auslaufen einer Grenze Jos 15, 4. 16, 7, ebenso תּוֹצָאוֹת Nu 34, 4 ff. Denselben Sinn hat 34, 22 תְּקוּפַת הַשָּׁנָה *im Umlauf des Jahres*, d. h. wann dieses seinen Umlauf vollendet, also bei seinem Ablauf (vgl. 1 Sa 1, 20. 2 Chr 24, 23)“, oder auch beim Beginn des neuen Jahrs (vgl. לְתִשׁוּבַת הַשָּׁנָה 2 Sa 11, 1. 1 Kg 20, 22. 26 u. s.). Dieselbe Benennung חַג הָאָסִיף auch 34, 22; gemeint ist ohne Zweifel dasselbe Fest, welches bei P (Le 23, 34 ff) und im Dt. (16, 13. 16) חַג הַסֻּכּוֹת heisst (vgl. באספכם Le 23, 39 u. Dt 16, 13) und zwar ist nach dem Wortlaut des Textes hier (ohne אֲשֶׁר תִּזְרַע) die Einsammlung allgemein, also vom Acker, Obst- und Weingarten zu verstehen (vgl. Dt 16, 13, auch Le 23, 39). Ueber den Mangel einer genauen Datirung dieses und des Erndtefestes nach Monatstagen s. zu V. 15, und vgl. weiter eine ähnliche Unbestimmtheit noch im Dt. (16, 9. 13). Für das Volk, welches in Kenaan (s. S. 113) nach Sonnenmonaten und Herbstära rechnete, genügten solche allgemeine Angaben in den Laiengesetzbüchern; die genauere Berechnung der Zeiten nach dem Mond und den Mondmonaten war Sache der Priester. Auch von einer 7tägigen Dauer des Einsammlungsfestes wird hier nichts gesagt (s. zu V. 15). Und während P, der das Jahr mit dem Frühlingsmonat beginnt (12, 2), das Laubhüttenfest in den 7. Monat setzt (Le 23, 34. Nu 29, 12 vgl. Le 23, 39), wird es dagegen hier u. 34, 22 in den Ausgang des Jahres gelegt, also der Jahresschluss und Jahresanfang im Herbst vorausgesetzt (vgl. auch zu Le 25, 22), „indem die ökonomische Jahresperiode mit der Einheimsung der Früchte endet und die folgende mit der Ackerbestellung und Aussaat beginnt. So das Jahr im Herbst

zu beginnen (s. zu 12, 2), gibt als Sitte für die orient. Völker an Hieron. zu Ez 1, 3, für die Syrer Ephr. Syr. zu 1 Kg 8, 2; ebenso war es bei den Tyriern, Askaloniten und Gazäern (*Ideler* Handb. I. 431. 435. 438f), bei den Cypriern (Epiph. adv. haer. 51, 24) und kleinasiatischen Völkern (Simplic. ad Arist. phys. V p. 205); ob erst seit den Macedoniern, welche das Jahr mit der Herbstnachtgleiche begannen, oder schon früher, lässt sich nicht bestimmen. Ueber die Sitte der alten Hebräer vgl. auch Jos. ant. 1, 3, 3 u. Targ. Jon. zu 1 Kg 8, 2. Eine Spur davon findet sich auch noch Gen 7, 11 (s. Gen.[6] 130), und das ökonomisch wichtige Sabbaths- und Jobeljahr begann nicht im 1., sondern im 7. Monat (Le 25, 4. 9)". Ob die Königsjahre vom Frühjahr (*Talm.*) oder Herbst an gerechnet wurden, ist nicht sicher auszumachen, da für beide Ansichten sich Instanzen vorbringen lassen. Dagegen wird durch die 2 Sa 11, 1. 1 Kg 20, 22. 26 u. s. gebrauchte Phrase für die Feldzüge das Frühjahr, weil es ihre natürliche Anfangszeit ist, als Jahresanfang bezeichnet. Vgl. noch SBAW. 1881, S. 914ff (s. o. S. 114). — V. 17. Gebot, dass alle Mannspersonen dreimal im Jahr zum Heiligthum wallfahrten sollen; ebenso 34, 23 u. Dt 16, 16; bei P findet es sich nicht. Theils aus Vergleichung von V. 14, theils aus Dt 16, 16 ergibt sich, dass die Wallfahrten an den 3 zuvor genannten Festen gemeint sind. זְכוּרְךָ] von זָכוּר nach *Böttch.* § 664, d (dagg. von זָכוֹר nach *Ew.* § 255, c); nur noch 34, 23. Dt 16, 16. 20, 13, aber immer mit Suff., während זָכָר nie mit Suff. vorkommt; es ist subst. coll. (*Böttch.*, *Fleischer* kl. Schr. I. 256ff, *Barth* Nominalbild. § 270). Im Angesicht dieses Sprachgebrauchs und zugleich mit Rücksicht auf Dt 15, 19. (4, 16.) Le 18, 22. 20, 13 ist die Behauptung, זָכָר (vgl. assyr. *zikru* KAT.[2] 17) sei die spätere Form für זָכוּר (*Wel.* Proll.[4] 397; *Giesebrecht* ZAW. I. 223f) für ganz willkührlich zu erachten. אֶל־פְּנֵי] s. zu V. 15. הָאָדוֹן יְיָ] wofür *Sam.* hier u. 34, 23 thöricht הָאָרוֹן gibt, ist beigesetzt (יְיָ nur hier u. 34, 23; vgl. יְיָ צְבָאוֹת הָאָדוֹן, nur Jes 1, 24. 3, 1. 10, 16. 33. 19, 4), um anzudeuten, dass es sich bei diesem dreimaligen persönlichen Erscheinen der Israeliten vor Gott um die Anerkennung desselben als ihres Herrn handelt, und es fällt darum auch der Uebergang der Rede Gottes aus der ersten in die 3. Pers. weniger auf. Selbst wenn man in חגג V. 14 den Begriff des Wallfahrtens hineinlegt, enthält V. 17 gegen V. 14 immer noch eine neue Bestimmung; überflüssig (*Hitz. Wl.*) neben V. 14 ist er nicht, und es ist darum auch kein Grund, ihn für aus Dt 16, 16 (*Hitz.*) oder Ex 34, 23 (*Wl.*) durch R eingetragen zu erklären. Im Gegentheil zeigt sich J in 34, 23 durch den Zusatz 34, 24 (den LXX theilweise hieher herübergenommen haben) als Commentator eines älteren Spruches. Nur יְהוָה dürfte aus אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל (34, 23), wie 22, 10 aus אֱלֹהִים, von R geändert und in 23, 19 von ihm eingesetzt sein. — V. 18 zwei Opfervorschriften. Die erste: *du sollst nicht bei* oder *zu* (Ex 12, 8f. Le 7, 13. 23, 18. Nu 9, 11 u. ö.) *Gesäuertem opfern das Blut meines Schlachtopfers*, d. h. es mit Gesäuertem in Verbindung oder Berührung bringen. Die Vorschrift lautet allgemein (*Hitz. Hupf.*) und bestätigt das Alter der Vorschrift des Priestergesetzes, sofern nach diesem zwar zur Opfermahlzeit der שַׁלְמִים Gesäuertes, zum eigentlichen Opfer aber nur

Ungesäuertes erlaubt war Le 2, 11. 7, 12f (gegen *Wl.* Proll.[4] 69). Freilich erklären schon *Onk.* auf Grund der Recension des J (34, 25) und ihm nach die Meisten (*Hengst. Berth. Kn. Bachm. Ke.*) זבחי speciell vom Passahopfer, auf welches die Bestimmung (nach 12, 15. 20. 13, 7) sehr gut passt, aber der Vrf. hat פֶּסַח nirgends genannt; technischer Ausdruck für Passah oder ein anderes bestimmtes Opfer war זבח יהוה erweislich nicht, sondern bezeichnet allgemein jedes Jahve gebrachte Schlachtopfer. Und vielleicht ist von E geradezu זְבָחַי und nachher חַגִּי beabsichtigt gewesen. Uebrigens konnte זבח mit Obj. דם verbunden werden nur dann, wenn es schon die allgemeine Bedeutung *opfern* angenommen hatte (Ps 50, 14. 23). — Die zweite: *nicht soll das Fett meines Festes übernachten* oder bleiben *bis Morgens*, kann, unbefangen betrachtet, nur allgemein verstanden werden als Vorschrift über die Behandlung der Opfer jedes חג, deren es nach V. 14ff dreie gibt. Mag man חג wie Ps 118, 27 (Mal 2, 3) als Festopfer auffassen oder nicht, dieser eigenthümliche und nur hier vorkommende Ausdruck (Festfett oder Fett des Festopfers) wird sich nur auf die von den Opfern an den Festen für den Altar bestimmten Fettstücke beziehen können, und die sorgfältige Behandlung der Altarstücke einschärfen, wie die erste Vorschrift die des Blutes eingeschärft hat, näml. dahin, die Fettstücke nicht über den Tag hinaus unverbrannt zu lassen (weil sie dann nicht mehr frisch, also unrein wären). Freilich wird im Priestergesetz die sofortige Anzündung vorausgesetzt, nicht befohlen (*Ke.*), aber daraus folgt nicht, dass es nicht eine alte ausdrückliche Vorschrift darüber geben konnte. Fett im bildlichen Sinn (Fett des Festes = Bestes des F. = Opfer des F., *Ke.*) ist hier unanwendbar; dass חלב das von den Menschen zu essende Opferfleisch (*Hupf.* I. 4) bedeuten konnte, also das Gesetz mit Le 7, 15. 22, 30 (vgl. 19, 5ff) zusammenfalle, ist unerweislich. Gewöhnlich (*Hengst. Berth. Kn. Bachm. Ke.*) wird auf Grund von 34, 25 auch diese Vorschrift auf das Passah, näher auf das Gebot, vom Passahopfer nichts bis zum Morgen übrig zu lassen (Ex 12, 10), bezogen, dabei (von *Kn.*) eine Opferung der Fettstücke des Passahlamms auf dem Altar (aus 2 Chr 35, 14) vorausgesetzt, aber letztere Annahme ist wie gegen Ex 12 so auch gegen 34, 25, und vom Passah speciell steht nichts hier, hat man also auch kein Recht, es darauf einzuschränken. Unbegründet und dem Thatbestand entgegen ist hienach auch die Annahme, dass V. 18 von R aus 34, 25 hier eingesetzt sei. — V. 19 zwei weitere Vorschriften. Die erste: *das Erste, die Erstlinge des Bodens* zum Hause Jahve's zu bringen; ebenso 34, 26. Sie auf die Darbringung der Erstlinge am Erndtefest (V. 16) zu beschränken, liegt kein Grund vor (so wenig als für die Beschränkung von V. 18 auf das erste Jahresfest), um so weniger als auch V. 19[b] auf die Feste keine Beziehung hat. Vielmehr lautet die Vorschrift allgemein und kann weder bloss die Pfingstbrode (Le 23, 17) noch die Ostergarbe (Le 23, 10) betreffen. Mag man בכורי als Epexegese zu ראשית (*Mass., Cler. Hupf.*, vgl. Nu 18, 12f. Dt 18, 4. 26, 2. 10. Neh 10, 36. 38) fassen, was wohl das Richtigste ist, oder in diesem (Ez 44, 30 wiederholten) Ausdruck durch ראשית nur einen Theil der בכורים gesetzt finden und zwar den ersten, frühest gereiften (LXX, *Ges.*

th. 1252) oder den besten, vorzüglichsten (*Kn. Ke. Ba.*, Nu 18, 12. Am 6, 6), da ja der Begriff der Erstlinge selbst ein relativer ist, und demnach eine Einforderung *sämmtlicher* Erstlinge einer Sache sinnlos wäre (vgl. Dt 26, 2 מן vor ראשית), — immer ergibt sich als das Wesentliche der Forderung hier, die Erstlinge *zum Hause Gottes* zu bringen, ohne Beschränkung auf irgend ein Fest (wie in praxi an allen 3 Festen und wohl auch sonst Erstlinge gebracht wurden) und ist das weder mit V. 16a identisch, noch mit 22, 28 (wo ohnedem wahrscheinlich nicht ausschliesslich Erstlinge gemeint sind). *Zum Haus Gottes* will zwar nur sagen: zu Gottes Wohnung, aber dass diese Wohnung in diesem alten Codex ein בית genannt wird (Ri 18, 31. Jos 6, 24. 1 Sa 1, 7. 24. 3, 15, auch noch 2 Sa 12, 20), vgl. 21, 6, ist wohl zu beachten (s. Weiteres u. S. 301 f). Ueber יהוה s. zu V. 17. — Die zweite Vorschrift: *du sollst nicht ein Böckchen in der Milch* (*Ew.* § 213, b) *seiner Mutter kochen*, wiederholt 34, 26 im selben Zusammenhang und Dt 14, 21 am Ende der Speisegesetze, kann nicht besagen, man solle ein Böckchen, so lange es noch an der Mutter Milch ist, nicht essen oder opfern (*Luth. Brent. Calv. Münst. Pisc. Osiand. Vat.*), weil dann statt תבשל vielmehr תאכל oder תזבח oder dergl. stünde, und weil man allerdings auch Milchlämmer opferte (Le 22, 27. 1 Sa 7, 9); auch nicht nach rabbinischer Ausdeutung: man solle nicht Fleisch (nach R. ʿAqiba auch von Wild, Vögeln u. unreinem Vieh, s. M. Chullin 8, 4; vgl. *LStern* die Vorschriften der Thora etc. § 119) und Milch zusammen bereiten und essen (*Targg.*, *M. Chullin* 8, 1; *Raš.*, *Sal. b. Melech*, *Maimon.*), weil dann אִמּוֹ überflüssig wäre und statt גְּדִי vielmehr בשר stünde. Vielmehr ist das Gebot im eigentlichen Sinn zu nehmen. Nach seiner Stellung im Dt. am Ende der Speisegesetze wäre es etwa mit Vorschriften wie Le 22, 28. Dt 22, 6f zusammen zu stellen, und aufzufassen als eine Verordnung zur Abwehr widriger Rohheit und Grausamkeit und zur Einschärfung milder Schonung der Natur (*Philo* de car. p. 399 M.; *Clem. Al.* strom. 2 p. 401; *IEs.*, *Boch.* hz. I. 727ff; *Vatabl. Baumg.*, *Ew.* Alt. 216; *Ke.*). Dass gerade das Böckchen, nicht das Kalb genannt ist, müsste darin begründet sein, dass man eben nur dieses in Milch zu kochen pflegte (vgl. *Boch.* p. 728), wie *IEs.* z. St. das von den Arabern seiner Zeit bezeugt und wie die heutigen Araber noch gerne Lammfleisch in saurer Milch zu kochen pflegen (*Berggren* Reis. I. 327f; *Bukingham* Syr. II. 92; *Burckh.* Bed. 50, nach *Kn.*; PEFQSt. 1888, p. 188). Das Gebot hätte, so gefasst, immer noch einen religiösen Hintergrund: ein Zusatz im *Sam.* (כי עשה זאת כזבח שכח [!] ועברוה הוא לאלהי יעקב), der zu Dt 14, 21 sich auch in griech. Handschriften findet (ὃς γὰρ ποιεῖ τοῦτο, ὡσεὶ ἀσπάλακα θύσει, ὅτι μήνιμά — var. μίασμά — ἐστι τῷ θεῷ Ἰακώβ), bezeichnet solchen Brauch als Gräuel. Allein zur Zeit des Dt. kann sich der ursprüngliche Sinn des Gebots schon verloren haben. Seine Stellung in den älteren Gesetzesvorschriften hinter andern gottesdienstlichen Vorschriften lässt einen andern Sinn vermuthen. Dass der Brauch im heidnischen Cult geübt gewesen sei (*Maim.* Mo. Neb. 3, 48), oder dass die Heiden zur Zeit des Einsammelns der Früchte bei ihren Festversammlungen Böckchen in Milch gekocht haben, um sich

ihrem Gott wohlgefällig zu machen und seinen Segen für ihr Geschäft zu gewinnen (*Abarb.* z. St.; vgl. *RSmith* rel. of Sem. S. 221 A., der es zugleich für möglich hält, dass manche primitive Völker Milch für eine Art von Aequivalent für Blut ansehen) oder um mit solcher Milch Aecker, Bäume und Gärten zu besprengen, damit sie im folgenden Jahre desto fruchtbarer würden (Angabe eines *Karaiten* bei *Boch.* p. 731), sind zwar erst späte und nicht sicher verlässliche Angaben, aber das Wahrscheinlichste ist das bis jetzt doch, dass das Gebot einen heidnischen Brauch oder Aberglauben, der vielleicht speciell mit dem Herbstfest zusammenhing, abwehren wollte (*Spenc.* leg. Hebr. p. 335ff, *Grot. Cler. Ros. Kn. Bachm. Kal.*).

V. 20—33. „An seine Gesetze knüpft Gott noch *Verheissungen* für den Zug nach Kenaan und die Eroberung des Landes, verbunden mit Weisungen für das Verhalten gegen die Kenaaniter und deren Götter." Vgl. über dieses Stück *Ew.* JBW. XII. 193—196. Das Stück scheint in V. 23—25. 31^{b}—33 überarbeitet (*Wl.*), indem R die angelegentlichen Warnungen des J (in Cap. 33f) vor dem kenaan. Götterdienst eingefügt hat. [*Baentsch* das Bundesbuch S. 54—57 führt die Herstellung des Stückes auf R^{Je} zurück, weist aber die Verse 20—22^{a} u 25^{c}—31^{a} gleichfalls dem E zu.] — V. 20. Einen *Engel* will Gott vor Israel her senden, dieses auf dem Zuge zu behüten und an den von Gott bereiteten Ort (vgl. 15, 17) d. i. Kenaan zu bringen. Dieser Engel, der schon den Stammvater leitete, Gen 48, 16. 31, 11, leitet und schützt auch Israel auf seinem Zuge 14, 19. 33, 2 (alles nach E; von J angenommen und weiter ausgeführt 33, 3. 12ff). Er heisst zwar zunächst nur *ein* Engel (מלאכי des *Sam.*, der LXX, des Luc. u. der Vulg., wie 33, 2 LXX, Luc., beruht auf Gleichmacherei mit V. 23), wird aber sofort V. 21 als Stellvertreter Gottes ausdrücklich bezeichnet, s. weiter zu 3, 2; wenn die Artikellosigkeit ursprünglich ist (wie Nu 20, 16), so ist sie nach *Smend* AtRG. 44 einfach daraus zu verstehen, dass der מלאך יי, in dem Jahve selbst ist, eigentlich unpersönlich ist. Vgl. AtTh. 324 u. 326. Dass hier wie 32, 34. 33, 2 die Feuer- und Wolkensäule (13, 21f) darunter zu verstehen sei (*Kn.*), ist nicht gesagt, könnte allerdings durch 14, 19 sowie durch 33, 9 (wo die Wolkensäule redet) empfohlen scheinen; doch stimmt dazu nicht, dass der Engel auch die Kenaaniter vertreibt (was nie der Wolkensäule zugeschrieben wird). Aber jedenfalls fliessen beide Vorstellungen in einander über. — V. 21. Aber man soll sich vor ihm in Acht nehmen, ihm gehorchen, nicht durch Ungehorsam und Widerstreben zu nahe treten, da er Missethaten nicht vergibt. *denn mein Name ist in seiner Mitte*] *in ihm* gegenwärtig, d. h. er handelt in meinem Namen und in meiner Vollmacht, stellt mein Wesen dar, vertritt meine Person (AtTh. 209); ihm muss darum unbedingter Gehorsam geleistet werden. Wie der Vrf. seine Stimme oder Weisung sich vermittelt denke, ist nicht angedeutet, doch s. V. 22 (vielleicht auch 33, 10f). תַּמֵּר] wie ein Hiph. von מרר (*Olsh.* § 257, f; *Ges.* § 67 A. 8) punktirt, als Lehnform zu הִמְרָה (dies hier mit בְּ wie Ps 106, 43. Ez 20, 8. 13. 21, sonst mit Acc.), aber nur hier so; es muss תֶּמֶר dafür heissen (*Ges.-Buhl*). לִפְשָׁעֵיכֶם] von LXX wohl absicht-

lich zu פניכם corrigirt (*Geiger* 330). — V. 22. Wie zuvor die Warnung vor Widerstreben durch eine Drohung begründet war, so wird nun die Mahnung zum Gehorsam durch Verheissung von Glück und Segen begründet. כי אם שמוע וגו'] wie 19, 5 (weshalb in LXX die Worte 19, 5f hier noch einmal wiederholt sind). ואדבר] also seine Rede und Gottes Rede identisch. Verheissen wird zunächst Befeindung (אָיַב finit. nur hier) der Feinde des Volks und Drängung seiner Dränger durch Gott selbst und damit Sieg über sie. וצרתי] von צוּר = צָרַר bedrängen oder s. v. a. anfeinden (s. *Ges.-Buhl* צור II.); vgl. Dt 2, 9. 19. Esth 8, 11. — V. 23—25$^{a\alpha}$ eine Warnung vor kenaanäischem Götterdienst nach dem Einzug in's Land, unterbricht die Reihenfolge der Verheissungen, nimmt die von V. 27 an besprochene Eroberung des Landes voraus, nennt in Abweichung von V. 28 die 6 kenaanäischen Völker (s. 3, 8); darum wahrscheinlich erst nach J (vgl. 33, 2. 34, 11ff) durch R eingearbeitet (breit ausgeführt Dt 7, 1ff). כי ילך] nicht: *wann* (*Ew.*; ebenso V. 31), sondern *denn*, sofern der allgemeine Satz V. 22^{b} nun speciell auf die bevorstehende Bezwingung der Kenaanäer gewendet wird. והכחדתיו] *austilgen*, vgl. 9, 15 Niph. (bei R). תעבדם — לא תשתחוה] nach 20, 5. לא תעשה כמעשיהם] lautet zwar wie Le 18, 3, aber מעשה scheint hier doch speciell *Gemächte*, Götzenbilder u. drgl. zu bezeichnen, so dass das suff. in תחרסם hierauf und nicht auf אלהים sich beziehen würde. Die soll man wohl und gänzlich (Pi.) zerstören und ihre Denksteine oder *Säulen* zertrümmern, nach 34, 13. מַצֵּבֹתֵיהֶם] mit Vorton des Gegentons, *Ew.* § 260, a; *Böttch.* § 370, 4. Vielmehr ihrem Gott Jahve sollen sie dienen V. 25$^{a\alpha}$, in diesem Fall will Gott sie segnen, womit zur Fortsetzung der V. 22 abgebrochenen Verheissungen hinübergeleitet ist. Eine freie Reproduction von diesen Verheissungen V. 25ff gibt Dt 7, 12—26. — V. 25. וברך וגו'] ursprünglich gewiss וברכתי (wie LXX u. *Vulg.* noch haben). *Brod und Wasser*] als die nothwendigsten und einfachsten Lebensmittel wie Jes 3, 1. 33, 16 (in LXX übel mit Wein vermehrt). Die Fernhaltung der *Krankheiten* wie 15, 26 bei E (Dt 7, 15; das Gegentheil Le 26, 16. 25f. Dt 28, 20ff). — V. 26 (durch die Parasche übel von V. 25 getrennt) fügt (zu Nahrung und Gesundheit) noch Fruchtbarkeit und langes Leben als weitere Güter hinzu. keine *Fehlgebärende und Unfruchtbare*] Le 26, 9. Dt 7, 13f. 28, 11. 30, 9. *die Zahl deiner Tage mache ich voll*] lasse dich das volle menschliche Lebensalter erreichen (vgl. Jes 65, 20), s. weiter zu 20, 12. — V. 27ff fügen dazu specielle Zusagen bezüglich der Gewinnung des schwer zu gewinnenden Landes Kenaan (vgl. Dt 7, 17ff). V. 27. Die Eroberung ermöglicht Gott, indem er *seinen Schrecken* (15, 16) d. h. einen von ihm ausgehenden oder gewirkten Gottesschrecken (Gen 35, 5; vgl. das δεῖμα *Παυικόν*) vor Israel hersendet (vgl. 15, 14ff; Dt 2, 25. Jos 2, 11), alle die Völker, unter welche es kommen wird, in Verwirrung setzen (המם wie 14, 24. Jos 10, 10) und alle seine Feinde (die sich ihm widersetzenden Völker) *gegen es zum Nacken geben*, d. h. „bewirken wird, dass sie in der Richtung zu ihm zum Nacken werden d. i. ihm den Rücken kehren und vor ihm fliehen (Ps 18, 41. 21, 13 vgl. Jos 7, 8. 12)". — V. 28. Und *die* (Gattungsartikel) *Wespe* oder *Hornisse* (*Ges.* th.

1186), von Gott vor Israel hergesendet, soll die Kenaaniter vertreiben. So wird hier, allerdings in prophetischer oder halb dichterischer Rede, hinzugefügt; wiederholt Jos 24, 12 (bei E), Dt 7, 20 vgl. Sap. 12, 8. Aber darum hat man kein Recht, צרעה rein bildlich etwa als Hornissenangst, Angst bis zum Wahnsinn (οἶστρος, *oestrus*, *Bremse* und *Raserei*), wie die Angst eines von einem Hornissenschwarm verfolgten, zu verstehen (*Ros. Ges. Kn. Ke. Buns.*, *Ew.* II. 341), um so weniger als Jos 24, 12 dasselbe in prosaischer Rede wiederkehrt, auch der Gottesschrecken eben zuvor V. 27 schon genannt ist, sondern muss beim nächsten Wortverständniss bleiben (*Raš. Münst. Vatabl. Fag. Cler. Osia. Dath. Baumg.*), welchem geschichtliche Erfahrungen zur Seite stehen (z. B. Aelian h. a. 11, 28 über die Phaseliten; andere ähnliche bei *Boch.* hz. III. 407 ff; *Ros.* Altth. IV. 2. S. 429 ff; *Ew.* a. a. O.), aber freilich die Hornissen nur als ein Beispiel von ähnlichen Naturplagen auffassen, welche von Gott vor Israel her geschickt die Ueberwindung und Vertreibung der Feinde befördern sollten. Dass in der Eroberungsgeschichte Nu 21. Jos 2 ff von dieser Einzelheit nichts erwähnt ist, kann kein Gegengrund sein. — Die Umschreibung der Kenaanäer durch bloss 3 *Völkernamen* nur hier so. — V. 29 f. „Aber nicht in *einem* Jahr, nicht auf einmal will Jahve die Kenaaniter vertreiben, damit das Land nicht eine Wüste, wegen ungenügender Bevölkerung verödet werde, und damit nicht die wilden Thiere (Gen 2, 19)“ *über* d. i. *für* Israel zu viel werden, „und theils den Landbau beeinträchtigen (Hi 5, 22 f), theils die Menschen gefährden (2 Kg 17, 25 f, vgl. Le 26, 22. Ez 14, 15. 21. 34, 28); sondern *allmählich* will er sie vertreiben, bis dass Israel fruchtbar wird und das Land einnimmt, d. h. sich so vermehrt, dass es das ganze Land besetzt und anfüllt“. Wiederholt (aber ohne V. 30^{b}) Dt 7, 22. Beides ist hier eigenthümlich und bemerkenswerth, sowohl dass Israel noch nicht volkreich genug sei, um das ganze Land zu besetzen, als dass die nur langsame und allmähliche Vertreibung der Kenaanäer eigentlich eine Wohlthat für Israel sei. Zur Sache s. Ri 1. 3, 1—3. Jos 13, 1—7. מעט מעט] *peu à peu*; nur hier u. Dt 7, 22 (*Ew.* § 313, a). — V. 31. Auch will Gott Israels Landesgrenze ausdehnen „vom Schilfmeer (s. zu 13, 18) bis zum Philistermeer d. i. Mittelmeer, und von der Wüste bis zum Strom d. i. vom peträischen Arabien bis zum Euphrat. So weit erstreckte sich die israelitische Macht zuerst in der salomonischen Zeit, s. Gen 15, 18“; vgl. Dt 11, 24. — Aber was nun folgt V. 31^{b}—33 ist ein Zusatz (*Wl.*) des R, auf Grund von 34, 11 f. 15 f bei J, nicht bloss weil wieder mahnend auf das Verhalten gegen die Landesbewohner zurückgekommen wird, sondern weil nun im Gegensatz gegen V. 29 f die Vertreibung derselben den Israeliten zur Pflicht gemacht wird, auch die Ausdrücke mehr an J und R erinnern (wogegen *Holz.* Einl. 127 das Zurückgehen des Zusatzes auf jahv. Grundlage bezweifelt, weil die Forderung der gänzlichen Ausrottung der Kenaanäer sich nicht mit der Weitherzigkeit, die J auch ihnen gegenüber festhält, vertrage und sich auch zu hart mit der für die jahv. Kenntniss der Dinge feststehenden Thatsache stosse, dass bedeutende kenaanäische Reste mitten unter Israel blieben). — Die Anknüpfung mit בי wie V. 23: Begründung der

Grenzerweiterung mit der Hingabe der Landesbewohner in ihre Hand. *Landesbewohner* wie 34, 12. 15. וגרשתמו] מו in Prosa nur hier (vgl. לָמוֹ Gen 9, 26; deshalb viell. nur durch falsche Ueberlieferung in den Text gekommen, *Diehl* das Pron. pers. suff. 2. u. 3. pers. plur. des Hebr. S. 24), nach *Böttch.* § 873, um nicht ם und מ zusammenstossen zu lassen; die 2. p. ist wegen V. 33ª richtig punktirt, dagegen LXX *Vulg.* (*Ew.*) וְגֵרַשְׁתָּמוֹ (vgl. 2, 10). — V. 32. Die Warnung, *ihnen* und ihren Göttern keinen Bund zu schliessen, d. h. kein Vertrags- und Freundschaftsverhältniss zu gewähren und sie nicht zu dulden, genau wie 34, 12. 15f. Dt 7, 2f. Ri 2, 2. Zu לְ vgl. ausserdem Jos 9, 6. 1Sa 11, 1f. — V. 33. Sie sollen nicht im Lande wohnen bleiben, damit sie nicht Israel zur Sünde an Jahve verleiten, *weil du ihren Göttern dienen würdest, weil es*, dieses Dienen (aber nach *Sam.* LXX *Peš. Targg.* יהוי, also die Götter) *dir zum Fallstrick* (10, 7) *würde* (nach 34, 12, vgl. Dt 7, 16. Ri 2, 3), d. h. gefährlich und verderblich für dich, indem es Strafgerichte über dich herbeiführte. Zu derartigen bei J und im Dt. überaus häufigen Warnungen vgl. auch Nu 33, 50ff. „Es wird oft verheissen, Jahve werde die Kenaanäer fortsenden vor Israel (Le 18, 24. 20, 23), sie vertreiben (V. 29f. 33, 2. 34, 11. 24), vertilgen (V. 23), vom Land ausspeien lassen (Le 18, 25. 28. 20, 22); auch wird den Israeliten oft befohlen, sie zu vertreiben, nicht im Land wohnen zu lassen (V. 31. Nu 33, 52. 55). Dafür sind שִׁלַּח, גָּרַשׁ, נָכַשׁ, הוֹרִישׁ und הִכְחִיד die gewöhnlichen Ausdrücke. Als Grund wird angegeben, dass diese Völker gefrevelt und das Land verunreinigt haben (Gen 15, 16. Le 18, 24ff. 20, 23), als Zweck, dass Israel nicht feindliche Dränger (Nu 33, 55) und Verführer im Land bestehen lasse (34, 15). Noch häufiger hat der Deut. damit zu thun. Nach ihm wird Gott die Kenaanäer vertreiben (4, 38. 9, 5. 11, 23), verstossen (6, 19. 9, 4), hinauswerfen (7, 1. 22), verderben (8, 20), vertilgen (7, 23. 9, 3. 31, 3f) und ausrotten (12, 29), ihnen thun wie dem Sihon und Og (3, 21. 31, 4); Israel soll ohne Gnade sie verbannen (7, 2. 20, 17), verzehren (7, 16), von ihnen nichts Lebendes übrig lassen (20, 16), sondern sie gänzlich vertilgen (7, 21ff). Seine Ausdrücke sind הוֹרִישׁ, הָדַף, נָשַׁל, הִשְׁמִיד, הֶאֱבִיד, הִכְרִית, הֶחֱרִים, נִפְלָה, אָכַל. Als Grund gibt auch er ihre Frevelhaftigkeit an (9, 4) und als Zweck die Sicherung vor Verleitung zum Götzendienst (7, 4. 16. 20, 18). Im B. Jos. fehlt es ebenfalls nicht an solchen Verheissungen und Weisungen (3, 10. 9, 24. 10, 40. 13, 6. 23, 4ff)".

4. Die Bundesschliessung Cap. 24, 1—11.

Was 20, 21—23, 33 steht, ist (mit wenigen Ausnahmen) aus E genommen; daran schliesst sich nun 24, 3ff, wo erzählt wird, wie Mose die ihm von Gott mitgetheilten Worte Gottes und Rechte dem Volke bekannt machte und nach erhaltenem Versprechen, denselben nachleben zu wollen, den Bund zwischen Gott und dem Volk durch Bundesopfer mit Opfermahlzeit schloss. In diesen Zusammenhang sind 24, 1f ein-

geschoben und erweisen sich schon durch den Satzbau als nachgeholte Notiz; mit ihnen hängen V. 9f zusammen [auch nach *Kuen.* ThT. XV. 177 gehört V. 1f. 9—11 zusammen, wie V. 3—8 andererseits]. Ohne Zweifel sind diese Verse 1f. 9f nach J eingefügt. Dabei ist zunächst zweifelhaft, ob V. 9f die Ausführung von V. 1, und V. 13—18 (nach J und P) zugleich die Ausführung von V. 2 sein soll. Allein da man in diesem Fall nicht einsieht, warum R V. 1f vor V. 3 und nicht hinter V. 8 gesetzt hätte, und auch ein וַיִּשְׁתַּחֲוּוּ מֵרָחוֹק hinter V. 9 fehlt, da ferner 34, 11—27 aller Wahrscheinlichkeit nach (s. d.) einst in der Erzählung des J über die Bundschliessung stand, und da endlich die theilweise aus J stammenden Angaben 20, 18—20 (s. d.) bei ihm eine Folge gehabt haben müssen, so ergibt sich vielmehr mit Wahrscheinlichkeit die Annahme, dass bei J, nachdem das Volk sich die unmittelbare Rede Gottes zu ihm verbeten hatte 20, 18ff, Gott den Mose mit dem Ausschuss des Volks den Berg zur Anbetung dort besteigen, den Mose selbst allein noch weiter zu Gott hinaufsteigen hiess 24, 1f, ihm da weitere Gebote bezüglich der gottesdienstlichen Dinge gab 34, 11—26 und ihm befahl sie aufzuschreiben 34, 27, worauf Mose zur Bundschliessung herabkam, was als selbstverständlich neben V. 3 (E) nicht besonders gemeldet wird. Dann muss in V. 3—11 das Referat des E und J über die Bundschliessung zusammengearbeitet vorliegen, und so ist es auch. Es fällt nämlich auf, dass, nachdem Mose dem Volk alle Gottesworte und Rechte vorgetragen und das Volk darnach zu thun versprochen hat V. 3, Mose V. 4 bloss alle Worte Gottes aufschreibt (vgl. 34, 27) und V. 7 sie vorliest und das Volk sie zu thun noch einmal verspricht. Höchst wahrscheinlich sind also V. $4^{a\alpha}$. 7. 8^{b} aus J in das Referat von E eingeflochten. Endlich während nach E (von dem vielleicht, aber nicht sicher, ganz V. 11, jedenfalls die 2 letzten Worte stammen) die Vertreter des Volks Gott schauen und dann die Bundesmahlzeit halten V. 11, hat bei J eben der V. 1 genannte Ausschuss des Volks oben auf dem Berg, auf den er hinansteigt, eine das neue Verhältniss vergewissernde Schauung Gottes V. 9f.

V. 1f. Da Mose alles 20, 22—23, 33 Gesagte oben auf dem Berg (20, 21) mitgetheilt bekommen hat, so kann der hier ertheilte Befehl עלה אל יהוה nicht noch zu dieser Rede Gottes auf dem Berg (*Ke.* u. a.) gehören; er setzt voraus, dass Mose unten ist. Aber auch zu der Wendung ואל משה אמר statt ויאמר אל משה wäre nicht der mindeste Grund, wenn es nur die Fortsetzung der 20, 22 begonnenen Rede אל משה wäre. Vielmehr wird mit dieser Wendung *und zu Mose hatte er gesagt* etwas nachgeholt, also auf die Zeit vor dem Hinaufgehen Mose's vor 20, 21 zurückgegriffen. Und darnach muss R hier aus einer andern Quelle als aus der, aus welcher 20, 23—23, 23 stammen, somit aus J referiren [ebenso tritt *Kuen.* Einl. 319 gegenüber der Annahme, dass V. 1f u. 9—11 aus P^2 stammen sollen, weil hier neben Aaron „die Priester" und seine Söhne Nadab und Abihu vorkommen, dafür ein, dass diese Verse zu JE gehören, da ja P^2 vor Le 8 keine Priester kenne]. — Aaron mit Nadab und Abihu (6, 23) stellen die Priester dar, vgl. 19, 22. 24 bei J (*Sam.* fügt hier u. V. 9 Eleazar und Ithamar hinzu).

Die 70 *Aeltesten* sind nur ein Ausschuss aus sämmtlichen Aeltesten des Volks (3, 16), wie ein solcher auch Nu 11, 16ff bei J erscheint (s. zu Gen 46, 27). Diese zusammen mit Mose und den Priestern sollen als Vertreter des Volks auf dem Berg vor Gott anbeten, aber nur aus der Ferne, also nicht ganz oben. Sie sollen dadurch gleichsam vorbereitet werden zu der wichtigen Rolle, die ihnen bei dem hehren Acte V. 9f nach dem Bundesopfer zufiel. „Näher zu Gott soll nur Mose allein treten, nicht sie; das Volk aber soll gar nicht hinansteigen, eine Unterscheidung, die an 19, 21f erinnert." Auch die Fassung des Befehls an Mose in der 3. (statt 2.) Person hängt damit zusammen, dass V. 1f bloss ein nachholendes Referat ist. — V. 3ff. Haupterzählung aus E, angeschlossen an 23, 33 bez. 31a. V. 3. ויבא וגו׳] wie 19, 7. Mose, vom Berg (20, 21) herabgekommen, theilte dem Volk alle die *Worte Gottes* (natürlich nicht den Dekalog, denn diesen hat das Volk selbst gehört, sondern 20, 22—26. 22, 17—23, 33) und alle die *Rechte* (21, 1—22, 16) mit, worauf das Volk erklärte, es wolle alles thun, was Jahve geredet habe (vgl. 20, 19). [Nach *Baentsch* das Bundesbuch S. 77 vgl. 35 stammen die Worte את כל־המשפטים von RJe, der durch diese Hinzufügung eine Beziehung auf das Bundesbuch herstellen wollte; mit den דברי ה׳׳, um die es sich sonach ursprünglich hier lediglich handelte (wie ja auch das Volk in seiner Antwort nur auf die דברים Bezug nimmt), seien aber die Worte des Dekalogs gemeint, da nach der ursprünglichen (durch die Umsetzung des Abschnittes Ex 20, 18—21, der hinter 19, 15—19 gehörte, veränderten) Darstellung von E Jahve den Dekalog dem Mose unter vier Augen mitgetheilt habe. Vgl. auch *RSmith* das A.T. 313ff.] ויען וגו׳] wie 19, 8. קול אחד] *einstimmig, Ew.* § 279, d; *Ges.* § 118, 5, c. — V. 4. Mose zeichnet *alle die Worte Jahve's* auf, wohl nach J (s. S. 285), bei welchem sie 34, 11—26 vgl. 27 umfassen. Wäre der Satz von E, so müsste man annehmen, dass כל דברי יהוה abgekürzt stünde für כל דברי יהוה וכל המשפטים. Auf keinen Fall sind die 10 Worte 20, 1ff, sei es allein (*Ew.* Gesch. I. 110), sei es mit (*Kn.*) zu verstehen, da nicht dabei steht אֲשֶׁר דִּבֶּר יי׳ אֶל־חָעָם, und das, was das Volk selbst von Gott gehört hat, ihm nicht mehr vorgelesen zu werden (V. 7) braucht, auch Gott den Dekalog selbst aufzuschreiben sich vorbehalten hat (V. 12. 31, 18. 32, 15. 34, 1. 28). Dass der Bund die Verpflichtung auf den Dekalog mit umfasst, sogar in erster Linie umfasst (vgl. 34, 28b), versteht sich von selbst. Zugleich sieht man, dass dem Vrf. der Notiz geschriebene Gesetze, die man zu seiner Zeit auf Mose zurückführte, vorlagen. — Das Folgende nach E. Er errichtet (20, 25) früh Morgens einen *Altar* unten am Berg und 12 *Säulen* oder *Maalsteine* (nur aus Aengstlichkeit, vgl. 23, 24. Le 26, 1, haben *Sam.* u. LXX אבנים) für die 12 Stämme (Jos 4, 2ff), als bleibende Zeugen des hier abzuschliessenden Bundes (s. zu Gen 31, 45ff) und dauernde Denkmäler des Vorgangs (s. auch zu Gen 21, 31. 28, 18). — V. 5. „Darauf sendet Mose die Jünglinge der Söhne Israel hin, welche Opferthiere herbeiholen und Brandopfer darbringen sowie als Dankopfer Stiere opfern (s. zu 20, 24). Die Brandopfer waren allein Jahve geweiht (Le 1); an den Dankopfern hatten auch die Darbringer Theil und es schloss sich

also (s. V. 11) an den feierlichen Akt ein Mahl an (s. Gen 31, 46. 54. 26, 30). Die Apposition שלמים (*Ew.* § 287, c) bestimmt die זבחים näher als Dank- oder Friedensopfer, s. zu Le 3." Priester (wie J in 19, 22. 24 vgl. 24, 1) kennt dieser Vrf. nicht, und es zeigt diese Stelle, dass V. 3—8 nicht (wie *Wl.* meint) dem J angehört. Die priesterlichen Geschäfte (nur nicht das Hauptgeschäft, das Blutsprengen) verrichten, aber allerdings nur als Beauftragte oder Gehülfen Mose's, *die* israelit. Jünglinge, deren Verwendung für solche Zwecke also als bekannt vorausgesetzt wird, vgl. Ri 17, 5 (*Ew.* Alt. 349f), als kräftigere und rüstigere, vielleicht auch als unschuldigere Leute (*Cler. Ros. Baumg.* nach *Lackemacher* observ. phil. VI p. 325ff). „Auch im übrigen Alterthum kommen Jünglinge in priesterlichen Geschäften vor, z. B. in Athen (Iliad. 2, 550f), bei den Etruskern (Liv. 5, 22)." Dass es gerade Erstgeborne waren (*Targg. Saad. Raš., Mose b. Nachm., Kn.*), ist im Text nicht angedeutet und beruht nur auf Schlüssen aus Ex 13, 2. 22, 28. Nu 3, 12ff. Nach Tr. Sopher. 6, 4 vgl. j. Taan. IV, 68[a] bot eines der drei im Tempelvorhofe aufbewahrten Exemplare des hebr. Bibeltextes, das darnach den Namen זאטוטין führte, statt נערי die Lesart זטוטי d. i. ζητηταί, was aber nach *Klosterm.* aus זטרי d. i. *junge Leute* (also נערי nicht i. S. v. *Sklaven*) corrumpirt ist; s. *Levy* NhWB. I. 508, *Kön.* Einl. 30. 92 u. *Klostermann* der Pentateuch S. 18f. — V. 6—8. Mose nimmt die Hälfte des Bluts und *thut* (שים wie Le 5, 11. Ri 6, 19) es in die *Becken* (אגן ein nur noch HL. 7, 3 und Jes 22, 24, aber nicht bei Opfersachen vorkommendes Wort; es findet sich auch im Aram. und als Lehnwort im Arab., *Fränkel* die aram. Fremdww. im Arab. 68; nach *de Lagarde* ges. Abh. S. 8, armen. Stud. § 112, GgA. 1884 S. 271 ein Fremdwort; doch kommt es auch im Assyr. in der Pluralform aganâte vor, s. *Del.* assyr. WB. 95, der es von der W. אגן *rund umschliessen* ableitet; vgl. äg. akana, *Max Müller* Asien u. Europa nach altäg. Denkm. 151). Die andere Hälfte sprengt er an den Altar, liest darauf (V. 7, wohl nach J) die Bundesschrift dem Volke vor, und nachdem dieses, alle die Worte Jahve's befolgen zu wollen (vgl. V. 3), versprochen hat, sprengt er das Blut aus den Becken auf das Volk und erklärt, das sei das *Blut des Bundes*, welchen Jahve mit ihnen *über allen diesen Worten*, d. h. auf Grundlage derselben (34, 27 hat dafür עַל־פִּי *in Gemässheit* derselben), geschlossen habe. Dieses Bundesblut ist auch Sach 9, 11 und das Bundesopfer Ps 50, 5 erwähnt. Ueber die Bedeutung des Actes s. *Schenkel* BL. I. 491. Bundesschliessungen konnten auf sehr verschiedene Weise bekräftigt werden, z. B. durch Geben und Annehmen eines Geschenkes (Gen 21, 27ff), durch gemeinschaftliches Essen (Gen 26, 30. 2 Sa 3, 20), wenn auch nur von Salz und Brod (Le 2, 13. Nu 18, 19. 2 Chr 13, 5), durch die Gen 15, 9ff beschriebene Ceremonie des Zerschneidens von Thieren in 2 Hälften und Durchschreiten durch diese Hälften, ganz besonders durch Opfer und gemeinsames Mahl von der hl. Opferspeise (V. 11. Gen 31, 54. 1 Sa 11, 15), und am feierlichsten durch beiderseitige Berührung mit dem Opferblut (so tauchten nach der Schlacht bei Kunaxa die Griechen ihre Schwerter und die Perser ihre Lanzen in das Opferblut Xenoph. anab. 2, 2, 9; vgl. Aeschyl. Theb. 43ff). Auch

in unserem Falle ist nach der Erklärung V. 8b das Blut die Hauptsache. Aber die Ceremonie gestaltet sich hier eigenthümlich, da der eine Paciscent Gott ist und auch das Volk durch den Bund in die Gemeinschaft Gottes erhoben werden soll. Die Halbirung des Blutes weist auf die beiden bundschliessenden Theile hin, die durch die Berührung mit dem Blut verpflichtet werden sollen. Da Gott nicht besprengt, im strengen Sinn auch nicht verpflichtet werden kann, so wird seine Bluthälfte nur wie beim gewöhnlichen Opfer als eine sühnende heilige Gabe ihm zugeeignet durch Sprengung an den Altar, die Stätte seiner Gnadengegenwart. Das Volk aber, indem es mit der andern Hälfte dieses Gott geweihten, reinen und heiligen Stoffes durch Besprengung in Berührung gesetzt wird, wird durch dasselbe „theils gereinigt und geweiht (Le 8, 23f. 30. 14, 14. 25), theils als mit Gott zusammengehörig dargestellt, indem das Blut zum Zeichen des Zusammentretens zu einer Gemeinschaft diente, das Bindemittel der in den Bund Tretenden wurde. Mehr bei *Bähr* II, 420ff", auch PrRE.[2] XI. 32; ferner *HCTrumbull* the Blood Covenant: a primitive rite and its bearings on scripture, New-York 1885, 2. Aufl. Philad. 1893 und *Wl.* Skizzen u. Vorarb. III. 120ff vgl. 166 u. Comp.[2] 336. — V. 9—11. Gewiss war nun in E weiter erzählt, wie durch eine Mahlzeit von den שלמים (bei welcher Gott selbst seine Anwesenheit durch eine Erscheinung zu erkennen gab) die Bundesfeier ihren Abschluss erhielt V. 11 a. E. Damit verflochten ist jetzt das Referat von J (V. 9f), welches eine Bundesmahlzeit wenigstens nicht ausdrücklich (so weit es vorliegt) nennt, statt dessen den V. 1 genannten Ausschuss des Volks den Berg hinansteigen und durch ein seliges Schauen der Herrlichkeit Gottes das neue Verhältniss vergewissert erhalten lässt. In ihrem Zusammenhang wollen die Verse sagen: als nun Mose mit den Vertretern des durch die Blutbesprengung geweihten und in den Bund Gottes aufgenommenen Volks den Berg hinan zu Gott emporgestiegen, durften sie dort Blicke in die volle Herrlichkeit Gottes thun und vor dem Bundesmahl mit ihm die selige Nähe dessen erfahren, den sonst kein Sterblicher lebend sieht und dessen Erscheinung bei der Gesetzesverkündigung sie mit Schrecken erfüllt hatte (20, 18ff). *sie sehen den Gott Israels*] der durch den Bund im eigentlichen Sinn Israels Gott geworden war (vgl. 34, 23); gemeint ist wohl eine Licht- und Glanz-umflossene Gestalt (vgl. V. 17 bei P, und im Uebrigen die Einschränkung 33, 20—23; LXX aus Aengstlichkeit: *τὸν τόπον οὗ εἱστήκει*), die aber nicht näher beschrieben wird (so wenig als Jes 6, 1). Beschrieben wird nur, was *unter seinen Füssen* war, gleichsam der Fussboden, auf dem er stand. כמעשה לבנת ס׳] *ὡσεὶ ἔργον πλίνθου σαπφείρου* LXX *GrVen.*, *wie ein Werk aus Sapphir-Platten*, ein aus Sapphir gemachter Fussboden oder Estrich (*Kn.*), von klarstem Himmelsblau (vgl. *Del.* LZ. XXXIX. S. 594), also לְבֵנָה *Ziegelstein*, zum Täfeln der Fussböden gebraucht (wie sonst רִצָּפָה), vgl. auch *Hitz.* zu Jer 43, 9 und das talm. יַלְבֵּן (s. *Levy* NhWB. III. 122). Andere: wie ein Werk *der Klarheit des Sapphir* (*Ros. Ges. Ke. Kal.*) oder *des glänzendsten S.* (*Ew.* § 293, c), aber diese Bedeutung der W. לבן lässt sich nicht erweisen, und der Ausdruck wäre ungelenk. Bei Ez 1, 26 hat der Thron Jahve's das Ansehen von

Sapphirsteinen. וכעצם וגו׳] *und wie das Feste* (στερέωμα LXX; *Stoff* oder *Substanz*, *Kn. Ke.*) *des Himmels* oder besser *wie der Himmel selbst* (*Ges. Ew. KS.*) *an Reinheit* oder Klarheit. — V. 11. „Das Anschauen Gottes, sonst den Menschen gefährlich und verderblich (19, 21), schadet ihnen nicht; ungefährdet schauen sie Gott" (LXX aus Aengstlichkeit: ὤφθησαν ἐν τῷ τόπῳ τοῦ θεοῦ, s. zu 23, 15, wie sie auch שלח ידו durch Umschreibung wegräumen; *Sam.* sie hingen Gotte an = ויאחזו), „der seine Hand nicht an sie legt, sie nicht antastet". אצילי] οἱ ἐπίλεκτοι LXX, die Abgesonderten und Auserlesenen (*Kn. Buns. Siegfr.-Stade* a.) von אצל *auf die Seite thun, wegnehmen* (Gen 27, 36. Nu 11, 17. 25), aber dieses אצל (denom. von אֵצֶל) hat nicht die Bedeutung *auswählen*, und *qui procul recesserant de filiis Israel* (schwerlich falsche Lesart für *qui proceres erant*, wie *Vercellone* vermuthet) des *Hieron.* passt dem Sinn nach nicht. Zu dem rein arabischen أَصِيل (*eingewurzelt, stammhaft*) *Adeliger, Edler* (*Michael.* in suppl. 117, *Ros. Ges. Ke. Kal.*; *Lag.* Nom. 68) seine Zuflucht zu nehmen, liegt kein Grund vor. Die hebr. Bedeutung von אֲצִיל Jes 41, 9 ist *Seite* oder *Ecke, Winkel* (vgl. אֵצֶל *Seite*, אֲצִיל *Fuge, Gelenk*), und wie die Aeltesten פִּנּוֹת *Ecken, Eckmänner* (auf denen der בַּיִת ruht) Ri 20, 2. 1 Sa 14, 38. Sach 10, 4 (vgl. Jes 19, 13) genannt werden konnten, so gewiss auch אצילים (*Ew.* Alt. 325). *Onk.* hat רברבי, wie *Jonath.* פנות durch רַבְנֵי Jes 19, 13 oder רֹאשֵׁי Ri 20, 2. 1 Sa 14, 38 wiedergibt. ויחזו] 18, 21 in Prosa bei E. *und sie assen und tranken*] das war die Bundesmahlzeit, s. zu Gen 31, 46. 54 u. Le 2, 13 (vgl. noch *RKraetzschmar* die Bundesvorstellung im A.T., 1894, S. 46f). Wo sie (die genannten Vertreter des Volks, nicht: das ganze Volk, soweit es in der Nähe, *Str.*) diese Mahlzeit hielten, ob oben oder ob unten, nachdem sie wieder herabgekommen waren, ist nicht gesagt, aber das Letztere natürlicher anzunehmen. Auch ist nicht ganz sicher, ob in V. 11 ausser den 2 letzten auch sonst noch Worte von E vorliegen, da selbst J in diesem Fall האלהים geschrieben haben kann, wo es sich um das Schauen handelt.

III. Die Offenbarungen an Mose auf dem Sinai, des Bundes Bruch und Wiederherstellung Cap. 24, 12—34, 35.

1. Die Einleitung dazu Cap. 24, 12—18.

Bei J steigt Mose nun auf den Berg hinauf und ist dort 40 Tage und Nächte V. 18 (von וַיַּעַל an), wahrsch. nicht in Ausführung von V. 2 (s. o. S. 285), sondern in Folge eines neuen Befehls, die 2 Bundestafeln (vgl. 32, 19. 34, 1. 28) und Belehrung über andere Gesetze zu empfangen, welcher Befehl in V. 12 mit enthalten sein muss. Bei E wird Mose nach der Bundesabschliessung auf den Berg berufen, um dort die Steintafeln in Empfang zu nehmen (V. 12—14). Bei P, der, wie es scheint,

die feierliche Promulgation des Dekalogs an das Volk nicht erzählt hat, steigt Mose nach der Ankunft am Sinai (19, 1f) auf den Berg, auf den die Wolke, die Herrlichkeit Gottes, dem Volke sichtbar, 6 Tage lang sich niederlässt, und wird dann am 7. Tag durch eine Stimme aus der Wolke zu ihm berufen (V. 15—18). So läuft hier der Erzählungsfaden aller 3 Vorlagen des R zu einem Knotenpunkt zusammen, um nachher wieder stark auseinander zu gehen. Die Zusammenfügung der Quellen war hier für R leicht; auch die Rückanalyse ist leicht, nur in V. 12 schwieriger.

V. 12—14 nach E (in V. 12 gemischt mit J oder P); Kennzeichen: לֻחֹת הָאֶבֶן, Mose und Josua, Gottesberg, Streitsachen, Aaron und Ḥur. — V. 12. Jahve heisst den Mose auf den Berg hinaufsteigen, natürlich nicht als er noch mit den 70 Aeltesten oben war (V. 9ff bei J), sondern als er wieder unten war und nach Beendigung der Bundesmahlzeit (an ויאכלו וישתו bei E V. 11 angeschlossen), wie auch aus dem Mitnehmen Josua's V. 13 hervorgeht. היה שם] *sei* d. i. *verweile dort,* vgl. Nu 11, 35. Jes 30, 4 (*Kn.*). Dass auch E einen etwas längeren Aufenthalt dort voraussetzt, folgt aus den Anordnungen V. 14. Gott will ihm die Steintafeln geben *und* die Weisung und das Gebot, die er aufgeschrieben habe, sie zu unterweisen. Gewöhnlich: „die Tafeln *mit* der Weisung" (z. B. *Kn. Ke.*), aber das kann וְ nicht ausdrücken (so wenig als Gen 3, 24), sondern müsste עֲלֵיהֶם heissen. Eher möglich wäre *und zwar* (Jes 57, 11 u. s.; weitere Beispiele s. *Ges.-Buhl* u. וְ 1, c, doch ist z. B. 1 Sa 28, 3 [u. viell. Am 4, 10] das וְ zu streichen); *Sam.* LXX haben וְ gar nicht, nach ihnen soll התורה והמצוה Epexegese zu לֻחֹת sein. Aber allen diesen Auffassungen steht noch die besondere, von den Erklärern übersehene Schwierigkeit entgegen, dass die 10 Worte Ex 20, 2ff doch nicht wohl die תורה ומצוה, welche Mose das Volk erst lehren soll, genannt werden können. Es müssen andere תורת ומצות gemeint sein: an die 20, 23—23, 33 bei E verzeichneten kann man auch nicht wohl denken, da diese דברי יי' ומשפטים heissen V. 3 und von weiteren sinaitischen תורת ומצות ist bei E nicht die Rede, obwohl ihm der Ausdruck תורת (18, 16. 20) nicht fremd ist. Dagegen bei P und J kommen sinaitische תורת u. מצות (Le 7, 37f. 27, 34) oder חקים u. תורת (Le 26, 46) vor. Es ist wahrscheinlich, dass erst R wenn nicht alles von והתורה bis להורתם aus P oder J angefügt, so doch והתורה והמצוה (להורתם) in den Text des E eingeschoben oder anderen Ausdrücken desselben substituirt hat. [Nach NDJ. 268 zu Dt 5, 25 ist התורה והמצוה wahrsch. erst Einsatz nach D für ursprüngliches המשפטים oder dergl., dadurch veranlasst, dass R den Inhalt der 40tägigen Belehrung, nämlich das Bundesbuch, schon vor 24, 12ff gestellt hat, um für Ex 25ff Raum zu schaffen; dies gegen *Kuen.* ThT. XV. 195, der behauptet, והתורה וגו' sei nicht von R, sondern aus einer andern Quelle.] An Einhändigung einer von Gott geschriebenen Gesetzesschrift ist aber nicht zu denken, da eine solche nie erwähnt wird, sondern nur an Unterricht des Mose aus einer solchen (vgl. zum Schreiben 25, 9. 32, 32f). Uebrigens ist die Zahl der Tafeln bei E weder hier noch 31, 18^{b}. 32, 16 genannt. Zu den לֻחֹת אֶבֶן bei E vgl. 31, 18^{b}; P schreibt שְׁנֵי לֻחֹת הָעֵדֻת 31, 18^{a}. 32, 15^{a}.

34, 29 (vgl. 25, 16. 21); J und Dt. שְׁנֵי לֻחֹת אֲבָנִים 34, 1. 4. Dt 4, 13. 5, 19. 9, 9—11. 10, 1—3. *Strack* will die Worte והתורה והמצוה hinter אשר כתבתי stellen, da sie zu streichen unzulässig ist. — V. 13. Mose besteigt den Berg, begleitet von seinem Diener Josua, der auch später bei ihm oben ist 32, 17; vgl. noch 33, 11 u. 17, 9 bei E. Für ויעל משה haben LXX [*ἀναστας M. καὶ 'I.*] *ἀνέβησαν*, und möglicherweise ist ויעל משה eine Correctur, um den Text mit V. 16f u. 18^b in Uebereinstimmung zu bringen. הר האלהים] 3, 1. — V. 14. Zu den Aeltesten aber sagte er (hatte er gesagt) vor dem Hinaufsteigen, natürlich nicht zu den 70 in V. 1. 9 genannten (*Wl.* Comp.[2] 91), sondern sämmtlichen Aeltesten, „die im Namen des Volks angeredet werden (3, 16), sie sollen daselbst bleiben, nicht etwa das Lager an eine andere Stelle verlegen, bis er mit Josua wieder zu ihnen zurückkehre, etwaige Streitsachen im Volk aber, die man nicht selbst zu entscheiden wage (18, 22ff), an Aaron und Ḥur (17, 10. 12) als Mose's einstweilige Stellvertreter bringen". בַּעַל] s. Gen 38, 21, s. d. יגש] *wer nur immer* 32, 24. Ri 7, 3 (*Ew.* § 331, b). בעל דברים] *Klag-* oder *Streitsachen* habend (בַּעַל wie Jes 50, 8. Gen 37, 19. 14, 13); zu דבר in diesem Sinn 18, 16—19. 26. 22, 8. — V. 15ff. Bei 15^a ist zweifelhaft, ob die Worte als Abschluss von V. 12—14 aus E stammen, oder schon der Anfang des Referats von P sind (vielleicht als Ausführung eines jetzt in V. 12 mit inbegriffenen Befehls an Mose, auf den Berg Sinai hinaufzugehen); 15^bff jedenfalls aus P (*Nöld. Wl.*), nicht Fortsetzung von V. 9—11 bei J (*Kn.*). Kennzeichen: בני ישראל, ויכס הענן, וישכן כבוד יי und vor allem die Nothwendigkeit, dass Cap. 25ff bei ihm eine Einleitung haben mussten. — V. 15. Mose steigt auf den Berg hinauf, da bedeckte die Wolke den Berg (*Str.*: dies ist nicht die Folge des Hinaufsteigens, wird aber durch dieses bedeutsam); s. 16, 10. 40, 34^a bei P. — V. 16. Und die Herrlichkeit Gottes liess sich nieder auf dem Sinaiberg, vgl. 40, 34^b u. 35^b. כבוד] 16, 10; s. zu V. 17. Nachdem die Wolke 6 Tage den Berg bedeckt hat, ruft am 7. Tage Gott aus dem Gewölke heraus dem Mose, näml. dass er zu ihm hinaufsteigen soll. Die 6 Tage sind eine Art Vorbereitungs- und Reinigungszeit für Mose (was *Str.* bezweifelt), ehe er zu Gott selbst hinangehen kann (vgl. Mc 9, 2), entsprechend den 2 Tagen in 19, 11ff; siebentägige Fristen bei P z. B. auch Ex 29, 35—37. Le 13. — V. 17. Der כבוד Gottes (hier bei P zum erstenmal erwähnt, denn Cap. 16 stand einst wo anders, s. S. 181) wird beschrieben: sein Aussehen wie fressendes (flammendes) Feuer auf der Spitze des Berges (s. Weiteres NDJ. 653), vgl. Nu 9, 15 (u. Ex 19, 16. 18 bei J E), und zwar so, dass alle Israelsöhne ihn sahen (vgl. Nu 14, 10. 16, 19. 17, 7). — V. 18. Dem Rufe folgend tritt Mose in die Wolke (oben) hinein. Darin ist, dass er auf den Berg oben hinaufging, schon enthalten (vgl. zu V. 16). Wenn also jetzt wieder ויעל וגו׳ kommt (schon V. 15 u. 13), so will das nicht sagen: er stieg noch weiter hinauf (*Kn.*), sondern ist ein nachgeholtes Wort aus einer andern Quelle (J), und demnach ebendaher auch das Folgende, dass Mose 40 Tage und Nächte dort war. Dass auch P die Dauer des Aufenthalts oben so bestimmt hatte, wäre an sich möglich, aber ein Beweis dafür liegt nicht vor, und 31, 18 sagt P nicht ויהי מקצה ארבעים יום, wie in diesem Fall zu erwarten ge-

wesen wäre. Wogegen, dass J die Zahl 40 hatte, theils aus der Analogie von 34, 28, theils aus Dt 9, 9. 11 folgt. Für ihn (bei dem bisher dem Mose noch wenig Gesetze mitgetheilt sind) ist eine so lange Frist zum Unterricht Mose's ganz passend. Die Zahl von 40 Tagen und Nächten hat J auch Gen 7, 4. 12. 8, 6 (freilich auch P 40 Tage in Nu 13, 25. 14, 34, aber nur als Reflex der 40 Wüstenjahre). Worauf übrigens, abgesehen von den 40 Jahren für die Dauer eines דּוֹר, die auch sonst als runde vorkommende Zahl 40 (40 Tage 1 Sa 17, 16, 1 Kg 19, 8. Jon 3, 4 f. Le 12, 2—4; 40 Schläge Dt 25, 3), die zur Bezeichnung einer nicht näher zu bestimmenden grösseren Anzahl dient, ursprünglich beruhe, ist noch nicht erklärt (vgl. *Kautzsch* Art. Zalen bei den Hebr. PrRE.[2] XVII. 412 u. die dort A. 1 citirte Abhandlung von *RHirzel*).

2. Die Anordnung der Stiftshütte und des Priesterthums, sammt Einschärfung des Sabbathgebotes Cap. 25, 1—31, 17.

1. Nach 24, 13 erwartet man jetzt ausser der Einhändigung der Tafeln (worüber 31, 18) die Mittheilung von תּוֹרָה und מִצְוָה an Mose, damit er sie die Israeliten lehre, und zwar nach dem Referat des P und J (s. zu 24, 12). Dass bei J wirklich hier solche תּוֹרוֹת und מִצְוֹת Gottes an Mose folgten, kann nach Le 17—26 nicht wohl bezweifelt werden, aber R hat dieselben nicht hier, sondern erst im Lev. mitgetheilt, wo er sie mit im Inhalt verwandten Gesetzen des P combiniren konnte. Vielmehr, was R zunächst folgen lässt, das sind nicht Gesetze des J sondern des P, in der Hauptsache betreffend den Bau eines tragbaren Heiligthums und die Einsetzung eines geordneten Priesterthums an demselben, nämlich im Einzelnen: a) Befehl über Einforderung freiwilliger Beiträge zur Herrichtung des Heiligthums und der Priesterkleider 25, 1—9; b) Vorschriften über den Bau des Heiligthums und seiner Geräthe: Zeugnisslade, Tisch, Leuchter, Teppiche und Zeltdecken, Brettergerüste, Vorhänge, Altar, Vorhof, Zurichtung der Lichter des Leuchters 25, 10—27, 21; c) Vorschriften über die Priesterkleider und Priesterweihe mit einer Weisung über das tägliche Brandopfer Cap. 28 f; d) Verordnungen über den Räucheraltar, die Musterungssteuer, das eherne Becken, das hl. Salböl und Räucherwerk Cap. 30; e) über die Bestellung der Werkmeister 31, 1—11; f) zuletzt eine Eröffnung über das Sabbathgesetz 31, 12—17. Die Zugehörigkeit dieses langen Abschnittes zu P ist allgemein eingesehen und anerkannt. E gibt von dem Offenbarungszelt einen ganz andern Bericht (33, 6—11), und J, gemäss seiner prophetischen Denkweise, scheint auf derlei hl. Sachen und rein priesterliche Dinge nicht viel eingegangen zu sein (vgl. Dt 9, 9 ff. 10, 1—5); wenigstens ist nichts von ihm darüber aufbewahrt. Unter den 3 Hauptvorlagen des R konnte nur P für eine so sorgfältige Beschreibung dieser hl. Dinge, wie sie hier gegeben wird, Sinn und Interesse haben. Der sprachliche Beweis für die Abkunft von P ist zwar bei einer so dürren trockenen Beschreibung mit einer Menge technischer Ausdrücke, die längst fest geworden waren, nicht mit derselben Ausgiebigkeit, wie sonst, zu führen; aber es findet sich doch hier, wie auch in dem ent-

sprechenden Abschnitte Cap. 35—40, eine Menge der ihm sonst geläufigen oder eigenthümlichen Formeln, Wörter und Wendungen, welche als genügende Beweismittel zu erachten sind, z. B. כְּכֹל אֲשֶׁר — כֵּן 25, 9. 39, 32. 42 f. 40, 16; בֵּין הָעַרְבַּיִם 29, 39. 41. 30, 8; הָעֵדֻת 25, 16. 21 f. 26, 33 f. 27, 21. 30, 6. 26. 36. (38, 21.) 39, 35. 40, 3. 5. 20 f; חֻקַּת עוֹלָם 27, 21. 28, 43. 29, 9 u. חק־ע׳ 28. 30, 21; בְּרִית עוֹלָם 31, 16; תּוֹלַדֹת 28, 10; שַׁבַּתּוֹן 31, 15; עֵדֻת 26, 12 f; לְעֵמֹת 25, 27. 28, 27. 37, 14. 38, 18. 39, 20; וְנִכְרְתָה וגו׳ 31, 14 u. 30, 33. 38; נְשִׂאִים 35, 27; כָּל־עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל 35, 4. 20; בְּכֹל מֹשְׁבֹתֵיכֶם 35, 3; *er und seine Söhne mit ihm* 28, 1. 41. 29, 21; *er und sein Same nach ihm* 28, 43 vgl. 29, 29, u. dergl., oder Wendungen wie 26, 8. 28, 31. Bei Cap. 25—31 ist noch besonders in Betracht zu nehmen, dass wenigstens nichts darin vorkommt, was gegen Sprach- und Darstellungsweise des P spräche (27, 19 ist verderbt und über 31, 12—17 s. d.). Geht man nun aber auch auf die Sachen oder den Inhalt näher ein, so wird man freilich nicht behaupten können, dass P an dieser Stelle genau diesen Abschnitt, wie er jetzt in Cap. 25—31 lautet, nicht mehr und nicht weniger, gehabt habe. Von der עֵדֻת, von der Cap. 25 ff so oft die Rede ist, muss P irgendwo eine Erklärung gegeben haben, eine solche findet sich jetzt nicht vor, ebensowenig eine Erklärung des (dem Noah- und Abraham-Bund entsprechenden) Bundes; auch das Bundeszeichen, der Sabbath, war gewiss in anderer Weise besprochen, als es jetzt 31, 12 ff der Fall ist. Es war die Rücksicht auf das, was er aus andern Quellen schon mitgetheilt hatte oder noch mittheilen wollte, namentlich auf Cap. 19—24, was den R zu diesen Kürzungen und Aenderungen bestimmte. Ja es kann sogar die Frage aufgeworfen werden, ob nicht ein Theil der aus P im Lev. mitgetheilten Sinaigesetze (Le 27, 34) hier gestanden habe; aber Beweismittel, um das wahrscheinlich zu machen, liegen nicht vor. Man könnte auch daraus, dass die Anschauung der תַּבְנִית in (25, 40.) 26, 30. 27, 8 (vgl. Nu 8, 4) als eine vergangene dargestellt ist, (mit *Kn.*) schliessen wollen, dass bei P die *ausführlichen* Befehle über diese hl. Dinge ursprünglich nach der Meldung der Rückkehr Mose's in's Lager, also hinter 34, 29 ff, gestanden hätten und sie erst von R an ihre jetzige Stelle hinaufgerückt wären. Aber da man wegen 25, 9. 16. 21 (wo die Mittheilung der תַּבְנִית und עֵדֻת als eine künftige dargestellt ist) wenigstens dem Stück 25, 1—22 seine jetzige Stelle als ursprünglich zuerkennen müsste, so wird man jene Vermuthung besser aufgeben und den Widerspruch in anderer Weise beseitigen (s. zu 25, 9). Aber wie es sich auch damit verhalte, jedenfalls wird man zugeben müssen, dass nach der Erklärung der עֵדֻת, des Bundes und Bundeszeichens bei P die ausführliche Darstellung der Einzelgesetze mit der Anweisung zum Bau des Heiligthums gemäss dem gezeigten Musterbild (25, 9. 40. 26, 30. 27, 8) und zur Einsetzung eines geordneten Priesterthums begann, wie man das jetzt Cap. 25—31 liest. Dagegen fragt sich nun, ob alles, was jetzt in diesem Abschnitte steht, sich schon bei P fand oder doch gerade an seiner jetzigen Stelle stand. Die Frage erhebt sich zunächst bei 27, 20 f. Diese Verse stehen dort ausser Zusammenhang und enthalten nur den Anfang eines ausführlicheren Gesetzes des P über das

hl. Licht und die Schaubrode, welches vollständig Le 24, 1—9 sich findet, aber vielleicht auch nicht dort, sondern bei Nu 8, 1 ff seine ursprüngliche Stelle hatte. Nothwendig sind diese Verse hier nicht (zumal wenn man 25, 37 mit *Sam.* u. LXX והעלית liest); sie handeln von dem, was Aaron und seine Söhne thun sollen. Hierher gesetzt sind sie wohl nur theils mit Rücksicht auf 30, 7 f, theils weil man den regelmässigen priesterlichen Tamiddienst, auch bezüglich der Anwendung von שֶׁמֶן פָּתִית (gegenüber vom blossen שֶׁמֶן לַמָּאוֹר 25, 6. 35, 28. 39, 37), schon vom allerersten Aufbau der Stiftshütte an ausgeführt ausdrücklich nachweisen wollte, wozu dann freilich wenig stimmt, dass bezüglich der Schaubrode der Vrf. sich mit der allgemeinen Angabe 25, 30. (35, 13.) 39, 36. 40, 23 begnügt hat und von Le 24, 5—9 noch absieht. Die gleiche Frage erhebt sich bei dem Gesetz über das Morgen- und Abend-Brandopfer 29, 38—42, das wörtlich wiederkehrt Nu 28, 3—8 unter den erst für das hl. Land gegebenen Verordnungen. Zwar wird nicht bloss Nu 28, 6, sondern auch Ex 40, 29 (nicht in LXX) und Le 9, 17 dieses Tamidopfer vorausgesetzt oder als ein sinaitisches bezeichnet, aber nicht in Le 8; jene Stellen könnten leicht jüngerer Einschub sein, und es bleibt also zum mindesten sehr fraglich, ob nicht 29, 38—42 erst aus Nu 28 hieher übertragen ist, zumal da ein fortgehendes Morgen- und Abend-Brandopfer in der Wüste (während der Wanderung) an sich nicht ausführbar war. Noch schwieriger ist die Entscheidung bei 30, 1—10 [vgl. *Kuen.* Einl. 71 f; s. Weiteres z. St.]. Es fällt auf, dass das Gesetz über den Räucheraltar erst hier, nachdem 29, 44—46 ein förmlicher Abschluss gemacht war, und nicht zwischen Cap. 25 und 26 vorgetragen wird. Auf zufälliger Versetzung in den Handschriften kann das nicht beruhen, da in 27, 1—8 u. in Cap. 29 (wie Le 8 f) der Opferaltar einfach der Altar heisst, also nicht von einem andern Altar unterschieden wird, diese Unterscheidung vielmehr erst Cap. 30 f u. 35—40 eintritt. Deshalb aber das ganze Gesetz 30, 1—10 für einen späten Einschub zu erklären und das gleiche Urtheil über alle die zahlreichen Stellen von Cap. 30—40 u. Le 4, wo er erwähnt ist, zu fällen (*Wl.* Comp.[2] 139 ff; [*Kuen.* Einl. 72 u. a.]), erscheint doch als ein zu radicales Auskunftsmittel, das durch die Nichterwähnung dieses Altars in Ex 29. Le 8 f. 16 nicht gefordert ist und durch sprachliche Gründe nicht unterstützt wird, indem höchstens in V. 4 sich eine kleine Abweichung zeigt. Ueber V. 10 s. d. In der That scheint bei P dieses Gesetz nur darum ganz an das Ende der langen, von 25, 1 an fortlaufenden Rede Gottes gestellt zu sein, weil er bei diesem Geräthe, auf das er sonst nirgends mehr ex professo zu reden kommt, nicht bloss seinen Bau sondern auch seinen Zweck und Gebrauch erklären wollte, dieser letztere aber die Einsetzung des Aaron'schen Priesterthums (Cap. 29) voraussetzt, vielleicht auch aus dem geschichtlichen Bewusstsein heraus, dass zwar Tisch, Leuchter und Opferaltar nothwendig zum ursprünglichen Begriff der Wohnung Gottes gehören, der Räucheraltar aber, obwohl hochheilig (V. 10), nur etwas Hinzukommendes oder Hinzugekommenes ist. Das Gesetz ferner über die Musterungssteuer 30, 11—16 (vgl. Nu 1 ff) ist zwar nach Nu 31, 49 ff sicher von P; es greift aber hier weit vor, und es ist wohl

möglich, sogar wahrscheinlich, dass es bei P an einem andern Orte stand und erst von R oder einem späteren Diaskeuasten hieher versetzt wurde, weil der Begriff der עֵבְרָה V. 16 anders aufgefasst wurde (vgl. 38, 25 ff), als er ursprünglich gemeint war. Weiter die Verordnung über das Becken 30, 17—21, nach der ausdrücklichen Angabe V. 19 ff erst für den priesterlichen Dienst bestimmt (vgl. 40, 31 ff), hat aus demselben Grund, wie die über den Räucheraltar, erst hier in diesem Nachtrag ihre richtige Stelle, ebenso die Bestimmungen über das hl. Salböl und Rauchwerk 30, 22—38 und die Ernennung der Werkmeister 31, 1—11. Verdachtsgründe gegen diese letzteren Stücke liegen nicht vor, wenn man nicht von der Annahme ausgeht, dass P einen Räucheraltar überhaupt nicht gekannt habe. Dagegen das Verzeichniss der hl. Sachen 31, 7—11, an sich entbehrlich und nicht ganz vollständig, dürfte wohl ein späterer Einschub sein, weil darin (V. 10) wie 35, 19. 39, 1. 41 auf einmal die בִּגְדֵי הַשָּׂרָד genannt werden, deren bis dahin keine Erwähnung geschehen war.

2. Das Heiligthum ist nach dem Vrf. zwar vom Volk, den Kunstverständigen desselben, und aus den freiwillig beigetragenen Mitteln des Volks, aber nach dem Befehl Gottes errichtet. Gott fordert auf, es zu machen; er zeigt dem Mose den Riss desselben und seiner Geräthe und gibt ihm eine genaue Beschreibung alles Einzelnen, wie es sein soll, ernennt sogar die Werkmeister dazu und stattet sie wie auch die andern Arbeiter mit seinem Geiste besonders dazu aus (31, 2 ff. 35, 30 ff. 36, 1 f). „Das Heiligthum mit seinen Einrichtungen ist also wie das Gesetz nach dem Vrf. göttlichen Ursprungs", musste es auch sein, wenn es seiner Bestimmung oder Idee entsprechen sollte. „Ueber diese Bestimmung gibt die Urkunde hinlängliche Auskunft. Jahve hat die Israelsöhne aus Aegypten ausgeführt und lässt sich in ihrer Mitte nieder, um ihnen Gott zu sein (29, 45 f); die Stiftshütte stellt seine Wohnung unter ihnen dar (25, 8)". Nach ihrer Aufrichtung und Einweihung thut er durch sichtbare Zeichen (Gewölke und Feuerglanz) seine Gegenwart in ihr kund (40, 34 ff. Nu 9, 15 ff. Le 16, 2). „Er lässt sich aber hier nicht unbezeugt, sondern stellt sich dem Mose und den Israelsöhnen, d. h. wird ihnen von seinem Platze in der Wohnung aus gegenwärtig und wahrnehmbar"; über dem Zeugniss in der Lade, über der Kapporeth darauf, zwischen den Kerubim hervor „offenbart er sich ihnen und eröffnet ihnen seine Befehle (25, 22. Nu 7, 89). Die Stiftshhütte ist demnach Wohn- und Offenbarungsstätte Gottes in Israel, von welcher aus er sein Volk anweist, leitet und regiert. Dem entsprechen ihre zu 25, 8. 22 angeführten Namen. Als Ort der Gegenwart Jahve's ist sie natürlich auch die Stätte seiner Verehrung und immer wird daher vorgeschrieben, dass die Opfer לִפְנֵי יְהוָה oder am Eingang in die Stiftshütte dargebracht werden sollen (29, 42. Le 1, 3. 5)" und sind darum die Geräthe für diese Verehrung, zumal der Altar, darin und daran. „Ihre Einrichtung entspricht ihrer Idee. Einerseits erscheint sie z. B. nach ihrer Bedeckung, besonders nach der ziegenhärenen Decke statt des Daches (26, 1 ff), nach ihren Seilen und Pflöcken (s. zu 26, 14) und nach ihren Vor- und Umhängen an hölzernen Säulen statt steinerner Säulen und Mauern (26, 31 ff.

36 f. 27, 9 ff) als ein Zelt und wird auch immer אֹהֶל genannt", bestimmt zum Wandern, wie auch ihre Geräthe zu gleichem Zweck mit Tragstangen versehen sind. „Als solches Zeltheiligthum eines Wandervolkes, welches Israel zunächst noch sein sollte, hat es seine Analogien. Im Feldlager der Carthager wird eine ἱερὰ σκηνὴ nahe beim Altar erwähnt, welche einst vom Opferfeuer ergriffen wurde (Diod. Sic. 20, 65). Ueber ein Zelt statt einer Kirche im Kriegslager Constantin's d. Gr. s. *Socrat.* h. ecc. 1, 18; ebenso haben Zelte zu gottesdienstlichen Zwecken die nomadischen Araber Afrikas (*Höst* Marokos 128) und nomadische Stämme Nordasiens (*Klaproth* Reise in den Kaukasus I. 166). Minder vergleichbar ist der kleine hölzerne und vergoldete ναός, worin die Aegypter das Götterbild stellten, wenn sie Umzüge mit ihm halten wollten (Inschr. v. Rosette Lin. 41 f; Herod. 2, 63; Diod. Sic. 1, 85. 97) und bei den Phöniken (Sanchon. ed. Or. p. 20). Andererseits erscheint die Stiftshütte als ein Tempel, z. B. nach den starken und vergoldeten Bretterwänden statt der Stangen, der vierseitigen Form (s. zu 26, 21), der Form der Decke über dem Eingang (26, 9)", dem Mangel eines spitzen Dachs. „Die Eintheilung des Raums entspricht dem Zelte wie dem Tempel (s. zu 26, 37). Sie erscheint also überhaupt als ein Zelttempel. Der heiligste Ort in ihr ist die Zeugnisslade und die Kapporeth über ihr, von welcher her Jahve sich vernehmen lässt. Darnach erklärt sich die feine Abstufung, welche sich durch das ganze Heiligthum hindurch bemerken lässt. Je näher jenem Orte und somit Jahve selbst, desto kostbarer die Stoffe und Arbeiten, und umgekehrt. Was mit der Gottheit gleichsam in Berührung trat, das musste so vorzüglich sein als man es schaffen konnte; das von ihr mehr oder weniger Entfernte durfte geringer sein. Diese Abstufung zeigt sich besonders in der Verwendung der Metalle (s. zu 25, 3). Im Allerheiligsten war alles von Gold oder mit Gold überzogen, Ueberzug der Zeugnisslade und die Kapporeth, über welcher Jahve selbst seinen Platz hat, von reinem Gold, von Silber nur die Untersätze der Bretter und Vorhangsäulen, von Kupfer nichts. Aehnlich im Heiligen, wo die Gott unmittelbar dienenden Geräthe Leuchter Tisch Altar theils ganz theils ihr Ueberzug aus reinem Gold, aber die Untersätze der Eingangssäulen, welche nach ihrer Aussenseite schon dem Vorhof angehörten, bereits aus Kupfer. Im Vorhof findet sich kein Gold; das Silber kommt nur vor bei den Köpfen", Ringbändern „und Nägeln der Säulen, alles Uebrige ist von Kupfer. Bei der innersten Decke der Wohnung sind die Haken von Gold, bei der nächsten darüber von Kupfer (26, 6. 11). Dieselbe Abstufung gibt sich in den Geweben zu erkennen (s. zu 25, 4): im Allerheiligsten kommt nur Kunstwirkerei von weissem" Byssus, „violettem und rothem Purpur und Karmesin mit Cherubbildern vor, im Heiligen ebenso, aber bei dem Eingangsvorhang, der nach seiner Aussenseite schon dem Vorhof angehört, bloss Buntwirkerei, im Vorhof Buntwirkerei bloss beim Eingang gegenüber von Jahve's Platz, bei den Umhängen jedoch schlichtes weisses Byssusgewebe. Für die Dinge von Holz wird immer Akazienholz vorgeschrieben (s. 25, 5), bei den Vorhofssäulen aber nichts bemerkt und hier die Wahl vielleicht frei gelassen (s. 27, 10). Wie am Heiligthume zeigt sich die Abstufung auch im priesterlichen Ornate. Bei dem des Hohenpriesters,

welcher von allen Jahve am nächsten stand, waren von reinem Golde das Diadem, die Schnüre am Choschen und Ephod und die Glöckchen am Me'il, von gewöhnlichem Golde die in Choschen und Ephod eingewebten Goldfäden, die Ringe an beiden Stücken, die Rosetten am Ephod und die Fassungen der Edelsteine (s. 25, 3), von Kunstwirkerei der Choschen und Ephod mit dessen Binde, von einfachem Purpur der Me'il darunter, von Buntwirkerei die Gürtelbinde und von gewirktem weissem" Byssus „der Leibrock (s. 25, 4). Hier stuft sich die Kostbarkeit vom Aeusseren nach dem Inneren ab, indem jenes Jahve mehr oder weniger zu Gesicht kam, dieses nicht. Bei den gemeinen Priestern, welche der Gottheit nicht so nahe traten, bestanden sämmtliche Amtskleider bloss aus weissem" Byssus. In den Maassen des Gebäudes ergibt sich als Grundbestimmung, dass das Allerheiligste 10 Ellen hoch breit und lang die Form eines Kubus bekommt, das Heilige aber bei gleicher Breite und Höhe doppelt so lang ist, so dass die Länge des ganzen Baues 30 Ellen beträgt. Für den Vorhof ist in der Länge die Zahl 100 und in der Breite die Hälfte, also 50, für den Eingang desselben im Osten symmetrisch in der Mitte ein mit einem Vorhang verhängtes Thor von 20 Ellen Breite, und für die Höhe der den Vorhof vom gemeinen Raum abtheilenden Umhänge 5 Ellen festgesetzt. „Ueber die Bestimmung und Bedeutung der einzelnen Geräthe s. die Erklärung".

3. „Der einfache und schöne Sinn des alten Heiligthums befriedigte in der späteren Zeit grübelnder und spielender Deutelei nicht mehr und man begann allerlei in die Stiftshütte hineinzudeuten, woran ihr Urheber nicht gedacht hat. So erblicken *Josephus* ant. 3, 7, 7 und *Philo* de vita Mosis III. p. 147 ff M. in ihr ein Bild der Welt und deuten das Allerheiligste auf den Himmel als das den Menschen Unzugängliche, das Heilige und den Vorhof auf die Erde mit dem Meere als das für alle Gangbare, die 4 Webestoffe auf Erde, Meer, Luft und Feuer als die 4 Elemente, den siebenarmigen Leuchter auf die 7 Planeten, den Tisch mit den 12 Schaubroden auf das in 12 Monate zerfallende Jahr, die beiden Onyxe auf Sonne und Mond, die 12 Edelsteine im Choschen auf die 12 Monate oder die 12 Sterne im Thierkreise u. s. w. An sie schliessen sich die Kirchenväter an, indem sie die Stiftshütte ebenfalls als Bild des Alls auffassen, Einzelnes jedoch auch anders deuten, z. B. *Justin M.* coh. ad gent. 29, *Clem. Alex.* strom. 5 p. 562 ff Col., *Orig.* hom. 9 in Exod., *Theodor Mopsv.* ad Hebr. 9, 1, *Athanas.* orat. in assumt. Christi in den Opp. II. p. 5 Col., *Theodoret.* quae. 60 in Exod., *Hieron.* ep. 64, 9. 19 ff ad Fabiolam u. a. Sie bringen aber meist noch das typische Element hinzu, worin sich auch *Ephraem Syrus* ad h. l. ergeht, indem er schier alles auf Christum und die christliche Kirche bezieht. Die Neueren verwarfen zum grössten Theile jene Betrachtung und folgten zunächst einfacher dem A. T., behielten aber das Typische bei und bildeten es bald mehr bald weniger aus, z. B. *Witsius* Miscell. sacr. I. 393 ff, *S. v. Til* de tabernaculo Mos. Dordr. 1714, *Leidekker* de republ. Hebr. l. 497 ff, *Lamy* de tabernaculo foed. p. 303 ff, *Lund* jüdd. Heiligth. S. 1 ff, *Hengstenberg* Authentie des Pent. II. 628 ff u. a. Dagegen kehrte, wie schon *Grotius* ad 25, 4, *Görres* Mythengeschichte

II. 525ff und *v. Bohlen* Genesis S. LXXVf, unter Verwerfung der Typik zur philonisch-josephischen Auffassung zurück *Bähr* Symbolik des Mosaischen Cultus, 1837—39, 2 Bde. (2. Aufl. 1874 Bd. 1), deutete sie aber nach der Eintheilung und Einrichtung, den Stoffen und Farben sowie den Zahlenverhältnissen der Stiftshütte in eigenthümlicher Weise weiter aus. Im Ganzen gilt ihm" (aber nicht mehr in der 2. Aufl., wo er auch manche andere seiner symbolischen Sätze fallen liess) „die Stiftshütte als Abbild der Welt, als Darstellung des Weltgebäudes, wiefern dieses als göttliche Offenbarungs- und Heiligungsstätte gedacht wird; das Heilige und Allerheiligste entspricht dem Himmel, der Vorhof der Erde. Diese Idee sucht er dann im besonderen nachzuweisen und findet so ziemlich alles Einzelne bedeutsam. Die 3 Metalle bedeuten Licht und das unverwesliche Akazienholz Leben, wonach die Stiftshütte eine Stätte des Lichts und Lebens und zugleich eine Offenbarungsstätte ist; die feinen und leichten, gleichsam ätherischen Linnenstoffe stellen den Bau als etwas Aetherisches, vom Himmel Herstammendes dar; von den 4 Farben geht die blaue als Himmelsfarbe auf die Offenbarung Jahve's an Israel, der rothe Purpur auf die Königswürde Jahve's in Israel, die Karmesinfarbe als die des Feuers und Blutes darauf, dass Gott der Lebendige und die Quelle alles Lebens ist, und die weisse auf Gottes Heiligkeit; von den Zahlen ist drei als Zahl jedes in sich abgeschlossenen Ganzen die Signatur des göttlichen Wesens, vier als aus jener hervorgegangen und als Zahl des abhängigen Seins die Signatur der Welt, sieben die Zahl der Verbindung Gottes mit der Welt, der Religion und des Cultus, des Heils und Segens, zwölf als aus 3 mal 4 zusammengesetzt die Zahl einer Gesammtheit, in deren Mitte Gott ist und sich offenbart, zehn als alle Grundzahlen in sich fassend die Zahl der Vollendung und Vollkommenheit und fünf die Zahl der Vollendung auf halber Stufe, der Mitte des Universums und der Lebensquelle der Welt. Darnach werden die Zahlenverhältnisse an der Stiftshütte erklärt: die 2 Haupttheile, Zelt und Vorhof, daher, dass die Stiftshütte Himmel und Erde darstellen soll, die 3 Theile geben ihr das Gepräge der Göttlichkeit, die vierseitige Form macht sie zu einem Abbilde der Welt, worin Gott sich offenbart u. s. w. Diese Erklärung bestreitet *FFriederich* Symbolik der Mos. Stiftshütte 1841 und stellt im Anschluss an *Luther*, der einmal Leib, Seele und Geist des Menschen mit Vorhof, Heiligem und Allerheiligstem der Stiftshütte vergleicht, dafür eine andere auf. Nach ihm nahm Mose die Einrichtung der menschlichen Natur zum Modell der Stiftshütte und es entsprechen der Vorhof, das Heilige und das Allerheiligste nach der äusseren Beziehung den Gliedern, dem Rumpfe und dem Haupte, nach der inneren dem Leibe, der Seele und dem Geiste, das Brettgerüst dem Knochenbau, die Zeugbekleidung dem Fleische im allgemeinen, die untere Decke dem eigentlichen Fleische, die zweite der Haut, die 4 Säulen im Vorhofs-Eingange den Armen und Beinen, Brandopferaltar und Becken den beiden Geschlechtern u. s. w. Zu allen diesen Deutungen aber gibt der Text und das A. T. überhaupt keinen Anlass. Hätte der Verf. solches im Sinne gehabt, er würde es angedeutet, gesagt, wiederholt gesagt und selbst geflissentlich hervorgehoben haben, um zu rechter Betrachtung des

Heiligthums anzuleiten, etwa wie er 31, 12—17 die Bedeutung des Sabbaths sorgfältig angibt. Aber es findet sich weder bei ihm noch sonst im A. T. eine Spur davon und jene Ausdeutungen ermangeln der Anhaltspunkte im A. T., sind mithin so haltlos und unberechtigt wie die allegorische Auslegung des Hohenliedes. Sie entsprechen auch nicht dem schlichten und natürlichen Geiste des höheren Alterthums, welches in solchen Sachen nicht abstracten Begriffen, sondern concreten Anschauungen folgte und erst von späterer Speculation die Tiefsinnigkeiten beigemessen erhielt, welche es beim Schaffen seiner Werke nicht gehegt hatte. Hätte der Urheber der Stiftshütte ein Abbild des Universums oder des Menschen geben wollen, er würde sicher nicht auf einen viereckigen oblongen Bretterbau mit vierfacher Decke und einem Vorhofe verfallen sein, weil solches Werk der Anschauung des darzustellenden Gegenstandes nicht entspricht. Dazu sind die gegebenen Deutungen, die man obendrein ohne die grösste Künstelei und Gewalt gar nicht durchführen kann, vollkommen unnöthig, indem sich alles viel einfacher und doch im Einklange mit der vom Verf. angegebenen Bestimmung und Bedeutung der Stiftshütte erklärt. Die Stoffe ergeben sich von selbst. An das Akazienholz war man am Sinai gewiesen, weil man daselbst kein anderes in hinlänglicher Masse hatte; Gold, Silber und Kupfer waren die edelsten Metalle und Purpur und Karmesin die kostbarsten Farben; daher ihre Wahl bei einer Wohnung des Höchsten, zu welcher das Beste genommen werden musste. Die Edelsteine, feinen Gewebe und vorzüglichsten Wirkereien erklären sich ebenso. Was sollte man denn nehmen, wenn nicht die genannten Stoffe? So lange man diese Frage nicht anders als bisher beantwortet, genügt die Annahme, es habe die Rücksicht auf möglichste Kostbarkeit und Vorzüglichkeit den Erbauer geleitet. Ueber die Form, Einrichtung und Stellung der Stiftshütte s. 26, 21. 22. 37 und über die Geräthe die Erkl. An dem Menschlichen, was darin vorkommt, darf man keinen Anstoss nehmen. Aller Cultus ist menschlich, der eine mehr, der andre weniger" (*Kn.*).

4. Die *Geschichtlichkeit* der hier vom Verf. beschriebenen Stiftshütte, früher insgemein als selbstverständlich angenommen, ist in neueren Zeiten sehr ernstlich bestritten worden. Damit, dass die Beschreibung bei P steht (*Kn.*) oder dass so trockene, umständliche Schilderungen von Kunsterzeugnissen nicht in der Art der dichtenden Sage liegen (*Rigg.* S. 39 f), kommt man nicht weit, denn gerade P hat z. B. vom Kasten Noah's eine genaue Beschreibung entworfen oder die ganze Menschengeschichte von ihrem Anfang an in ein chronologisches System gebracht, das unmöglich der Wirklichkeit entsprechen kann. Ebenso dass der vom Vrf. beschriebene Aufriss ausführbar ist und ausgeführt einen höchst würdigen und zweckentsprechenden Bau gibt (*Rigg.*), beweist nur, dass er genau durchdacht oder von einem wirklichen Gebäude hergenommen ist, nicht aber dass die mosaische Stiftshütte gerade so war. Ohnedem ist es z. B. sehr fraglich, ob ein Opferaltar von Holz zweckmässig oder ausführbar war, und ist die Beschreibung des Vrf. keineswegs durchaus so klar und genau, dass nicht bei der Ausführung oder Nachzeichnung über eine Menge von Einzelheiten Zweifel blieben. „Als Gründe gegen

die Geschichtlichkeit hat man früher namentlich a) die für ein armes Wüstenvolk zu grosse Kostbarkeit der Stoffe, b) den Mangel an Kunstfertigkeit und Künstlern bei den Israeliten selbst noch in der Zeit der ersten Könige, c) die Kürze der Zeit von 9 Monaten für die Ausführung des Werkes, d) die Nichtnachweisbarkeit der hier beschriebenen Stiftshütte in der Zeit nach Mose geltend gemacht" und diese Stiftshütte für eine Fiction des Verf. nach dem Muster des Salomonischen oder gar des Serubabel'schen Tempels erklärt (*Vater* Comm. III. 658f, *de Wette* Beiträge I. 258ff. II. 259ff, *Hartmann* Hebräerin III. 163ff, *Gramberg* Chronik 179f, *v. Bohlen* Gen. S. CXIIff, *George* jüd. Feste S. 41f, *Vatke* bibl. Theol. 224; *Nöldeke* S. 120ff, *EReuss* l'hist. sainte et la loi 1879. p. 240), neuestens jedoch besonders den letzten Grund in's Vordertreffen gestellt, aber auch viel schärfer und genauer entwickelt (namentlich *Graf* und seine Schule: *CHGraf* de templo Silonensi 1855; die gesch. Bücher des AT. 1866. S. 55ff; *Colenso* the Pentateuch VI. 34—53; *Kuenen* Godsdienst II. 75f, *Wellh.* Proll.[4] 37ff u. a.). In der That haben die 3 ersten Gründe wenigstens keine entscheidende Bedeutung, sofern man ihr Gewicht in der Weise *Knobel's* abschwächen kann. „Die Mittel zur Stiftshütte kamen nicht von einzelnen, sondern von einem ziemlich zahlreichen Volke, welches nicht unvorbereitet (6, 11. 12, 17) und nicht, ohne seine werthvollsten Sachen mitzunehmen, den Auszug angetreten hat. Die Masse des Goldes erscheint im Vergleich mit andern Goldmassen im alten Asien als eine Kleinigkeit (s. 38, 24) und die Edelsteine und kostbaren Spezereien wurden von den Volkshäuptern geliefert (35, 27f), die doch wohl im Stande waren, 14 Edelsteine und einiges andere zu stellen. Die Israeliten haben sicher auch nicht 400 Jahre in Aegypten gewohnt, ohne in dieser Urheimath der mechanischen Künste etwas zu lernen (s. zu 26, 1. 28, 11. 32; vgl. auch *Champollion-Figeac* Egypten S. 204ff [und *Erman* Ägypten u. äg. Leben im Altertum, 1887: S. 530ff die Künste und das Kunstgewerbe, insbes. S. 555ff. 609ff die Baukunst und die Bearbeitung der Metalle, S. 379ff. 401ff die Tempel und die Kleidung der Priester; s. noch *Halévy* Rech. Bibl. XX. 64f. vgl. Keilinschr. Bibl. V. z. B. S. 19ff. 390ff betr. der in den Tell-Amarna-Briefen bezeugten alten Kunstfertigkeit]). Es wäre ein Wunder, wenn die so sehr begabten Hebräer sich nicht manches von den Aegyptern angeeignet hätten, wenigstens einzelne oder auch viele. Und nur einzelnen, nicht der Volksmasse, legt der Verf. solche Kunstfertigkeiten bei (28, 3. 31, 1ff. 35, 10ff. 36, 1ff). Der Mangel an Schmieden in Saul's Zeit 1 Sa 13, 19ff erklärt sich durch die philistäische Unterdrückung dieses Handwerks bei den Hebräern, u. 2 Sa 5, 11 u. 1 Kg 5, 20. 32 handelt es sich um grosse massive Prachtbauten, wie sie die Hebräer bis dahin noch nicht ausgeführt hatten. Auch können sie in der Richterzeit, wo Krieg und Bedrückung hinderten, zurückgegangen sein. Endlich kann es auch keinem Zweifel unterliegen, dass sowohl die Stiftshütte, im allgemeinen doch ein sehr einfaches Werk, als auch die Geräthe derselben in der angegebenen Zeit hergestellt werden konnten, da Bezaleel und Oholiab nicht alles mit eigener Hand machten, sondern ihre Gehilfen hatten. Uebrigens ist man

kaum an die Zeitangabe 40, 2. 17 gebunden. Sie scheint eine freie Annahme des Erzählers zu sein" (*Kn.*). Die Tragbarkeit oder Fortbewegbarkeit der Bautheile und Geräthe hat *Riggenbach* die mos. Stiftshütte, 2. Ausg. Bas. 1867 S. 42ff nachzuweisen gesucht. Aber alle solche Erwägungen und Gegenerwägungen, denen sich noch manche (z. B. zu 26, 16) anfügen liessen, sind von untergeordneter Bedeutung, da aus anderen Gründen sicher hervorgeht, dass „die mosaische Stiftshütte mit ihrem Zubehör ursprünglich viel einfacher war und erst in der Folge kostbarer und prächtiger gestaltet sein mag" (*Kn.*). Nicht nur gibt der vorliegende Text an die Hand, dass vielleicht P selbst noch eines Unterschiedes zwischen wesentlichen und minder wesentlichen Bestandtheilen der Hütte sich bewusst war (s. Nr. 1 oben S. 294f), sondern auch die Berichte der andern Erzähler über den אֹהֶל מוֹעֵד und die Lade geben abweichende Vorstellungen. Nach 33, 6—11 (s. d.) bei E trug allerdings das Volk seine Schmucksachen bei zur Herstellung des Zeltes; die genauere Beschreibung davon ist nicht mitgetheilt, aber ganz schmucklos kann es demnach nicht gewesen sein. Es wird vorherrschend (33, 6—11. Nu 11, 16. 24ff. 12, 4ff. Dt 31, 14) als Offenbarungszelt, nicht als gottesdienstlicher Ort (Dt 12, 8) geschildert [die Bezeichnung Jerusalems als קִרְיַת מוֹעֵד Jes 33, 20, d. h. als Mittelpunkt des Gottesdienstes, weil sie Gottes Wohnsitz ist, enthält eine deutliche Anspielung auf den אֹהֶל מוֹעֵד des Altertums]; es ist nicht in den Mittelpunkt des Lagers gestellt [*HW Green* Moses and the Prophets, New-York 1883, S. 58f, und nach ihm *Strack* S. 286 suchen vergeblich sich der Anerkennung der Thatsache zu entziehen, dass die Erzählung in Nu 11f von der Vorstellung ausgeht, das heilige Zelt habe ausserhalb des Lagers gestanden; s. hiergegen zu 33, 7. Nu 12, 5]; auch ist es nicht für alle ausser Aaron und seinen Söhnen unzugänglich (33, 7. 11); auch ist die Lade nicht an ein Adyton gebannt, sondern sie zieht auf den Zügen dem Volke voran (Nu 10, 33ff gegen Nu 2, 17. 4, 5ff. 10, 21 [welche Verschiedenheit der Ueberlieferung in Bezug auf den Platz der Lade während des Wüstenaufenthaltes auch *Strack* als möglich und zugleich als grösste Schwierigkeit betreffs der Frage nach der vollen Geschichtlichkeit der Berichte über die Stiftshütte anerkennt]). Aber ohne Zweifel war doch dieser אֹהֶל מוֹעֵד, und nicht etwa das Privatzelt Mose's, der Ort, wo in Zeiten der Ruhe die Lade untergebracht war; und bei dem hohen Ansehen, das sie schon damals genoss, ist es nur natürlich, wenn man in diesem Zelt auch die Zeichen der Verehrung Gottes, also vor allem den Tisch mit dem (ohne Frage uralten) Tischopfer, das Licht dazu, und bei dem Zelt einen Altar, auf dem man opfern konnte, aufstellte. Nach der Eroberung Kenaan's unter Josua, wird erzählt, sei der אֹהֶל מוֹעֵד, natürlich mit der Lade, nach Silo gekommen (Jos 18, 1. 8ff. 19, 51. 21, 2); in der That findet sich dort auch durch die ganze Richterzeit bis zu Eli's Tod das Hauptheiligthum des Volks (Ri 18, 31. 21, 19. 1 Sa 1—4), heisst aber nun freilich (abgesehen von der angefochtenen Stelle in 1 Sa 2, 22) בֵּית יְהוָה (1 Sa 1, 7. 24. 3, 15; vgl. Jos 6, 24) bez. בֵּי הָאֱלֹהִים (Ri 18, 31) und הֵיכַל יי 1 Sa 1, 9. 3. 3, und hat מְזוּזוֹת und דְּלָתוֹת (1 Sa 1, 9. 3, 15, vgl. Ex 21, 6. 23, 19). Das wird also immerhin schon ein festerer

מִשְׁכָּן gewesen sein; dass es aber kein steinernes Haus war, scheint aus 2 Sa 7, 6. 1 Chr 17, 5 (vgl. mit 2 Sa 12, 20, wo der von David 2 Sa 6, 17 errichtete אֹהֶל ein בַּיִת heisst) hervorzugehen. Dass die Lade bis auf Eli, je nach Bedürfniss, besonders in wichtigen Volksangelegenheiten und zu Kriegszwecken da und dorthin genommen wurde, wissen wir sicher (z. B. Ri 20, 27; auch Jos 24, 33 LXX), und seit ihrer Rückgabe durch die Philister stand sie, gesondert vom Hauptheiligthum, in Bethšemeš und dann in Kirjathjearim (1 Sa 4, 11. 5, 1f. 8. 10. 6, 1. 12. 19ff. 7, 1f. 2 Sa 6). Nach Silo's Sinken war das Hauptvolksheiligthum unter Saul in Nob, mit vielen Priestern, und es wurden dort auch Schaubrode aufgelegt (1 Sa 21, 1—10. 22, 18); unter David und noch im Anfang Salomo's war das grösste Heiligthum in Gibeon (1 Kg 3, 4. 1 Chr 16, 39. 21, 29); David aber stiftete ein neues Heiligthum in Zion, indem er die Bundeslade aus Kirjathjearim dahin bringen und ihr ein neues Zelt dort machen liess (2 Sa 6, 17. 1 Kg 1, 39. 2, 28—30. 1 Chr 13, 6. 15, 1. 16, 1. 2 Chr 1, 4), welches 1 Chr 6, 17. 9, 21 auch אֹהֶל מוֹעֵד genannt scheint. Wie die Heiligthümer in Nob und Gibeon beschaffen gewesen seien, darüber wissen wir gar nichts. Der Chroniker zwar (2 Chr 1, 3—6) nimmt an, das in Gibeon sei die mosaische Stiftshütte gewesen; aber ohne Lade? Der אֹהֶל מוֹעֵד aber mit seinen Geräthen, den Salomo (1 Kg 8, 4) nicht etwa von Gibeon, sondern von Zion her in seinen Tempel hinaufbringen und dort aufbewahren liess, kann (wenn die Stelle nicht ein späterer Zusatz ist, *Wl.*) doch nicht die mos. Stiftshütte gewesen sein (*Jos.* ant. 8, 4, 1; *Winer* II. 533; *Then.* z. d. St.; *Ew.* III. 335) — denn warum hätte David die Lade nicht in diese gethan, wenn man sie noch hatte? — sondern (*Kn. Graf Berth.* a.) nur das von David gemachte Zelt. Aus alle dem folgt, dass im Anfang der Königszeit der mosaische אֹהֶל מוֹעֵד nicht mehr, aber auch ein Gesetz, wie das vorliegende Cap. 25—31, nicht vorhanden oder doch eine Gesetzeskraft für die Gegenwart ihm nicht zuerkannt war. Die ungemeine Scheu, welche man vor Anblick und Berührung der Lade hatte, zeigt sich zuerst in den Erzählungen 1 Sa 6, 19ff. 2 Sa 6, 7ff (*Diestel* im BL. V. 416), und obwohl sie noch unter David in den Krieg genommen wurde (2 Sa 11, 11. 15, 24ff), so hört das doch weiterhin auf. Ein regelmässiger Opferdienst mit den erforderlichen Thieren, Mehl, Oel, Wein u. s. w. ist in der Wüste, und ein ununterbrochener Tamiddienst auf den Wanderzügen (vgl. Nu 4) geradezu undenkbar: der kann erst nach Mose in Kenaan sich so ausgebildet haben. Selbst von einigen Geräthen, wie dem ehernen Becken und ehernen Ueberzug des Altars, weisen die Notizen Ex 38, 8. Nu 17, 1—5 auf einen jüngeren Ursprung hin. Ein Bewusstsein von dem jüngeren Ursprung des goldenen Altars schimmert vielleicht noch bei P durch (s. oben S. 294); ihre Rauchopfer bringen die Priester in der ältesten Zeit auf Pfannen (Le 10, 1. Nu 16, 6ff. 17, 1ff). Demnach gibt P eine Beschreibung des Heiligthums und seines Dienstes, nicht wie sie zu Mose's Zeit waren, sondern wie sie von einfacherer mosaischer Grundlage aus nach ihm im Lande sich allmählich ausgebildet hatten, aber zur Zeit des Vrf. schon als uralt und überaus heilig und wenigstens in priesterlichen Kreisen als auf göttlicher

Einsetzung beruhend galten. Offenbarungszelt und Gottesdienstzelt sind in seiner Darstellung auf's engste verbunden und von dem mosaischen Grundgedanken von dem Wohnen Gottes mitten in seinem Volke (29, 45 f) durchdrungen. Von diesen Gesichtspunkten aus und in Uebereinstimmung mit der idealen Vollkommenheit, in der ihm das Werk und die Zeit Mose's erschien, mag er im einzelnen manches selbst noch idealer und systematisch durchgebildeter gezeichnet haben, als es in irgend einer geschichtlichen Vorlage oder Ueberlieferung gegeben war. Welches der vorsalomonischen halb festen, halb zeltartigen Heiligthümer ihm als Vorlage bei der Beschreibung seines Zelttempels diente (ob das zu Silo oder das davidische auf Zion oder sonst eines?), ist nicht mehr zu bestimmen. Dass der Salomonische (oder gar der Serubabel'sche) Tempel ihm dazu gedient habe, ist nicht zu erweisen und bei den vielfachen Abweichungen desselben von seiner Stiftshütte ganz unwahrscheinlich. Die Orientirung war bei Heiligthümern alt und weit verbreitet (s. zu 26, 22) und brauchte nicht vom Tempel (*Graf* 60) copirt zu werden; im Riss des Tempels und seiner Geräthe hat Salomo trotz aller Eigenthümlichkeiten, die er anbrachte, gewiss nicht völlig Neues geschaffen, sondern sich an den bisherigen israelitischen Typus eines Heiligtums angeschlossen; es ist Widersinn anzunehmen, dass der einfachere Riss der Stiftshütte von dem künstlicheren und complicirteren des Tempels extrahirt sei. Kerube haben nicht erst Salomo oder seine phönikischen Künstler erfunden, und ein siebenarmiger Leuchter ist ächt mosaisch-israelitisch, also nicht einzusehen, warum nicht vorsalomonisch. Dass der Stelle Ex 40, 34 ff die Priorität vor 1 Kg 8, 10 f zukommt, wird jeder Unbefangene einräumen. Vom Serubabel'schen Tempel vollends ohne Lade und Kerube, der selbst nur ein schwaches Nachbild des Salomonischen war, war nichts zu copiren.

Zur Verordnung von der Stiftshütte und dem Priestertume sind zu vergleichen: *Josephus* ant. 3, 6—8 und *Philo* de vita Mosis III. p. 145 ff M., sowie die wahrsch. aus dem 3. Jahrh. stammende Barajtha di melekhet hamischkan (herausgeg. von *HFlesch* u. d. T. Die Barajtha von der Herstellung der Stiftshütte nach der Münchener Handschr. Cod. Hebr. 95 etc., Hamburg 1893); von den Neueren: *Spencer* de leg. Hebr. rit. 1, 5, 1 p. 245 ff u. 3, 3 p. 663 ff, *Reland* antiq. sacr. 1. 3—5 p. 14 ff, *Carpzov* apparat. p. 248 ff, *GLBauer* gottesdienstl. Verfassung II. 9 ff, *Jahn* bibl. Archäol. III. 226 ff, *de Wette* Archäol.[4] *Raeb.* S. 268 ff, *Ewald* Altth.[3] 163 ff. 367 ff. 387 ff. 421 ff, *Keil* Archäol. § 17 ff, *Winer* RWB. u. Stiftshütte u. a. Art., *Riggenbach* in PrRE.[2] XIV, 712 ff; *Diestel* im BL. V. 405 ff, *Ri.* HWB.[2] 1576—1590, und die schon angeführten Werke von *Witsius*, *Lamy*, *Lund*, *Bähr*, *Friederich* und *CGRiggenbach* die mosaische Stiftshütte[2] 1867, auch *Neumann* die Stiftshütte 1861, und die Aufsätze in StKr. 1858 von *Kamphausen*, 1859 von *Fries*, 1863 S. 361 ff von *Riggenbach*, von *FrDelitzsch* in ZKW. I. (1880), S. 57—66. 622 f und von *Green* (Critical Views respecting the Mosaic Tabernacle) in Presb. and Ref. Review Vol. V p. 69—88; aus früherer Zeit noch *Seb. Rau* de iis, quae ex Arabia in usum tabernaculi fuerunt petita. Lips. 1755. Zur Kritik *Popper* der bibl. Bericht über die Stifts-

hütte 1862; *Graf* die geschichtl. Bb. des A. T.s 51ff; *Wellh.* Proll.[4] 40ff; *Benzinger* Arch. 395ff.

Cap. 25, 1—9. Befehl zur Erhebung *freiwilliger Beiträge* für die zu errichtende Wohnung Gottes, ihre Geräthe und die anzufertigenden Priesterkleider. — V. 2. „Die Kinder Israel sollen nehmen für ihn eine Hebe, jedoch nur von Seiten eines jeglichen, *welchen sein Herz treibt* (35, 21. 29), von jedem נְדִיב לִבּוֹ *Getriebenen seines Herzens* (35, 5. 22; *Ew.* § 288, c), d. h. von jedem, welcher aus Liebe und Eifer für Jahve sich innerlich angeregt und getrieben findet. Die Beiträge sollen (abgesehen von der 30, 11ff. 38, 25ff vorgeschriebenen Abgabe in Silber) freiwillige sein. Das ganze Volk betheiligte sich und brachte mehr als man bedurfte (35, 20. 36, 5f). P hat eine günstigere Meinung vom Eifer des mosaischen Israels für die Jahveverehrung als die anderen Erzähler (32, 1ff. Le 17, 7). תְּרוּמָה] s. Le 7, 32. — V. 3. Die erste Stelle nehmen die Metalle als die werthvollsten Stoffe ein: Gold, Silber und Kupfer (nicht reines Kupfer, sondern *Erz*, d. h. die Metallmischungen, in denen das Kupfer, das dadurch gehärtet wurde, den Hauptbestandtheil, Zinn Blei oder Zink den Zusatz bilden); Eisen, welches erst später in Gebrauch gekommen (*Link* Urwelt I. 262f. *Erman* Äg. 611; vgl. zu Gen 4, 22), nennt der Verf. nicht.“ Im Verlauf wird sowohl hier als Cap. 35ff zwischen זָהָב und זָהָב טָהוֹר unterschieden. Letzteres (nur noch 1 Chr 28, 17. 2 Chr 3, 4. 9, 17) ist nicht ein nachexilischer (*Graf* S. 64; s. פָּתַם טָהוֹר Hi 28, 19), sondern der allgemeinste und darum hier allein passende Ausdruck (סָגוֹר, מוּפָז, פָּז u. a. sind Arten des טָהוֹר). „*Reines* Gold kann nur solches sein, welches von allen nichtgoldenen Bestandtheilen z. B. Silber (Plin. 33, 23: omni auro inest argentum vario pondere) geläutert ist und auch keinen nichtgoldenen Zusatz erhalten hat, aurum absolutum oder purum bei Plin. 33, 21. 32. Von solchem Golde waren: der Ueberzug und die Kapporeth der Bundeslade (V. 11. 17. 37, 2. 6), der Ueberzug des Räucheraltars (30, 3. 37, 26), der Leuchter und seine Geräthe (V. 31. 36ff. 37, 17. 22ff) und der Ueberzug des Schaubrodtisches und seine Geräthe (V. 24. 29. 37, 11. 16) sowie vieles im Ornate des Hohenpriesters, z. B. das Diadem (28, 36. 39, 30), die Schnüre am Ephod und Choschen (28, 14. 22. 39, 15) und die Glöckchen am Me'il (39, 25), dagegen von *gewöhnlichem Golde:* bei der Bundeslade die Einfassung, die Ringe und der Ueberzug der Stangen an ihr, sowie die Kerube auf ihr, beim Räucheraltar Einfassung, Ringe und Ueberzug der Stangen, beim Tische dieselben Dinge, ferner bei den Brettern der Ueberzug, die Ringe und der Ueberzug der Riegel, bei den Säulen der Parokheth der Ueberzug und die Nägel, bei denen des Eingangs die Nägel und der Ueberzug der Köpfe und Ringbänder, bei der untersten Decke die Haken, beim hohenpriesterlichen Ornate die Fassungen der Edelsteine, die Ringe am Ephod und Choschen, die Rosetten zum Aufnehmen der Schnüre und die eingewebten Goldfäden. Aus *Silber* bestanden die Untersätze der Bretter, die der Säulen der Parokheth und die Ueberzüge an den Häuptern der Vorhofssäulen, auch die Nägel der Säulen im Eingange des Vorhofs und die Ueberzüge der Häupter und Stäbe dieser Säulen. Das *Kupfer* kam zur Verwendung

bei den Haken der ziegenhärenen Decke, bei den Untersätzen der Säulen des Eingangs, bei denen der Vorhofssäulen, bei dem Brandopferaltar und seinen Geräthen, bei dem Becken und seinem Gestell, bei den Pflöcken des Zeltes und Vorhofs und bei den Arbeitsgeräthen. Die Abstufung der 3 Metalle bemerkt sich leicht; je näher etwas Jahve, dessen Fussschemel die Kapporeth der Bundeslade ist, desto kostbarer das Metall, je weiter von ihm entfernt, desto geringer." — V. 4. „Demnächst folgen die Zeuge kostbarer Farben. Ueber תְּכֵלֶת vom violetten oder blauen Purpur, אַרְגָּמָן" (in 2 Chr 2, 6 auch in der aram. Form אַרְגְּוָן) „vom rothen Purpur (in derselben Verbindung auch im Assyr., KAT.[2] 154 f) und תּוֹלַעַת שָׁנִי (Le 14, 4 auch שְׁנִי ת׳) vom Karmesin" (ausserhalb des Priestergesetzes im AT. auch bloss שָׁנִי oder תּוֹלָע, nach dem Exil aber nur כַּרְמִיל genannt 2 Chr 2, 6. 13. 3, 14), „vgl. *Boch.* hieroz. III. 524 ff. 665 ff, *Braun* de vest. sac. p. 186 ff. 201 ff. 217 ff, *Hartmann*, Hebräerin I. 367 ff. III. 126 ff, *Ges.* th. s. hh. vv., *Winer* RWB. u. Carmesin und Purpur", auch BL. I. 501. V. 19 u. *Ri.* HWB.[2] 260 f u. 1264 ff, *Del.* LZ. XXXIX. 593 ff, PrRE. IV, 490 ff u. Iris S. 50 ff. „שֵׁשׁ] stammt wohl aus dem Aeg., wo es *schenti, schens* lautet (*Bunsen* Aeg. I. 606) und nach **ϢЄΗΤ** *plectere, conserere* erklärt ursprünglich *Wirkerei, Gewebe* bedeutet. Der Hebräer hat das Wort wie ein Deriv. von ישׁשׁ *album esse* geformt und als *Weisses, Weisszeug* genommen." Nach dem Exil kommt שֵׁשׁ oder שַׁיִשׁ nur noch als *weisser Marmor* vor und ist als Gewebe durch בּוּץ ersetzt 2 Chr 2, 13. 3, 14 u. ö. „Bemerkung verdient, dass Ezech. in 27, 7. 16 das ägyptische Produkt שֵׁשׁ, das syrische בּוּץ nennt. Ob darunter im A. T. allein die Baumwolle (*Forster* de bysso antiquorum Lond. 1776; *Ros.* Alterth. IV, 1. S. 175 ff; *Keil* Arch. § 17) oder allein die Leinwand (*Celsius* Hierobot. II. 169 ff. 259 ff, *Braun* p. 90 ff) oder wie unter dem griech. *βύσσος* beides zu verstehen sei (*Hartmann* III. 34 ff, *Winer* RWB. u. Baumwolle, *Bähr*[2] I. 291), ist streitig; doch haben sich die meisten Neueren mit Recht dafür entschieden, dass wenigstens in erster Linie an Baumwollstoff, Kattun, zu denken ist, wenngleich damit neben Kattun auch besonders feine Leinwand bezeichnet worden sein könnte, s. *Ri.* HWB.[2] 192 ff (vgl. noch *Schürer* Gesch. des jüd. Volks, II. 226 f, *Brandes* über die antiken Namen u. die geogr. Verbreitung der Baumwolle im Alterth. 1866). Obwohl die Baumwolle in Westasien und Aegypten nicht so jung ist, als manche z. B. *Voss* mytholog. Briefe III. 262 ff sie machen wollen, da die Erfindung der *ἱμάτια βύσσινα* in die älteste Zeit gesetzt wird (Clem. Alex. strom. I. p. 307. Euseb. praep. ev. 10, 6)" — wogegen die Streifen, mit denen alle Mumien eingewickelt sind, nicht, wie *Champollion-Figeac* Egypten S. 218. 289 annahm, sowohl aus Baumwolle als aus Linnen, sondern nach *Thomson* u. anderen, die mit dem Mikroskop beobachteten, *ausschliesslich* aus Leinwand bestehen (s. *Ri.* HWB.[2] 193[a] A.) —, so meinte doch *Kn.* hier bei der Stiftshütte und Priesterkleidung שֵׁשׁ von Linnen und zwar von weissem Linnen verstehen zu müssen, weil 39, 28 (vgl. 28, 42) בַּד, das die LXX (ausser 1 Chr 15, 27) immer mit *λίνον* geben, als שֵׁשׁ erklärt wird, und Ezech. in 44, 17 f den Priestern flächsene Kleidung vorschreibt, auch Philo (de somn. p. 653 u. de monarch. p. 225 M.) und Josephus

(ant. 3, 6, 1. 3, 7, 2f. 7) שֵׁשׁ nicht bloss mit *βύσσος* sondern auch mit *λίνον* wiedergeben. Allein aus Ez. folgt nichts, da dieser mehrfach die Vorschriften für die Priester schärft; die alten Schriftsteller verwechseln oft genug *λίνεος* und *βύσσινος*, und dass בד nur *linnen* bedeute, ist nicht sicher (s. zu 28, 42). Nicht viel weiter führt das Gesetz über שַׁעַטְנֵז Le 19, 19. Dt 22, 11: aus diesem folgt nur, dass die mit שֵׁשׁ zusammengewobenen Purpur- und Karmesinfäden nicht wollen waren, sondern baumwollen (denn Byssus wurde allerdings in jenen Farben gefärbt, *Minutoli* Reise nach Oberäg. S. 402, *Heeren* Ideen I, 2 S. 91, *Ad. Schmidt* Forschungen auf dem Gebiet des Alterth. 1842. I. 151ff, nicht leicht Linnen); baumwollen und linnen zusammen wäre aber kein שַׁעַטְנֵז, wenngleich es natürlicher ist anzunehmen, dass auch שֵׁשׁ der gleiche Stoff, also Byssus war. Nach *Jos.* ant. 4, 8, 11, nach M. Kilajim 9, 1, den Talmudisten und Rabbinen (denen *Braun* vest. sac. p. 92 u. *Keil* § 17 folgten) wären freilich die Purpur- und Karmesinstoffe wollen und שֵׁשׁ linnen gewesen und hätte für die Priester eine Ausnahme vom Gesetz über שַׁעַטְנֵז stattgefunden, sofern sie linnen und wollen zusammen in ihrer Kleidung gehabt haben, während doch Ez 44, 17f die Wolle ihnen untersagt wird und sie auch im ägyptischen Kult (s. zu Gen 41, 42. 46, 34) gemieden war. „Eine vorzügliche Art des שֵׁשׁ bezeichnet der Verf. mit מָשְׁזָר eig. *gedreht, zusammengedreht*, d. i. gezwirnt; s. *Röd.* in Ges. th. p. 1386. Er meint damit Garn, dessen Fäden aus mehreren zusammengedrehten Fäden bestanden, und Gewebe, welches aus solchem Garn gemacht war (26, 1. 31. 36. 27, 9. 16. 18. 28, 6. 8. 15. 36, 8. 35. 37. 38, 9. 16. 18. 39, 2. 5. 8. 24. 28f). Dieses Zwirnen hatten die Hebräer bei den Aegyptern gelernt, welche darin sehr Vorzügliches leisteten. In dem Panzerhemde, welches Amasis nach Rhodus schickte, soll jeder Faden aus 360 zusammengedrehten Fäden bestanden haben (Herod. 3, 47. Plin. h. n. 19, 2, 2). Die genannten 4 Stoffe, welche die Weiber als Garn zur Verwebung ablieferten (35, 25), kommen am häufigsten zusammengewebt vor, und der Verf. unterscheidet 1) Kunstwirkerei, 2) Buntwirkerei und 3) Weberei, worüber zu 26, 1. 36. 28, 32. Mit der *Kunstwirkerei* meint er Gewebe aus jenen 4 Stoffen und eingewebten Goldfäden z. B. beim Choschen des HP. (28, 15. 39, 8), beim Ephod (28, 6. 39, 2f) und bei der Binde dieses Ephod (28, 8. 39, 5), aber auch Gewebe aus jenen 4 Stoffen mit eingewebten Figuren z. B. bei der innersten Decke der Stiftshütte (26, 1. 36, 8) und beim Vorhange zwischen dem Heiligen und Allerheiligsten (26, 31. 36, 35). Bei der Kunstwirkerei musste der שֵׁשׁ immer gezwirnt sein. Die *Buntwirkerei* besteht in gewürfelten oder gestreiften Geweben aus jenen 4 Stoffen ohne Goldfäden und Figuren und kommt vor beim Vorhange des Eingangs in die Stiftshütte (26, 36. 36, 37) und des Eingangs in den Vorhof (27, 16. 38, 18) sowie beim Gürtel des HP. (28, 39. 39, 29); auch die Granaten am Me'il des HP. gehören hierher (28, 33. 39, 24). Bei der Buntwirkerei war der שֵׁשׁ ebenfalls gezwirnt. Die einfache *Weberei* umfasst die Gewebe aus bloss einem Stoffe. Aus violettem Purpur bestanden der Me'il des HP. (28, 31. 39, 22), die Schnur zur Befestigung des Diadems (28, 37. 39, 31), die Schnüre zur

Verbindung des Choschen mit dem Ephod (28, 28. 39, 21), die Schleifen an der innersten Decke der Stiftshütte (26, 4. 36, 11) und ausserdem gewisse Decken für die heiligen Geräthe beim Zuge (Nu 4, 6ff); aus rothem Purpur und Karmesin nur solche Decken (Nu 4, 8. 13); aus gezwirntem שֵׁשׁ die Umhänge des Vorhofs (27, 9. 18. 38, 9. 16) und die Hüfthüllen der Priester (39, 28); aus einfachem ungezwirntem שֵׁשׁ die Leibröcke und Kopfbunde aller Priester (28, 39. 39, 27 f). Bei שֵׁשׁ ist noch schlichte Weberei und gemusterte Wirkerei zu unterscheiden (s. 28, 39. 42). Die Abstufung gleicht der bei den Metallen. עִזִּים] eig. *Ziegen* d. i. Ziegenhaar wie 26, 7. 35, 6. 26. 36, 14. Nu 31, 20. 1 Sa 19, 13. Solches verspannen die Weiber zu Garn (35, 26); das Gewebe daraus diente zur zweiten Decke der Stiftshütte über der innersten (26, 7. 36, 14). — V. 5. Die ledernen und hölzernen Stoffe. *geröthete Widderhäute*] d. i. rothgefärbte Widderhäute zur dritten Decke der Stiftshütte (26, 14. 39, 34). Zur Form für מְאָדָּם vgl. *Ges.* § 52q. *Ew.* § 131, b. Das Attribut entspricht dem 2. Glied der Kette *Ges.* § 146a. Roth gefärbter Saffian findet sich oft unter den erhaltenen äg. Alterthümern (*Champollion-Figeac* Egypten S. 204). תַּחַשׁ] seine Haut brauchte man zur vierten oder obersten Decke der Stiftshütte (26, 14. 36, 19. 39, 34. Nu 4, 25), zu äusseren Decken für die h. Geräthe beim Zuge (Nu 4, 6ff) und zu Sandalen (Ez 16, 10). Ueber die verschiedenen Erklärungen s. *Röd.* in *Ges.* th. 1500, *Winer* RW. u. Thachasch und *Ri.* HWB.[2] 1629f. Die alten Uebersetzungen, welchen *Boch.* hz. II. 387ff, *Oedmann* verm. Samml. III. 26ff, *Rosenm.* und *Meier* Wurzel-WB. 154 folgen, nehmen das Wort als eine Farbe, was keine Widerlegung verdient. Verwandt hiermit ist die Deutung des Talmud, der Schabb. 28[a] unter תחש ein vielfarbiges, dem Marder (oder Frettchen) ähnliches Thier versteht (s. *Levy* NhWB. IV. 638, vgl. *Lewysohn* Zoologie des Talmud S. 95ff u. *Flesch* S. 61). Andre verstehen darunter den Dachs (*Raš.* zu Ez. [wahrsch. nur wegen der Lautähnlichkeit mit den von dem latein. taxus herkommenden Bezeichnungen für den Dachs in den romanischen Sprachen] u. nach ihm *Luth. Ges.*) oder den Seehund (*SRau* l. l. p. 25ff, *Bauer* gott. Verf. II. 28f, *de Wette*, *Faber* Arch. I. 109ff), wogegen aber spricht, dass der Dachs nicht so weit südlich vorkommen dürfte und der Seehund meines Wissens bis jetzt im arab. Meerbusen auch noch nicht nachgewiesen ist; denn der φῶκος der Alten ist keine φώκη. *Frdr. Delitzsch* (in *Bär* lib. Ezech. p. XVIf. ZKSF. II. 91 u. Proll. 77ff) vergleicht das assyr. taḫšu, wonach er תחש mit *Hammel* erklärt, welche Bedeutung indess noch nicht feststeht (*Nöld.* ZDMG. 40, 732, vgl. NDJ. 22), obgleich auch die arabischen Juden die rothgefärbte Schafbockhaut als תַּחַשׁ bezeichnen (*Niebuhr*), was vielleicht auf eine (auch von *Böttcher* n. Aehrenl. S. 32ff beliebte) Zusammenstellung von תַּחַשׁ mit תִּישׁ zurückgeht, indem man ersteres nur als eine härtere Aussprache des letzteren ansah. Gegen die Fassung von תַּחַשׁ i. S. v. *Hammel* spricht auch schon dies, dass ein kostbarerer Stoff gemeint zu sein scheint als Hammelhäute (*Siegfried* in ThJB. VI. S. 24). Da das arab. ثُحَس und دُحَس den *Delphin* bezeichnet, welcher Name noch

jetzt vom Delphin oder dem Meerschweine gebraucht wird (*Niebuhr* Arab. 178), so kann man nur mit *ThHase* dissert. philol. p. 596ff u. *JDMich.* an eine Art des Delphins oder an ein nahe mit ihm verwandtes und unter dem Namen mitbegriffenes Thier denken. Delphine gibt es in grosser Menge an den Küsten des alten Midian, wie alte und neue Zeugen berichten (*Burckh.* Syr. 860; *Wellsted* Arab. II. 17). Wahrscheinlich ist die asiatische u. ostafrik. (den amerik. u. westafrik. Manati's entsprechende) Seekuh (Dugong, Halicore cetacea) gemeint, welche wie der Delphin zu den Walthieren gehört. Sie findet sich im rothen (und indischen, aber nicht im mittelländischen) Meere, ist 3—5 m lang, wird wie die Walfische gejagt und hat eine Haut, die man gern zu Sandalen (*Rüppell* Nub. 187. 196 u. Abyss. I. 243 f. 253 f) und Schildern braucht (*Monconys* Reiseb. S. 261). Auch nennen die Reisenden einen grossen Fisch Tun oder Atum bez. Lottûm, welcher an den Küsten der Sinaihalbinsel gefangen wird und dessen fingerdicke und sehr dauerhafte Haut den Beduinen (zum Schutze vor den vielen Akaziendornen) zu Sandalen (vgl. Ez 16, 10) dient (*Burckh.* Syr. 861. *Robins.* I. 190. *Seetzen* III. 65). Vermuthlich gehört er zu derselben Zunft, wenn er nicht mit der Seekuh einerlei ist. Uebrigens muss man bei der Seekuh die obere und untere Haut unterscheiden; jene ist grösser und viel dicker, diese nur 2 Linien dick und sehr zäh (*Oken* Naturgesch. VII. 1092 f. 1106. 1111)". Ob diese Haut, präparirt, die Hyacinthfarbe habe und darauf die Uebersetzung der Alten beruhe, ist noch zu untersuchen. ʿGrade diese Nennung des תַּחַשׁ, wie des Akazienholzes als Bauholz, spricht nach *Furrer* für die Geschichtlichkeit der Erzählung', da beide echt sinaitische Stoffe waren (vgl. *Finsler* Darstellung u. Kritik der Ansicht *Wellh.'s* von Gesch. u. Rel. d. A.T. 1887, S. 69 f). שִׁטָּה] für שִׁטָּה, der echte Akazienbaum (ägyptischer Schotendorn, d. i. Spina Aegyptiaca der Alten, Mimosa nilotica Linn.), von unserer sogen. Akazie ganz verschieden, in Aegypten und Arabien einheimisch und daselbst noch jetzt سَنْط, صَنْط genannt, welcher Name aus dem Aegypt. (schonte, schonti) ins Semitische übergegangen ist (s. *Thes.* 1452 u. *Lane* s. v.); vgl. *Tristram* natural history of the bible 390. „Der Baum wurde gross und stark und sein dauerhaftes Holz diente besonders zum Schiffbau (Theophrast. h. pl. 4, 2, 8. Plin. 13, 19, vgl. *Hasselquist* R. S. 514 f u. *Forskål* Flora p. LVI)". Auf die Unverweslichkeit legen die LXX Gewicht, die immer ξύλον ἄσηπτον dafür geben. „Nach Hieron. zu Jo 4, 18 u. Jes 41, 19 waren die שִׁטִּים grandes arbores und hatten ein lignum fortissimum, imputribile et levissimum, incredibilis levitatis et pulchritudinis. Heute soll es indess auf der Sinaihalbinsel und in Aegypten keine grossen Exemplare mehr geben (*Sonnini* R. II. 329. *Seetzen* III. 108 f). Mehr bei *Celsius* Hierobot. I. 498 ff u. *Ritter* Erdk. XIV. 335 ff (vgl. *Seetzen* IV. 428 f, *Robins.* II, 606, auch *Palmer* Sinai 39). Von solchem Holze waren die Bundeslade, der Schaubrodtisch, der Räucheraltar und der Brandopferaltar nebst den an diesen Geräthen befindlichen Stangen (V. 10 u. 13. 23 u. 28, 27, 1 u. 6. 30, 1 u. 5. 37, 1 u. 4. 10 u. 15. 25 u. 28. 38, 1 u. 6), die Bretter der Stiftshütte nebst ihren Riegeln (26,

15 u. 26. 36, 20 u. 31), die Säulen zum Vorhange vor dem Allerheiligsten (26, 32. 36, 36) und zum Vorhange des Eingangs der Stiftshütte (26, 37), vielleicht auch die Säulen zu den Umhängen des Vorhofs. An dieses Holz war man gewiesen, weil die Akazie der einzige Baum ist, welchen die Thäler des Sinai in Menge hervorbringen (*Burckh.* Syr. 784)". — V. 6. Dass וְ vor שמן und בשמים fehlt, hat an V. 7 seine Analogie. In den LXX fehlt der ganze V. sowohl hier als 35, 8 (doch s. 35, 14 u. 19 u. 28 LXX). Vielleicht haben die Leser an der Einordnung von Dingen, die zum täglichen *Dienst* gehören, in die Aufzählung der zur *Verfertigung der Geräthe* dienenden Sachen Anstoss genommen. Kritischen Werth hat diese Lücke schwerlich, da der *Sam.* zum mass. Text stimmt. „Das *Oel* zur Speisung des Leuchters in der Stiftshütte (27, 20f. Le 24. Nu 8) und zur Verfertigung des Salböls (30, 24), die בְּשָׂמִים *Wohlgerüche* zum Salböl (30, 22ff) und zum Räucherwerk (30, 34ff)." סַמִּים] *odoramenta, Riechwerk* (von שָׁמַם *riechen*) im AT. nur bei P und nach ihm in der Chron., meist in der Phrase סַמִּים] [הַ]קְטֹרֶת 30, 7. 31, 11. 35, 8. 15. 28. 37, 29. 39, 38. 40, 27 u. ö., also nur von *odoramenta*, die geräuchert werden. „Er gebraucht das allgemeine Wort, weil nicht jeder Bestandtheil des h. Räucherwerks für sich wohlriechend war; בְּשָׂמִים sagt er nur, wenn die Stoffe des h. Salböls, welche alle wohlriechend waren, zugleich mitgemeint sind (35, 8. 28). Denn a potiori fit denominatio." — V. 7. „Die *Edelsteine* (von den Fürsten der Gemeinde geliefert, 35, 27), אבני שהם] s. zu Gen 2, 12. Diese Berylle (nach andern: Onyche) kamen auf die Schulterstücke des Ephod (28, 9. 39, 6). אבני מלאים] eig. *Steine der Füllung* (35, 27 הַמִּלֻּאִים) also Edelsteine, womit etwas erfüllt, besetzt werden soll, nämlich der Choschen 28, 17ff. 39, 10ff. So gebraucht der Verf. auch מִלֵּא 28, 17. 31, 5. 35, 33. 39, 10 vom Besetzen u. מִלֻּאָה 28, 17. 20 vom Besatz. Die gewöhnliche Erklärung von *gefassten Steinen* (auch *Ges.-Buhl*) hat gegen sich, dass die Edelsteine nicht gefasst abgeliefert, sondern erst nach der Ablieferung gefasst wurden (28, 11. 39, 6. 13) und dass der Verf. das Fassen mit שָׁבַץ bezeichnet. — V. 8. Der Zweck dieser Beiträge ist, dass Jahve in der Mitte der Kinder Israel wohnen (29, 45f. Nu 5, 3), also eine Wohnung haben will, welche als solche Gottes מִקְדָּשׁ heisst. Demgemäss wird die Stiftshütte oft מִשְׁכַּן יְהוָה genannt (Le 15, 31. 17, 4. Nu 16, 9. 17, 28. 19, 13. 31, 30. 47, Jos 22, 19)." Im engeren Sinn freilich heisst מִשְׁכָּן bei P nur der aus dem Brettergerüst und der Prachtdecke gebildete eigentliche Wohnraum, im Gegensatz gegen den aus der ziegenhärenen Decke gebildeten אֹהֶל (z. B. 26, 1. 6f. 35, 11. 36, 13f. 39, 33. 40, 19. Nu 3, 25), daher auch der Ausdruck מִשְׁכַּן אֹהֶל מוֹעֵד (39, 32. 40, 2. 6. 29). Die andern Namen s. zu V. 22. Vgl. hierzu *Flesch* S. 59f. — V. 9. *Gemäss allem, was ich dich sehen lasse,* näml. *den Bauriss* (das Bild) *der Wohnung und den Bauriss aller ihrer Geräthe — also sollt ihr es machen.* Das (nach Stellen wie 7, 6. 12, 28. 39, 32. Nu 1, 54) höchst auffallende וְ vor כֵּן (nach *Ew.* § 348, a nothdürftig zu erklären) wäre am besten zu streichen (vgl. auch *Driver*[3] § 124); die Rabbinen fanden darin die An-

deutung, dass כֵּן תַּעֲשׂוּ eine Weisung sei לְרוֹתֶךָ. — Damit dass Mose von allen den zu verfertigenden Dingen ein Musterbild (Modell) zu sehen bekommt, wird nicht bloss die hohe Heiligkeit und Bedeutsamkeit aller dieser Dinge bis auf das Einzelne ihrer Form und Art hinaus ausgedrückt, sondern wohl auch zugleich eingeräumt, dass die folgende ausführliche Beschreibung doch in vielen Punkten noch durch die lebendige Anschauung ergänzt werden musste, um zu genügen. Die Verweisung auf dieses Musterbild kehrt wieder V. 40. 26, 30. 27, 8 (Nu 8, 4). In diesen 3 Stellen steht בָּהָר dabei, und *Sam.* LXX haben das auch hier nach מַרְאֶה; es muss den Sinn haben: (hier) *auf dem Berge*, nicht etwa erst später beim wirklichen Anfertigen. In 26, 30 (persönliches Passiv, s. *Ges.* § 121c) u. 27, 8 (aktiv, in der 3. sing., s. *Ges.* § 144d) ist zugleich das Perf. statt des Part. gebraucht, des Sinns: du sollst es (später, unten) herstellen, wie es dir (vorher, hier) auf dem Berge gezeigt ist bezw. werden wird (wenn nämlich diese Perfecta in 26, 30. 27, 8 mit *Kuen.* ThT. XV. 170 als Futura exacta zu verstehen sind). Ueber die Folgerung *Knobel's* aus diesen Ausdrücken s. o. S. 293. Die Meinung des Verf. wird sein, dass die Zeigung und Anschauung der תַּבְנִית gleichzeitig mit der Ansprache V. 9 vor sich ging. Auf keinen Fall ist es erlaubt, das Part. מֻרְאָה als Part. der Vergangenheit (*Kn.*): *was ich dich habe sehen lassen* zu nehmen (möglich wäre das nur beim Part. Pass. V. 40), um so weniger, als auch הָעֵדֻת אֲשֶׁר אֶתֵּן אֵלֶיךָ V. 16, 21 (nach 31, 18) den Aufenthalt auf dem Berg voraussetzt und selbst הָרְאֵה V. 40 auf ein gleichzeitiges Zeigen hinweist (anders רְאֵה 31, 2).

Cap. 25, 10—27, 21. Vorschriften über *den Bau des Heiligthums und seiner Geräthe.* Cap. 25, 10—22 (37, 1—9): begonnen wird mit dem heiligsten und wichtigsten derselben, dem Kern des ganzen Heiligthums, der *Zeugnisslade.* Sie wird gemacht um der עֵדֻת willen, die darin niedergelegt wurde V. 16—21 (vgl. Dt 10, 1—5). Durch diesen ihren Inhalt und ihren damit zusammenhängenden Zweck, Ort der Offenbarung zu sein, ist sie wohl unterschieden von den ihr an sich entsprechenden Laden und Kisten heidnischer Völker, z. B. der Aegypter, Etrusker, Trojaner, Griechen u. a., worin sie theils Götterbilder, theils andere hl. Sachen aufbewahrten und zum Theil in Processionen herumtrugen (s. *Bähr*[2] I. 482ff). Im Gegensatz hierzu nehmen viele Neuere (*Stade* Gesch. I. 448. 457; *EMeyer* Gesch. des Altert. I. 358; *Wl.* Skizzen I. 11, Proll.[4] 401 u. Isr. Gesch.[2] 32; *Smend* AtRG. 42; *Kay.-Marti* 64f; *Couard* ZAW. XII. 75f, u. a., nach dem Vorgange von *Vatke* Rel. des A. T. 1835, S. 315, *Seinecke* Gesch. Isr. I, 1876, S. 165f u. *Docy*) an, dass die heilige Lade der Israeliten nicht die zwei Gesetzestafeln, sondern entweder einige Steine, etwa Meteorsteine (*Stade*) oder Schleudersteine (*Couard*), bezw. einen einzigen Stein, die bezw. den man nach Art des Fetischismus als Wohnstätte des Gottes angesehen habe, oder auch gar nichts enthalten habe, indem die Lade selbst ursprünglich ein Idol, eine sinnenfällige Repräsentation Jahves gewesen sei (*Vatke*; auch *Wl.* und *Smend*, die es jedoch für möglich halten, dass sie wirklich heilige Steine enthielt). Obwohl nun eine derartige Umbildung niedrigerer religiöser Vorstellungen in höhere durchaus nicht ohne Ana-

logie sein würde, so hat sich doch hiervon, dass die Lade einen heiligen Stein bezw. ein Jahvebild enthalten habe, keinerlei Spur erhalten, *Kittel* Gesch. I. 216; vgl. ATh. 112.] — V. 10f. ויעשו] noch in Fortsetzung von V. 8; im Folgenden herrscht durchaus die 2. p. Sing., weshalb *Sam.* u. LXX auch hier ועשית geben. Man soll eine Lade von Akazienholz (V. 5) machen; sie soll $2\frac{1}{2}$ Ellen lang, $1\frac{1}{2}$ breit und $1\frac{1}{2}$ hoch (vgl. *Flesch* S. 24f), und inwendig und auswendig mit reinem Golde (V. 3) überzogen sein. מבית ומחוץ] Gen 6, 14, vgl. מִבַּיִת 26, 33. Le 16, 2. 12. Nu 18, 7 u. מִחוּץ Ex 26, 35. 27, 21. 40, 22. זר] eig. *Einschnürung* (זָנַר *pressen, ausringen,* jüd.-aram. זַנְרָא *Presse*; זר *zusammenschnüren, zuknöpfen*; זֵר Halskette, vgl. *Fränkel* die aram. Fremdwörter im Ar. 266), LXX theils *κυμάτιον στρεπτόν*, theils *στεφάνη*, *Peš. Vulg.* ܟܠܝܠܐ *corona*, ein (schnurartig gedrehter) *Kranz* (kranzartige Verzierung): „einen solchen זר hatten ausser der Bundeslade (37, 2) auch der Schaubrodtisch (V. 24f. 37, 11f) und der Räucheraltar (30, 3f. 37, 26f). Sonst kommt das Wort nicht vor. Ob damit ein oben herumgehender Rand (vgl. *Flesch* S. 66) oder ein die Bundeslade in der Mitte umschliessender Kranz gemeint sei, ist streitig. *Bähr*^{2} I. 448 entscheidet sich für das letztere, wohl mit Recht, da beim Brandopferaltar der Karkob in der Mitte um den Altar lief (27, 5)". Demnach עָלָיו (vgl. לוֹ 37, 2) nicht *oben umher* (*Vulg. Luth. Ros.* a.), sondern *daran*. — V. 12. „Für die Bundeslade soll Mose 4 goldene Ringe giessen und sie über den 4 פַּעֲמֹת *Füssen* (37, 3) anbringen und zwar (*Ges.* § 154a: A. 1, b) je zwei an jeder Längenseite (nicht an den Breitseiten, vgl. *Flesch* S. 27 u. 66). Sie sollen also ziemlich weit unten und an den Enden der Seiten sein. Das will die Angabe von den Füssen sagen. Die Füsse werden bloss erwähnt, nicht besonders befohlen, weil es wohl gewöhnlich war, einen solchen אָרוֹן mit (wohl nur kurzen) Füssen zu versehen". Die Bedeutung *Ecken κλίτη* für פעמות (LXX *Peš. Onk. Vulg., Bähr*^{2} I. 448f) lässt sich sprachlich nicht vertheidigen und ist wohl nur nach פְּאוֹת V. 26 oder nach פעמות 1 Kg. 7, 30 (wofür aber פְּנוֹת zu lesen ist) errathen. Im Phönikischen war פַּעַם gewöhnliches Wort für hbr. רֶגֶל. „Als Metallgiesser-Arbeit nennt der Verf. die goldenen Ringe an Bundeslade, Tisch und Räucheraltar (37, 3. 13. 38, 5), die silbernen Untersätze der Bretter und Säulen (36, 36. 38, 27) und die kupfernen Untersätze der Säulen im Eingange (26, 37). Schmelzwerke gab es schon in ältester Zeit auf der Sinaihalbinsel (s. zu 32, 4)." — V. 13f. „Mose soll weiter Stangen von Akazienholz machen, sie mit Gold überziehen und sie in die Ringe stecken, um daran die Kiste zu tragen auf dem Zuge. Die Träger sollen das h. Geräthe nicht berühren, sondern von ihm entfernt gehalten werden (Nu 4, 15). Solche Stangen auch beim Tische, Brandopferaltar und Räucheraltar (V. 28. 27, 6. 30, 5). — V. 15. Damit alle Berührung vermieden werde, sollen bei der Bundeslade die Stangen *in den Ringen sein* d. i. bleiben (24, 12), stecken gelassen werden und nicht von da weichen (d. i. entfernt werden). Bei den andern nicht so heiligen Geräthen war dies nicht nöthig." Anders Nu 4, 6, s. d. — V. 16. In die

Kiste soll Mose die עֵדֻת thun, welche Jahve ihm geben werde. הָעֵדֻת] im Pent. (bei P, nie im Dt.) immer nur mit dem Artikel, als Bezeichnung dessen, was in die Lade gethan wird (V. 16. 21. 40, 20, vgl. 31, 7), nämlich in der Form von לֻחֹת הָעֵדֻת (31, 18. 32, 15. 34, 29), weshalb die Lade selbst אֲרוֹן הָעֵדֻת heisst (V. 22. 26, 33f. 30, 6. 26. 39, 35. 40, 3. 5. 21. Nu 4, 5. 7, 89; auch Jos 4, 16; vgl. NDJ. 456) und von der Kapporeth über der עֵדֻת (Le 16, 13) oder der פָּרֹכֶת הָעֵדֻת (Le 24, 3 vgl. Ex 27, 21) die Rede ist, oder im Sinne einer Ortsbestimmung לִפְנֵי הָעֵדֻת (30, 36. Nu 17, 19. 25; betr. Ex 16, 34 s. d.) gesagt wird, auch die Wohnung Gottes מִשְׁכַּן הָעֵדֻת (38, 21. Nu 1, 50. 53. 10, 11) und das Zelt אֹהֶל הָעֵדֻת (Nu 9, 15. 17, 22f. 18, 2; vgl. 2 Chr 24, 6) genannt wird. Diese עֵדֻת ist nicht etwa die Gesammtheit der bei P von Gott gegebenen oder vielmehr zu gebenden Gesetze (*Kn.*), wogegen schon 40, 20 (was nicht proleptisch ist) spricht, sondern (nach 31, 18. 34, 29, wogegen 2 Kg 11, 12 dafür הצעדות zu lesen ist) das Zweitafelgesetz (zur Sache s. o. S. 310). Das Wort selbst, von עוּד, הֵעִיד abgeleitet, bedeutet *Bezeugung*, vor Zeugen, also feierlich und förmlich gegebene Willenserklärung oder Verordnung (*testamentum*), speciell die bei der Uebereinkunft Gottes mit Israel festgesetzten Bestimmungen (vgl. die mit עוד verwandten عَهِدَ, عَهْدٌ und ኪዳን:, *Ew.* Alt. 168), also etwa *Stiftungsgesetz*, so dass sich leicht versteht, wie andere Schriftsteller in nicht viel verschiedenem Sinn von den לוּחֹת הַבְּרִית (Dt 9, 9. 11. 15) und dem אֲרוֹן בְּרִית יְהוָה (Nu 10, 33. 14, 44. Dt 10, 8. 31, 9. 25f. Jos 3, 3. 17. 4, 7. 18. 6, 8. 8, 33) oder אֲרוֹן הַבְּרִית (Jos 3, 6. 8. 11. 14. 4, 9. 6, 6 reden [wobei in ארון הברית das הברית von R^{d} für יהוה (אלהים) bei E eingesetzt ist, s. NDJ. 452. 455; der Ausdruck ארון ברית יהוה stammt nach NDJ. 53. 80. 450 aus J und D, ebenso wie ארון יהוה Jos 3, 13 vgl. 11—14. 4, 5. 11. 6, 6f. 11f. 13. 7, 6, das sonst besonders häufig in den Samuelisbüchern vorkommt, aus E (א׳ אלהים) stammt resp. von R^{d} dem E entnommen ist, während nach *Smend* AtRG. S. 42A. das ברית an Stellen wie Nu 10, 33. 14, 44 spätere Korrektur wäre, vgl. auch *Stade* Gesch. I. 457 A. 2 u. *Wl.* Proll.^{4} 400, sowie *FSeyring* der alttest. Sprachgebrauch inbetreff des Namens der sog. Bundeslade ZAW. XI. 114—125 u. *LCouard* die religiös-nationale Bedeutung der Lade Jahves ZAW. XII. 53—90, insbes. I. Die kritische Analyse S. 54—70, deren Resultate S. 69f zusammengestellt sind]. Ebenso wird auch הקים עדות wie sonst הקים ברית verwendet. In jüngerer Sprache wird dann (weniger עֵדוּת Ps 119, 88, als der Plur.) עֵדְוֹת (mit suff. auch עֵדוֹת) für die Verordnungen Gottes überhaupt gebraucht. — V. 17. Zur Bundeslade soll kommen eine Decke oder Deckplatte von reinem Golde (V. 3), $2\frac{1}{2}$ Ellen lang und $1\frac{1}{2}$ breit, also genau so gross als die Lade selbst. כַּפֹּרֶת] bei den LXX (ausser 1 Chr 28, 11 ἐξιλασμός u. Ex 26, 34. 30, 6 καταπέτασμα, wo also פרכת statt כ׳ gelesen ist) immer ἱλαστήριον, 25, 17 mit dem Zusatz ἐπίθεμα (das ursprünglich als Uebersetzung von כֹּתֶרֶת [dem es 1 Kg 7, 16—20 entspricht], einer falschen Variante für כפרת, beigeschrieben gewesen sein könnte, wahrscheinlich aber eine zweite Uebersetzung von כפרת ist, eben-

so wie in cod. VII dafür σκέπασμα am Rande bei ἱλαστήριον dabeisteht, s. Field z. St.), ebenso *Philo* vit. Mos. III p. 150 M., *propitiatorium* in *Peš.* und *Vulg.*, *Gnadenstuhl*, *Sühngeräth*, *Sühndeckel* nach *Luth. Münst. Baumg. Winer Bähr Ke. Riehm* und *Lag.* (Nom. 236 f), der das formell genau entsprechende كَفَّارٌ (d. i. das, wodurch man die absichtliche Nichterfüllung von Versprechen oder ähnliche Rechtswidrigkeiten gut macht, also *Ersatz*, *Sühnleistung*) vergleicht und כַּפֹּרֶת als eine Abkürzung wie אֲפֹד (eig. Nahung zu Gott) fasst, indem es die Gesetzeslade bezeichnet, sofern an sie die Versöhnung geknüpft war. Es ist dies zwar der im A.T. gewöhnlichen Bedeutung von כִּפֶּר gut entsprechend, aber dennoch nicht wohl annehmbar, weil von einem Sühnezweck dieses Geräthes nachgehends, nam. V. 21 f, nichts angedeutet, vielmehr eine andere Bestimmung desselben angegeben ist, überhaupt für gewöhnlich gar nicht an ihm, sondern an dem Altare und dessen Hörnern, und nur einmal im Jahr (Le 16, 2. 13 ff) an ihm die Sühne vollbracht wurde. Andere fassen es darum als *Deckel* (*Saad. Abulw. Raš. Kimch. Pisc. Cler. JDMich. Ros. deWe. Vat. Ges. Kn. Hitz. Buns. Hofm. Neum. Fürst* a.): aber einen Deckel hatte die Lade als Lade, und die כ׳ wird überall als etwas von der Lade Trennbares und Besonderes (z. B. 26, 34. 30, 6. 31, 7. 35, 12. 39, 35. 40, 20), als ein höchst wichtiges, an Wichtigkeit die Lade fast noch überragendes Stück (*Ew. Bähr*) geschildert (vgl. V. 22. 30, 6. Nu 7, 89, auch 1 Chr 28, 11, wo das Allerheiligste sogar בֵּית הַכַּפֹּרֶת heisst); auch wird V. 21 u. 40, 20 ausdrücklich gesagt, man soll die כ׳ auf die Lade מִלְמַעְלָה thun, was von einem blossen Deckel selbstverständlich war. Darum scheint כ׳, obwohl gleicher Maasse wie die Lade, doch als ein vom Deckel verschiedener Aufsatz (ἐπίθεμα, s. o.), als eine Art *Schutzdach* (σκέπη *Gr. Ven.*, vgl. o. σκέπασμα; *KS.* Deckplatte), gefasst werden zu müssen, welches seine selbständige Bedeutung darin hat, dass über ihm Gott sich einstellte, um von da aus sich zu offenbaren (V. 22. Nu. 7, 89), zugleich aber auch die Lade mit ihrem Inhalt zu schützen. Auch etymologisch rechtfertigt sich diese Bedeutung, da כפר besonders vom schützenden Decken gebraucht wurde (vgl. *Wl.* Comp.[2] 335 f), s. weiter zu Le 4, 20. Seiner höchst seltenen Bildung nach (*Ew.* § 166, a) scheint כַּפֹּרֶת ein sehr altes Wort zu sein. Die Bedeutung *Schemel* (*Ew.* Alt. 165 f; vgl. Ez 43, 7. Klag 2, 1. Jes 60, 13. Ps 99, 5. 132, 7, u. vgl. den Fussboden Gottes in Ex 24, 10) würde passen, wenn sie zu erweisen wäre. „Uebrigens findet sich das Wort nur in der Priesterschrift Cap. 25—40. Le 16, 2. 13—15. Nu 7, 89 und darnach 1 Chr 28, 11." — V. 18 f. „Machen soll man ferner *zwei Kerube* (Gen 3, 24) *Gold* d. i. als Gold, von Gold sie verfertigen (V. 29. 39. 36, 14. 37, 24. 38, 3. *Ges.* § 117 ii. *Ew.* § 284 a) und zwar *von den beiden Enden der Deckplatte her*, d. h. auf ihren beiden Enden (26, 4. 36, 11. 37, 8). *von der Deckplatte sollt ihr machen die Kerube*] d. h. sie so machen, dass sie von dieser sind, sie so anarbeiten, dass sie mit ihr ein Ganzes bilden. Die Kerube sollen vom Deckel nicht trennbar sein. Sonst מִקְשָׁה mit מִן *sein von etwas*, d. i. ein Theil desselben sein, ein Ganzes mit

ihm ausmachen (V. 31. 35. 27, 2. 28, 8. 30, 2). מִקְשָׁה] kommt nur vor von den Keruben (37, 7), vom Leuchter und seinen Knäufen und Röhren (V. 31. 36. 37, 17. 22. Nu 8, 4), von den Trompeten (Nu 10, 2) und vom Götzenbilde (Jer 10, 5), ausserdem מִקְשָׁה vom Lockenwerke (Jes 3, 24). Es erklärt sich nach قشا *schälen, abreiben, schaben,* auch *drehen, drechseln* und muss bei metallenen Geräthen die Arbeit bezeichnen, welche der Künstler mit Schneide, Meissel, Dreheisen, Hammer, Feile, Grabstichel schafft, also getriebene Arbeit. Richtig LXX τορευτός (u. *Symm.* zu V. 31, sonst ἐκτετορνευμένος) u. ἐλατός (u. Aqu. zu 37, 17), *Vulg.* ductilis, productilis, *Targ.* גְּזִיר gedrechselt (*Sam.* מגר wahrsch. dasselbe; *Abus.* ضَرْب). Die Kerube der Stiftshütte waren hohl, die des Tempels dagegen von Oelbaumholz und mit Gold überzogen (1 Kg 6, 23. 28)". תֵּעָשׂוּ] *Sam.* LXX *Peš.* richtiger תעשה (ebenso lesen *KS.*). קצותיו] masc. ungenau, weil auf כנפים bezüglich, s. 11, 6. — V. 20. „Die Kerube sollen die Flügel ausbreiten nach oben hin, d. h. sie nicht anliegend, sondern erhoben und sich ausbreitend haben, wie der Vogel, wenn er sich zum Fluge erhebt, so, dass sie mit ihnen die Kapporeth überdecken; ihre Gesichter sollen sie zu einander kehren und zur Kapporeth hin richten" (also nicht אֶל aus עַל verschrieben, wie *Siegfr.-Stade* 39 meinen). Ueber Grösse, Gestalt und Stellung der Kerube deutet der Text gar nichts an, ausser dass jeder nur *ein* Gesicht hatte. Sonst s. BL. I. 511f; *Bähr*[2] I. 451ff; *Ri.* HWB.[2] 247. 267ff. „Kerubim kommen bei der Stiftshütte ausserdem nur noch als eingewebte Gebilde in der innersten Decke und in dem inneren Vorhange vor (26, 1. 31), beim Tempel an den inneren Wänden, den Thüren und den Gestellen der Becken (1 Kg 6, 27. 32. 35. 7, 29. 36), bei Ez. (41, 18. 20. 25) an den Wänden und Thüren des Tempels, gehören also zur näheren Umgebung Gottes". Sie sind Sinnbilder der Herabkunft und Gegenwart Gottes an diesem Ort über der Kapporeth und damit zugleich über dem in der Zeugnisslade enthaltenen Stiftungsgesetz. Aber „Thron" Gottes ist darum die Kapporeth nicht, sondern höchstens „seiner Füsse Schemel". — V. 22. „*Und ich gestelle mich dir daselbst*] d. h. ich finde mich dort bei dir ein, werde dir dort gegenwärtig und wahrnehmbar, indem ich von der Kapporeth aus, von zwischen den Keruben her alles das zu dir rede, was ich den Kindern Israel gebieten werde. Gott befindet sich immer überall, aber er ist nicht immer und überall wahrnehmbar; er will dies jedoch von der Kapporeth her dem Mose werden, indem er sich gegen diesen vernehmen lässt und ihm Eröffnungen macht (30, 6. 36. Nu 7, 89). Diese gelten natürlich dem Volke. Die Stätte wird daher auch als die Stätte bezeichnet, wo sich Jahve den Kindern Israel gestellt (29, 42f. Nu 17, 19). Darnach erklärt sich der Name אֹהֶל מוֹעֵד d. i. Zelt, wo Jahve sich bei Mose und Israel einstellt, ihnen gegenwärtig wird und sich offenbart. Er herrscht bei weitem vor z. B. bei P (27, 21. 28, 43. 29, 4. 10f. 30. 32. 42. 44. 30, 16. 18. 20. 26. 36. 31, 7 u. s. f.), aber auch bei den andern Erzählern (33, 7. Nu 11, 16. 12, 4. Dt 31, 14 u. a.). Daneben braucht P indess auch מִשְׁכַּן הָעֵדוּת und אֹהֶל הָעֵדוּת, worüber zu V. 16. Ein weiterer Name ist schon zu V. 8 angeführt. Die

LXX geben אֹהֶל מוֹעֵד durch *σκηνὴ τοῦ μαρτυρίου*, darnach die Vulg. meist *tabernaculum testimonii*, aber auch *tabernaculum foederis*, woran sich Luthers *Stiftshütte* anschliesst". Gegen die Deutung des אהל מועד als *Versammlungszelt*, wo die Gemeinde zusammenkommt, s. *Bähr*[2] I. 136f. *Ew.* Alt. 168.

V. 23—30 (vgl. 37, 10—16). „*Der Tisch für die Schaubrode*, die unter den Opfergaben das tägliche Brod darstellen, welches in jedes Haus gehört und in Jahve's Wohnung nicht fehlen darf. Bei der Wichtigkeit dieser Gabe nimmt das Geräth dafür eine hohe Stelle ein und reiht sich gleich an die Bundeslade an. Es stand im Heiligen auf der Nordseite (26, 35), da der Leuchter auf die Südseite (ib.) und der Räucheraltar in die Mitte gehörte (30, 6)". Tische, zumal zu Lectisternien (Jes 65, 11), kamen auch in den heidnischen Culten und Tempeln vor. „Im Belustempel zu Babylon befand sich neben dem Gottesbilde ein grosser goldener Tisch (Herod. 1, 181. 183), worauf Becher, Rauchfässer und andre Gefässe standen (Diod. 2, 9 vgl. vom „Bel zu Babel" im griech. Dan. [c. 14] V. 1—22), ebenso vor dem Aesculap in Syrakus (Athen. 15, 48 p. 693); ihn liess Dionys fortbringen, welcher überhaupt die mensas argenteas de omnibus delubris auferri iussit (Cic. nat. deor. 3, 34). Nach Macrob. Sat. 3, 11 gab es in allen Tempeln Geräthe zur Vollziehung der Opfer, unter ihnen auch eine mensa, in qua epulae libationesque et stipes reponuntur. Auch Backwerk auf ihnen wird erwähnt Aristoph. Plut. 678. Die Schaubrode indess sind der Jahveverehrung eigenthümlich", s. zu Le 24, 9. — V. 23f. Der Schaubrodtisch soll sein von Akazienholz (V. 5), 2 Ellen lang, 1 breit und $1\frac{1}{2}$ hoch, mit reinem Golde (V. 3) überzogen und eine goldene kranzartige Verzierung ringsum haben. זֵר] s. V. 11. Die LXX machen durch Correctur den Tisch zu einem ganz goldenen, vgl. *Jos.* b. J. 7, 5, 5. — V. 25. „Dem Tische soll man machen *eine Schliessung einer Handbreite ringsum*, d. h. eine alle 4 Seiten umfassende und die 4 Füsse verbindende Leiste von der Höhe einer Handbreite, auf welche das Tischblatt zu liegen kommt. Sie soll einen goldenen זֵר erhalten". Nach dem Text זר זהב (nicht זר הזהב) ist das nicht der V. 24 genannte זר (*Raš. IEs. Bähr. Kn.*), sondern ein anderer (*Win. Baumg. Ew. Ke. Rigg. Str.*). Der זר in V. 24 lief demnach um das (wohl ziemlich dicke) Tischblatt, der in V. 25 um die, wahrscheinlich unter dem Tischblatt (schwerlich in halber Höhe der Füsse, *Neum.*) angebrachte, Leiste. — V. 26—28. „Ringe und Tragstangen wie bei der Bundeslade V. 12 f. Die Ringe sollen angebracht werden bei der Leiste an den 4 Ecken der 4 Füsse d. i. an den beiden Längenseiten da, wo die Füsse mit der Umschliessungsleiste zusammentreffen und Winkel bilden. Dies waren die schicklichsten Orte; weder an das Tischblatt noch unten an die Füsse gehörten sie. Die Füsse werden wie V. 12 bloss genannt, nicht beschrieben. לְעֻמַּת] eig. *zur Verbindung* (vgl. *Ges.-Buhl* z. W.) d. i. *bei, an* wie 28, 27. Le 3, 9 bei P (nicht notwendig ein spätes Wort, s. *Driver* JPh. XI. 218). בָּתִּים] eig. *Häuser*, dann Behältnisse wie 26, 29. 30, 4. 36, 34. 37, 14. 27. 38, 5 vgl. Jes 3, 20. Der Accus. beim Pass. נָשָׂא wie 10, 8. 21, 28". — V. 29. „Die zum Tische gehörenden Gefässe von

reinem Golde. Der Accus. זָהָב wie V. 18. מְקָעָרֹת] nach Nu 7, 13 ff 130 Sekel schwer, muss (wie ar. qa'r, qa'rân von qa'ura *tief sein*) eine tiefe und weite Schüssel (LXX: *τρυβλίον*) sein, in der man vielleicht die Schaubrode zum Tische brachte" oder auch aufstellte. כַּף] „sonst *hohle Hand*, hier *Schale*, die (nach Nu 7, 14. 86 nur 10 Sekel schwer) zum Herbeibringen" und Aufstellen „von Räucherwerk diente; zu den Schaubroden gehörte Weihrauch (Le 24, 7); LXX: *θυίσκη* d. i. *σκάφη ἡ τὰ θύματα δεχομένη* (Etym. magn.). Die beiden andern Gefässe dienten zum Trankopfer (Nu 4, 7). קְשׂוֹת] verw. mit קֶסֶת *Tintenfass*, im Arab., Aethiop., jüd. u. christl. Aram. u. Phöniz. vom *Kruge* (M. Sanhedrin 9, 6 sing. קַסְתָּה; s. *Ges.* th. 1240 u. *Ges.-Buhl*; vgl. *Levy* NhWB. IV. 345 u. *Fränkel* die aram. Fremdwörter im Arab. 63 u. 205), scheint ein krugartiges Gefäss oder eine Kanne zu sein, worin man den Wein hatte, die מְנַקִּיֹת aber von נָקָה *ausleeren*, *ausgiessen* die Opferschale, womit man ihn am Altar ausgoss, spendete". In 37, 16. Nu 4, 7 sind beide Wörter umgestellt (wie im *Sam.* schon hier), was auf eine abweichende Auslegung derselben schliessen lässt. Die LXX geben an allen 3 Stellen קשׂ mit *σπονδεῖον*, כּנ mit *κύαθος*. Ueber die sonderbare Deutung der Rabbinen s. *Lund* und *Bähr*[2] I. 491f, auch *Popper* S. 87. Vgl. *Flesch* S. 66f u. die Figuren Nr. 7 u. 8. אֲשֶׁר יֻסַּךְ] geht auf die beiden letzten Gefässe; zum Impf. vgl. *Ges.* § 107g. — V. 30. „Ueber die Schaubrode s. Le 24, 5ff und zu נָתַן mit לִפְנֵי vom Vorsetzen vgl. Gen 18, 8. Man kann jedoch לִפְנֵי auch nach 27, 21. 40, 23. 25 erklären".

V. 31—40 (37, 17—24) *der goldene Leuchter*. „Er erhielt seinen Platz auf der Südseite im Heiligen der Stiftshütte (26, 35). Denn der Süden ist die Himmelsgegend des Lichts (in der späteren Sprache דָּרוֹם genannt). Die sieben Lampen des Leuchters wurden jeden Abend beim abendlichen Rauchopfer aufgesetzt und bis zum Morgen brennend erhalten (27, 21. 30, 8. Le 24, 3), am Morgen aber zur Zeit des Rauchopfers gesäubert und wieder eingerichtet (30, 7)". (Uebrigens behauptet *Jos.* ant. 3, 8, 3, dass auch den Tag über 3 der 7 Lampen brennend erhalten wurden.) „Licht gehörte in die Wohnung Jahve's, der ein Gott des Lichtes ist (Jes 10, 17. Ps 104, 2) und nimmer schläft (Ps 121, 4). Leuchter finden sich auch in den heidnischen Tempeln; placuere et lychnuchi pensiles in delubris, aut arborum modo mala ferentium lucentes (Plin. 34, 8). — V. 31. Der Leuchter soll von reinem Golde (V. 3) sein und heisst deshalb 31, 8. 39, 37. Le 24, 4 kurzweg der reine Leuchter. Er soll ferner als מִקְשָׁה d. i. getriebene Arbeit (V. 18) gemacht werden, *seine Hüfte und seine Röhre* d. h. sowohl der untere Theil" (von wo beim menschlichen Körper die Schenkel und Füsse ausgehen, *Bähr*), sein *Gestell* oder *Fuss*, „als auch die Röhre selbst, die mittlere Hauptröhre, von welcher die andern Röhren ausgehen. Der Aufsatz, auf welchem der Leuchter stand, kann wohl als Fuss gedacht sein. Man s. die Abbildung eines Leuchters des nachexilischen Tempels, wie sie auf dem Triumphbogen des Titus in Rom erhalten ist, bei *Reland* de spoliis templi Hierosol. p. 54" u. *Ri.* HWB.[2] 917f. תֵּיעָשֶׂה] für תֵּעָשֶׂה, völlig anomal, und erst zur Abwehr der activen Aussprache תַּעֲשֶׂה (welche *Sam.* LXX haben) aufgebracht; das י (das von Rabb. aut

die zehn Leuchter des salomonischen Tempels gedeutet wurde, aber viell. schon in dieser Absicht in den Text gesetzt worden ist, *Kön.* Einl. 85) fehlt in einer Menge Handschriften und Ausgaben (s. *Norzi* u. *de Rossi*; *Ew.* § 15, b A. 2, vgl. *Kön.* I. 552f u. II. 594 A. 4). „*seine Kelche, seine Knäufe und seine Blüthen, sollen von ihm sein*] d. h. seine Blumenkelche, welche in Knöpfen und aus diesen hervorgebrochenen Blüthen bestehen, sollen Theile von ihm und ein Ganzes mit ihm sein (s. V. 19). גְּבִיעָיו] sonst *Becher, Kelch* (Gen 44, 2ff. Jer 35, 5) verw. mit גִּבְעֹל *Knospe* 9, 31 steht hier deutlich vom Blumenkelche und פִּקְעֹתָיו וּפְרָחָיו sind dazu erklärende Apposition wie aus V. 33f zu ersehen. So richtig (nach *JDMich.*) bereits *Thenius* zu 1 Kg 7, 49" (ebenso *Bähr*[2] I. 496, *Ew. Rigg.*; *Keil's* Widerspruch ist ohne Belang). „Dass diese Blumenkelche ebenfalls getriebene Arbeit sein sollen, lehren V. 36. Nu 8, 4. In der letzteren Stelle werden die neben dem יָרֵךְ genannten aus Blumenkelchen bestehenden Röhren als פֶּרַח *Gespross* des Leuchters (wofür Sam. LXX u. Trg. jer. I den Plural פִּרְחִים haben) zusammengefasst". — V. 32. „Sechs Röhren sollen ausgehen von seinen Seiten, von jeder der beiden Seiten drei. Sie bogen seitwärts über einander von der Hauptröhre ab und stiegen dann neben einander in die Höhe. Mit der Hauptröhre waren es sieben. Ueber diese Zahl s. zu Le 4, 6. — V. 33. Immer je drei Blumenkelche sollen in der Röhre sein d. h. jede der 6 Röhren soll aus 3 Blumenkelchen, und zwar Knöpfen und Blüthen, bestehen. Die Wiederholung drückt *jeder, je* aus wie 26, 3. 19. 21. 25. 28, 34. Nu 7, 11. 17, 21; *Ew.* § 313 a" u. *Ges.* § 123d. מְשֻׁקָּדִים] *ἐκτετυπωμέναι καρυΐσκους* LXX, *ἐξημυγδαλισμένοι Aq. Theod., ἐντετορνευμένοι ἀμύγδαλα Symm., mandelförmig* (*GrVen., Saad. Kimch.* u. die meisten), wobei natürlich nicht die Blumenkrone, sondern der die Blume umgebende Kelch der Mandelblüthe verglichen wird; an die Mandelfrucht ist nicht zu denken, mit ihr könnten die Blätter der Kelche nur in Beziehung auf die Art ihrer Rundung verglichen sein. *Aufgeweckt* d. i. *aufgebrochen, erschlossen* (*Preiswerk* Morgenland 1839 S. 366ff, *Then.* zu 1 Kg 7, 49; *Kn. Buns. Ri.*) ist ganz abzuweisen, weil es keine schlafenden Kelche, sondern nur schlafende Augen (Knospen) gibt, der Kelch vielmehr an sich aufgeschlossen ist. *Targg.* u. *Peš.* verallgemeinern; *Böttcher's* (n. Aehrenl. S. 34f) *ruheloser* d. i. *Tummelbecher, Kugelbecher* ist nicht einmal als Witz zulässig. — V. 34. Der Leuchter aber d. i. die Hauptröhre soll vier solche mandelähnliche aus Knöpfen und Blumen bestehende Kelche haben, also einen mehr als die 6 Nebenröhren der Arme. — V. 35. „Dreimal soll von ihm ein Knopf unter den zwei Röhren sein d. h. dreimal soll die Hauptröhre einen ihr angehörenden (מִן s. V. 19) Knopf haben und zwar immer unterhalb von zwei Nebenröhren. Die 3 Paare der 6 Arme sollen von der Hauptröhre ausgehen und zwar immer von der Stelle, wo in den Kelchen der Hauptröhre Knopf und Blüthe zusammenhängen, also das unterste Paar oberhalb des ersten (untersten) Knopfes der Hauptröhre, das mittlere oberhalb des zweiten und das oberste oberhalb des dritten. Der vierte (oberste) Kelch der Hauptröhre, ja schon die Blüthe des dritten steht oberhalb des Ausgangspunktes der beiden obersten Arme.

Die Abbildung bei *Thenius*[1] zu Kgg. Taf. 3 Fig. 11 entspricht dieser Beschreibung"' Vgl. die Figuren Nr. 9 (der Leuchter nach der Gemara) und Nr. 10 (nach der Barajtha) bei *Flesch*, zu S. 32ff u. 68f. — V. 36. Die Knöpfe und Röhren der 6 Nebenarme, aus welchen diese bestehen, sollen von ihm sein d. h. untrennbare Theile des Leuchters sein und mit ihm ein Ganzes bilden (s. V. 19), so dass der ganze Leuchter *éine getriebene Arbeit* (V. 18) d. i. ein einiges Werk solcher Arbeit ist. Die קָנוֹת hier u. 37, 22 für identisch mit den פְּרָחִים zu nehmen (*Kn.*; vgl. *Str.* ק kurz für: Kn. u. Blüthen) ist kein Grund und kein Recht. *reines Gold*] s. V. 3. — V. 37. „Die sieben *Lampen* d. i. Behältnisse des Dochts und Oels soll man *hinaufthun* d. h. sie auf die 7 Röhren aufsetzen. Sie kamen bei jeder Röhre auf den obersten Blumenkelch zu sitzen und wurden nicht angearbeitet, da sie wegen der Säuberung jeden Morgen abgenommen werden mussten, um frisch eingerichtet am Abend wieder aufgesetzt zu werden (30, 7f. 27, 21). Sie heissen daher נֵרֹת הַמַּעֲרָכָה *Lampen der Aufsetzung* 39, 37" (bez. die *der Reihe nach aufgestellt* werden, *Ges.-Buhl*). Vgl. *Flesch* S. 38 u. Note II S. 69f. והאיר וגו'] eig. *und leuchten soll sie auf die gegenüberliegende Seite seines Antlitzes* d. h. jede Lampe soll ihr Licht werfen nach der Gegend vor dem Leuchter hin. „Auch Nu 2, 8f ist von einer Vorderseite des Leuchters die Rede. Gemeint ist damit die Nordseite, da der Leuchter im Heiligthume auf der Südseite stand und die Südwand der Stiftshütte zur Hinterwand hatte (vgl. *Flesch* S. 70). Die Lampen hatten vermuthlich Schnäuzchen, aus welchen der Docht hervorkam und brannte; man setzte sie so auf, dass die Schnäuzchen nach Norden gerichtet waren. עֵבֶר] vgl. 32, 15". והעלה] *Sam.* u. LXX והעלית, auf Mose bezogen. Im mass. Text wird nicht das erstmalige, sondern das tägliche Aufsetzen der Lampen gemeint, was Sache des Priesters war (Nu 8, 2f). והאיר] *Sam.* u. LXX richtiger והאירו (Nu 8, 2); ebenso *KS.* — V. 38. „Reines Gold sollen auch sein seine מַלְקָחַיִם *Zangen* (Jes 6, 6) d. i. Lichtscheeren, Lampenputzen (Nu 4, 9. 1 Kg 7, 49). Ihre Zahl wird nicht angegeben. Dass es nicht bloss eine war, darf man bei solchem Armleuchter vermuthen. מַחְתָּה] kommt sonst vor von kupfernen Geräthen beim Brandopferaltare (27, 3. Nu 17, 3f) und als Geräth, worauf man Feuerkohlen that, um zu räuchern (Le 10, 1. 16, 12. Nu 16, 6f u. 17f). Man hat also an Pfannen, worauf die Lichtscheeren lagen, etwa mit einem Griffe versehen, zu denken. Vielleicht dienten sie auch beim Reinigen der Lampen zum Aufnehmen der Schneuze, welche dann aber hinausgebracht wurde. — V. 39. Man soll den Leuchter oder vielmehr alle diese Geräthe, also ihn mit seinen Lampen, Scheeren und Pfannen *ein Talent reinen Goldes* d. h. aus einem solchen machen (s. V. 18), ein solches dazu verwenden. Ueber den Betrag s. 38, 24ff." את] *Sam.* ראה, ebenso 37, 24 MT.; deshalb auch hier zu lesen (*KS.*). — V. 40. Alles soll gemacht werden nach dem auf dem Berge dem Mose gezeigten Muster davon, worüber zu V. 9. וראה] also das Zeigen des Musters dieser Anweisung gleichzeitig? oder ist es wie 31, 2 gemeint? בתבניתם] zu בְּ s. Gen 1, 26; viele Mss. u. Ed.: בְּ.

Cap. 26. „An die Beschreibung der 3 wichtigsten Geräthe knüpft

der Verf. die der *Wohnung* selbst und handelt zuerst V. 1—14 (36, 8—19) von den *Decken*, womit die aufgestellten Bretter überdeckt werden sollen. — V. 1—6. Die *erste* d. i. *innerste*, unterste *Decke*", durch welche die Wohnung im engeren Sinn gebildet wird, „soll bestehen aus 10 Teppichen oder Webestücken, jedes 28 Ellen lang und 4 breit und gewebt aus gezwirntem Schesch, violettem Purpur, rothem Purpur und Karmesin d. i. aus Garnen dieser Farben (35, 25) und zwar mit Keruben (25, 20) als מַעֲשֵׂה חֹשֵׁב *Werk des Sinners, Denkers* d. h. als Arbeit des Kunstwirkers, welcher sich auf das Einweben von Goldfäden (28, 6. 15. 39, 3. 8) und von Figuren (V. 31. 36, 8. 35) versteht (31, 4) und vom Buntwirker (V. 36) und einfachen Weber (28, 32. 39, 27) verschieden ist. Das Weitere zu 25, 4. Der Grundstoff war der hier vorangestellte weisse Schesch; die Kerubbilder webte man mit farbigem Garne ein. Solche Wirkerei hatten die Hebräer bei den Aegyptern gelernt, welche den Alten als Erfinder der Weberei gelten (Plin. 7, 56), als Weber berühmt waren (Strabo 11 p. 498) und sich auch auf das Einweben von Bildern verstanden (Herod. 3, 47). Die unter den äg. Alterthümern erhaltenen Wirkereien beurkunden durch ihre Feinheit und Verschiedenartigkeit eine grosse Kunstfertigkeit (*Champollion-Figeac* Egypten S. 208f;" *Erman* Aeg. 594). באמה] *Ew.* § 317, c. — V. 3. Je 5 dieser 10 Webestücke sollen sein חֹבָרֹת *sich anschliessend, anfügend* eines zum andern d. i. „mit einander zusammengefügt werden, so dass die ganze Decke aus 2 grossen Hälften oder Abtheilungen besteht und dem aus 2 Theilen bestehenden Baue entspricht. Die Wiederholung drückt *jeder, je* aus wie 25, 33". אשה אל אחתה] ebenso 5f. 17 von unbelebten Dingen; für diesen älteren (noch Ez 1, 9. 23. 3, 13 angewendeten) Ausdruck hat *Sam.* אחת אל אחת, ebenso 36, 10. 12f. 22 der MT. — V. 4f. „An jede der beiden Hälften, die hier חִבֶּרֶת (nur noch V. 10. 36, 17) und מַחְבֶּרֶת *Zusammengefügtes* (bezw. ח' u. מַחַ' = *Verbindungsstelle*, Siegfr.-Stade, Ges.-Buhl) heissen, sollen kommen 50 *Schleifen violetten Purpurs* d. i. aus Garn dieser Farbe (25, 4) gedrehte oder gewirkte Schleifen, nämlich auf den Rand des einen Teppichs, welcher am Ende (25, 19), an der (einen) zusammengefügten Hälfte ist und ebenso auf den Rand des Endteppichs an der andern Hälfte; diese Schleifen der beiden Hälften aber sollen einander entsprechen oder gerade gegenüber stehen (vgl. aram. קָבֵיל, קִיבָלָא *gegenüber*, ohne dass מִקְבִּילוֹת deshalb späthebräisch sein müsste, s. *Driver* JPh. XI. 207). Der Plur. לֻלָאֹת V. 10f. 36, 11f. 17 von לוּל (vgl. Gen 30, 14); s. *Ges.* § 93x. Das Wort kommt von dem Stamm לוּלוּ, einer Erweiterung von לוּהּ *winden, drehen*, und muss *Schlingen, Schleifen* bezeichnen". קִיצוֹן] *letzter*, von קֵץ *Ende*. — V. 6. „In diese zweimal 50 Schlingen soll man 50 goldene קְרָסִים *Haken* bringen (V. 11) und durch sie die beiden mit Schlingen versehenen Endteppiche (den westlichen bei der östlichen Abtheilung und den östlichen bei der westlichen) verbinden, so dass die Wohnung eine wird d. h. eine Wohnung, die ein Ganzes ist. Die Haken oder Spangen dienten dazu, die Schlingen zu verbinden und so die beiden Abtheilungen der Decke genau zusammen zu halten, so dass sie eine einzige Decke bildeten. Die Verbindung war

gerade über dem Vorhange, der das Heilige und Allerheiligste schied (V. 31 ff)", und markierte so die Trennungsfläche zwischen dem Heiligen und Allerheiligsten (*Ri.* HWB.[2] 1581 f). „Diese innerste Decke den Wohnraum unmittelbar überdeckend und die Zimmerdecke bildend machte mit den Brettern die *Wohnung* (s. zu 25, 8). *Bähr*[2] I. 110 ff (ebenso *Baumg. Kur. Neum. Ke.* u. a.) denkt sie sich an der Innenseite der Wände herabhängend. Allein sollte der goldene Ueberzug der Bretter" fast „ganz bedeckt werden und von dem prächtigen Golde" nur die unterste Elle „sichtbar gelassen werden? Und woran war die Decke im Innern aufzuhängen? Unser sonst so umständlicher und genauer Erzähler sagt darüber kein Wort und meint sicher, dass die unterste Decke auswendig über das Brettergerüst gehängt wurde" (ebenso *Lund Ew. Frieder. Kamph. Rigg. Leyr. Ri.* a.; auch schon Talmud und Barajtha, s. *Flesch* S. 57 u. 49 f). Dafür spricht auch V. 12 f, wo von dem Ueberschuss der Zeltdecke über die Wohnungsdecke die Rede ist. Die Wohnungsdecke „reichte auf der Nord- und Südseite nicht bis zum Boden, da die Teppiche nur 28 Ellen lang waren, das Brettergerüst aber 10 hoch und 10 breit, so dass der Umfang vom Boden der Südwand bis zu dem der Nordwand" (unter Anrechnung der Dicke der Bretter mehr als) „30 Ellen betrug; bloss auf der hinteren oder westlichen Seite reichte sie (fast) bis an den Boden. Denn ihre beiden Hälften hatten zusammen eine Länge von 40 Ellen, die Stiftshütte aber war 30 lang und 10 hoch. — V. 7—13. Die *zweite Decke*, die über der innersten", durch welche das Zelt über der Wohnung gebildet wird, „soll bestehen in 11 Teppichen von Ziegenhaar d. i. in so viel aus ziegenhärenem Garne (s. 35, 26) gewebten Stücken, alle gleicherweise 30 Ellen lang und 4 breit, und dienen לְאֹהֶל *zum Zelte* d. i. zur Bildung des Zeltes über der Wohnung". עשתי עשרה] V. 8. 36, 14 f u. s., vgl. NDJ. 665. — V. 9. „Von diesen Teppichen sollen 5 zusammengefügt werden und eine besondere Abtheilung bilden, ebenso die andern 6, deren sechster aber, der אל מול פני (28, 25. 37. 39. 18 u. s.) d. i. an der Vorderseite des Zeltes, zu verdoppeln d. i. doppelt zu nehmen ist (28, 16). Er war gleich den andern 4 Ellen breit und wurde um- und übergeschlagen, so dass er nur noch eine Breite von 2 Ellen einnahm. Diese Einrichtung, durch welche die Bedachung vorn etwas höher wurde, soll Giebel und Portal vorstellen oder ersetzen, wie schon *Jos.* ant. 3, 6, 4 annimmt. — V. 10 f. Schleifen und Haken wie bei der innersten Decke V. 4—6, nur dass für jene kein Stoff, für diese Kupfer vorgeschrieben wird. Je weiter vom Innern und somit von Jahve ab, desto mehr nimmt die Kostbarkeit des Stoffes ab (s. 25, 3 f)". Nach V. 4 ist statt היריעה החברת הש׳ besser zu lesen: הי׳ הַקִּיצוֹנָה בַּחברת הש׳ am Rande *des Endteppichs an* der zweiten Hälfte (*Str.*). — V. 12. „Bestimmungen hinsichtlich des Ueberschusses, welchen diese längere und breitere Decke im Vergleich mit der ersten hat. עֹדֵף] ist das *Ueberschüssige* (16, 18. 23. Le 25, 27. Nu 3, 46. 43 f); עדף = *überschüssig sein* auch, wenngleich selten, im Jüd.-Aram., vgl. *Driver* JPh. XI. 206 f. סֶרַח] von סָרַח *sich ausstrecken, ausdehnen*, in übertr. Bdtg. *ausgelassen sein* (Am 6, 4. 7), *ausbreiten* (Ex 17, 6), verw. mit שָׂרַע Le 21, 18. 22, 23. Das

1. Gl. ist cas. absol. Also: *die Ausdehnung des Ueberschusses in den Zeltteppichen: die Hälfte des überzähligen Teppichs soll sich ausstrecken an der Hinterseite der Wohnung* (V. 6). Die 11 Teppiche machten zusammen eine Länge von 44 Ellen oder vielmehr von 42, da der elfte, hier der überzählige genannt, doppelt genommen wurde. Die zweite Decke war also 2 Ellen länger als die erste und soll um diese 2 Ellen an der Westseite weiter herab" oder hinausreichen, da sie doch wohl zeltartig angespannt war (s. zu V. 14). Das Femin. תִּסְרַח nach יִרְעָה, nicht nach חֲצִי wie 25, 5. — V. 13. Die Elle auf beiden Seiten בְּעֹדֵף וגו' *an dem* in der Länge der Zeltdecken (über die Länge der Wohnungsdecken) *Ueberschüssigen* d. i. die überschüssige Elle an jeder der beiden Längenseiten soll an diesen Seiten sich ausdehnen, um die Wohnung d. i. nicht das Brettgerüst (*Kn.*), sondern wie V. 6 u. 12 die Deckenwohnung (*Rigg.*) *zu bedecken*, denn die Zeltdecke mass 30, die Wohnungsdecke nur 28 Ellen. „Ihre beiden Abtheilungen trafen nicht wie die der ersten über dem Vorhange vor dem Allerheiligsten zusammen. Dies war auch nicht nöthig, da sie das Dach bildeten, während die erste mit den Brettern die Wohnung machte und deshalb in ihrer Scheidung mit der des Wohnraums zusammentreffen musste. *Bähr*[2] I. 117ff setzt indess jenes voraus und kommt darum mit der Stelle nicht zurecht". — V. 14. Ueber das Zelt sollte (zu besserem Schutz gegen den Regen) noch eine Decke gemacht werden von rothgefärbten Widderhäuten und dann noch eine Decke von Taḥašhäuten über diese, worüber zu 25, 5. מִכְסֶה] „braucht der Verf. nur von den aus Leder und Haut bestehenden Decken 35, 11. 36, 19. 39, 34. 40, 19. Nu 3, 25. 4, 8ff. 25. Bei den Römern waren auf Kriegszügen die Zelte im Winter mit Thierfellen bedeckt. Daher *sub pellibus hiemare* Liv. 5, 2. 37, 39. Caes. bell. gall. 3, 29 u. bell. civ. 3, 13. Tac. ann. 13, 15. Cic. acad. 4, 2". Genaueres als hier wird auch sonst nirgends gesagt von diesen 2 Decken über dem Zelt. Aus der häufigen, aber kurzen Erwähnung der Pflöcke und Seile der Wohnung und des Vorhofs (27, 19. 35, 18. 38, 20. 31. 39, 40. Nu 3, 37. 4, 26. 32) ersieht man aber, dass die verschiedenen Decken vermittelst der Pflöcke und Seile am Boden befestigt werden sollten wie bei einem Zelt.

V. 15—30 (36, 20—34) *das Holzgerüste der Wohnung.* V. 15f. „Die *Bretter* zur Wohnung (25, 8) soll man machen Akazienholz (25, 5) d. i. von Akazienholz (25, 18), עֹמְדִים *stehend* d. i. zum Stehen, Aufstellen, jedes 10 Ellen lang und $1\frac{1}{2}$ breit". Ihrer Breite nach sollen die Bretter wohl nicht aus mehreren zusammengefügt (*Ke. Str.*), sondern aus einem Stück sein, setzen aber dann freilich ungeheuer dicke Bäume voraus. Die Dicke bestimmt der Verf. nicht, meint sie aber doch wohl dicker als gewöhnliche לוּחוֹת. Manche denken sie eine Elle dick (z. B. *Raš. Lund Bähr Ew. Kamph. Fries Neum. Rigg. Diest.*; auch der Talmud, s. *Flesch* S. 49 u. 56): unter der Voraussetzung, dass wie die andern Bretter, so auch die 2 Eckbretter (V. 23f) $1\frac{1}{2}$ Ellen breit waren, ergiebt sich eine solche Dicke leicht als Folgerung aus den Maassen der Stiftshütte (30 zu 10 Ellen im Lichten). „Aber eine so absonderliche Dicke der Bretter oder vielmehr Klötze würde der sorgfältige

Verf. bemerkt haben". Auch die Uebersetzung στῦλοι der LXX (die wohl עַמֻּדִים als עַמָּדִים lasen, vgl. V. 32) und der Ausdruck κίονες (*Philo* vit. Mos. 3, 4 p. 147 M. u. *Jos.* ant. 3, 6, 3) beweist nicht für so bedeutende Dicke. „Die Bezeichnung des Baues als אֹהֶל steht ebenfalls entgegen, und קֶרֶשׁ von קָרַשׁ *schneiden*, verw. mit חָרַשׁ und קָרַץ *abschneiden, zerschneiden*, in der Stelle Ez 27, 6 vom Getäfel (bez. *Verdeck* eines Schiffes) gebraucht, führt auch nicht auf so dicke Baumklötze. Wozu auch solche bei einem wandernden Heiligthume, dessen Transport man sich nicht unnöthig erschwert haben wird? Schon des *Josephus* (a. a. O.) vier Finger dicke Bretter sind sehr dick". — V. 17. „Jedem Brette sollen sein zwei יָדוֹת eig. *Hände* d. i. Griffe, Halter, also Zapfen (στρόφιγγες nach *Jos.*)", מְשֻׁלָּבֹת וגו' d. h. entweder *angepasst* eine der andern, einander genau entsprechend, oder „*gefüget eine zur andern* d. i. durch eine Leiste, ein zusammenklammerndes Band an der Unterseite des Brettes mit einander verbunden und so mehr befestigt" (so *Kn. Bähr, Ke. Kamph. Rigg. Ges.-Buhl Str.* a., vgl. *Flesch* S. 51f). Zu מְשֻׁלָּב vgl. שְׁלַבִּים *Eckleisten* 1 Kg 7, 28f; jüd.-aram. die *Sprossen* der Leiter *Levy* NhWB. IV. 556. Dagegen versteht *Riehm* HWB.[2] 1580 (vgl. die Abbildung S. 1579[a]) unter den יָדוֹת die beiden durch Leisten aneinandergefügten *Theile* (ידות wie Gen 47, 24. 2 Sa 19, 44. 2 Kg 11, 7. Neh 11, 1) jeder Bohle, durch deren feste Zusammenfügung sie hergestellt war und von denen jeder ein pflockartiges, in die Erde einzugrabendes Fussende hatte. — V. 18f. „Die Bretter zur Wohnung sollen gemacht werden (V. 15): 20 zur Südseite, und 40 silberne אֲדָנִים *Grundlagen* (Hi 38, 6) oder *Füsse* (HL 5, 15), also Untersätze unter die Bretter, immer je zwei unter das Brett für die beiden Zapfen; diese Untersätze waren entweder flach auf dem Boden aufliegende Metallplatten (*Ges. Kamph. Rigg.* a., vgl. die Figur 3 bei *Flesch*), oder sie liefen spitz aus, so dass sie in den Boden eindrangen (*Bähr Win. Neum.*), oder sie bestanden aus viereckigen Platten mit einem grossen Loch in der Mitte zum Durchstechen der pflockartigen Fussenden der Bohlen, indem diese, weil sie in die Erde eingeschlagen wurden, in der Beschreibung unerwähnt blieben (*Ri.* HWB.[2] 1579 u. Abbildung Col. 1, s. o. zu V. 17). Die Wiederholung wie 25, 33. [לְפַאֲת וגו'] über die Praep. לְ vor dem Locativ *Ew.* § 216, b. Die Häufung נגבה תימנה, auch (obwohl ohne ה־ bei נֶגֶב) 27, 9. 36, 23. 38, 9 (angeeignet bei Ez 47, 19. 48, 28) hat ihre Analogie in קִדְמָה מִזְרָחָה לְפַאַת 27, 13. 38, 13 vgl. מ' ק' Nu. 34, 15 und erklärt sich aus der peinlichen Genauigkeit des P oder eines Ueberarbeiters, der jedes Missverständniss ausschliessen wollte. [אדני zum Plur. nach ארבעים *Ew.* § 287 i (sonst s. 36, 23—26). — V. 20f. „Ebenso für die Nordseite. Diese und die südliche maassen also 30 Ellen und waren die Längenseiten" (einzig R. Jose berechnet 31 Ellen für die Länge, s. *Flesch* S. 49f). „Das Brettergerüst soll ein Viereck bilden. Dies war bei den Alten vorherrschende Form der Tempel z. B. bei den Griechen (*Winckelmann* Werke I. S. 365), den Aegyptern (*Erman* Aeg. 380), den Babyloniern (Herod. 1, 181), den Syrern z. B. zu Palmyra (*v. Richter* Wallfahrten S. 219). — V. 22. Zur Hinter- d. i. Westseite soll man zunächst machen 6

Bretter, welche zusammen eine Breite von 9 Ellen geben. ימה] eig. *zum Meer* d. i. meerwärts, westlich. So und נֶגְבָּה *zum Negeb* (*Kn.* Völkertaf. S. 221f) d. i. südwärts schreibt der Palästinenser, nicht Mose. Der Bau erstreckte sich also aufgestellt von Osten nach Westen und hatte die Vorderseite, den Eingang im Osten, dies gemäss der orientalischen Ansicht, dass der Osten die Vorderseite, der Westen die Hinterseite der Welt ist (*Ros.* Alterth. I, 1. S. 137ff). Die Tempel errichtete man meist mit dem Eingange im Osten (Lucian de domo 6. Plutarch. Numa 14. *Spencer* leg. rit. 3, 2, 4 p. 912ff.)" V. 23. Und 2 Bretter soll man machen zu den *Winkeln* oder *Eckstücken* der Wohnung, auf der Hinter- oder Westseite. מְקֻצָעֹת] nicht Part. Pu. *gewinkelt, Winkel bildend* (*Ges. Kn. Ke. Ges.-Buhl*) sondern st. c. Plur. von st. abs. מְקֻצֹעַת V. 24 (*Ew.* § 215, a; *Böttch.* § 335 u. 720, b); *Siegfr.-Stade* wollen dafür מְקֻצֹעֹת lesen. מְקֻצָע] ist wenigstens Ez 46, 21f u. Neh 3, 24 sicher der (einspringende) Winkel, und Ez 41, 22 das Eckstück eines viereckigen Altars. Von *abgeschrägten Stücken* (*Kamph.*) kann keine Rede sein. — V. 24. In diesem vielerklärten Satz kommt alles auf den Begriff von תֹּאֲם *doppelt, zwiefach* an. Bei Winkel- oder Eckstücken liegt es nahe, Bretter mit 2 Schenkeln, die einen rechten Winkel mit einander bilden, zu verstehen (*Ges. Win. Ew. Kn. Ke.*), so dass der eine die Hinterwand abschloss, der andere allerdings nicht Theil der Seitenwand selbst war, was die Seitenwand zu lang gemacht hätte, wohl aber das Ende der Seitenwand von aussen umschloss (*Kn.*). Wegen מלמטה sodann, was für sich niemals so viel als *von unten an bis oben* (*Kn. Rigg.* a.), sondern nur *von unten her, unterhalb* sein kann, und wegen עלראשו, was gegenüber von מלמטה nicht *an der Ecke* oder *Kante* davon (*Fries Rigg.*[1]), sondern nur *am Kopf* d. i. am oberen Theil des קרש oder des משכן ausdrücken kann, müsste man annehmen, dass dieser die Längenseite umklammernde Schenkel nur unten und oben, je bis zum ersten (von unten oder oben gerechnet) Ring ganz gelassen, dagegen in der Mitte abgeschnitten war, damit man die Riegel von aussen durch die ganze Längenseite (V. 26ff) durchstecken konnte. Allein diese Bauart wäre doch sehr künstlich, und תאמים *zwiefach* kann auch den Sinn haben: für beide Seiten geltend, doppelte Function habend (*Bähr Rigg.*[1]), sofern die Eckbretter nicht bloss die Hinterwand, sondern auch die Langseiten abschliessen (LXX ἐξ ἴσου, *Onk.* מכוונין); in diesem Fall macht auch תמים keine Schwierigkeit, mag man es (mit *Onk.*, *Röd.* in *Ges.* th. 1490) תְּמִים (*Sam.* תאמים) oder mit Mass. תַּמִּים lesen; also: *und sie sollen sein zwiefach von unten an und zugleich* (d. h. nicht: *daneben*, sondern: *gleichermaassen* Dt 12, 22. 1 Sa 30, 24 u. s. o.) *zwiefach* oder aber *vollständig* (d. h. unverkürzt, ganz bis zur Flucht der Aussenseite der Langwand reichend) auch *am* (oder אֶל 36, 29 *bis zum*) *Kopf davon*, also von unten bis oben, *sein, zum* oder *für den* je *ersten* (der Ringe der Langseiten von West nach Ost gerechnet) *Ring* (so dass der erste Ring der Langseiten darin angebracht werden kann). Die Hinterwand soll an die Seitenwände ἐξ ἴσου angestossen werden; die Zusammenhaltung beider wird dadurch bewirkt, dass die Riegel der Längenseiten auch durch Ringe

des Eckstücks der Hinterwand gestossen werden. Der Textveränderungen (*Kamph. Diest.*) bedarf es nicht; und die Einkerbung einer Hohlkehle an der äusseren Ecke der Winkelbretter (*Rigg.*[2], *Ri.* HWB.[2] 1580f), ohnedem ihrem Zweck nach unverständlich, hat an תאמים keinen genügenden Anhalt. Dass die Eckbretter die gleiche Breite haben sollen, wie die übrigen, ist nirgends gesagt; man kann es aus V. 16f mittelbar ableiten, muss es aber nicht, da der Verf. auch als selbstverständlich voraussetzen konnte, dass die 2 Winkelbretter eben nur so breit seien, als zur Ausfüllung des Raums bis zur Flucht der Aussenseiten der Langwände nöthig ist. Zwei יָדוֹת und אֲדָנִים konnten dieselben dennoch haben, auch wenn sie weniger breit waren als die andern Bretter. Sonst s. zu V. 23. Eine Uebersicht über die Erklärungen dieses Verses sammt Abbildungen dazu s. bei *Rigg.*[2]; vgl. *Ri.* HWB.[2] 1579[b] u. *Flesch* S. 54 ff. — V. 25. „Es sollen also an der Westseite sein 8 Bretter und 16 silberne Untersätze, immer 2 unter jedem Brette. — V. 26—28. Zu jeder der 3 Seiten soll man machen 5 Riegel von Akazienholz, den mittelsten מַבְרִיחַ *durchgreifend, durchgehend* (36, 33 לַבְּרִיחַ) vom Ende zum Ende d. i. ihn aus dem Ganzen machen, so dass man ihn von einem Ende bis zum andern durch die Ringe steckt. *in der Mitte der Bretter*] von oben und unten gleich weit entfernt" (vgl. Dt 3, 16. Ez 15, 4), nicht im Innern der Bretter (*Raš. Rigg.*; vgl. *Flesch* S. 14 u. 52f), vermittelst Bohrung. „Die andern 4 Riegel durften aus kürzeren Stücken bestehen", s. die Abbildung bei *Ri.* HWB.[2] 1581; vgl. *Flesch* S. 52 u. Figur 4. הָאֶחָד] V. 26, wohl verschrieben für האחת, s. V. 27. 25, 12. 36, 31f. 37, 3 (masc. 1 Kg 6, 34 in anderer Bedeutung). — V. 29. „Die Bretter und Riegel soll man mit Gold überziehen, die Ringe aber machen Gold d. i. von Gold (25, 18) als Behältnisse (25, 27) für die Riegel". — V. 30. Aufstellen soll Mose die Wohnung *gemäss ihrem Recht* d. h. wie es ihr zukommt, wie es sein soll. *auf dem Berg*] s. 25, 9. Auch hier musste die Anschauung die vorangegangene Vorschrift ergänzen (25, 40). וּכְמִשְׁפָּטָהּ] *Ges.* § 72 i.

V. 31—37 (36, 35—38) *die Vorhänge, die Eintheilung der Wohnung* und *Besetzung derselben mit ihren Geräthen.* V. 31. Es soll ein Vorhang gemacht werden aus denselben Stoffen und von derselben Arbeit wie die innerste Decke (V. 1). Er heisst פָּרֹכֶת (ein altes Wort, gebildet wie בַּפֹּרֶת), gewöhnlich erklärt *Scheide* (vgl. V. 33; vom St. פרך *trennen*, vgl. assyr. parâku *sperren, verriegeln,* wovon parakku [abgeschlossenes] Göttergemach, das sich im Syr. in der Form ܦܪܟܐ i. S. v. *Götzenaltar* findet; also verschieden von פרך, aram. פְּרַךְ, ܦܪܘ *reiben, zerreiben*, vgl. dagegen فرق *trennen*, obgleich פָּרַק nur *brechen*, abreissen) d. i. *Vorhang* (vgl. jetzt phön. פרכם die mit den Vorhängen Beschäftigten, als zum Tempelpersonal gehörig gefunden auf der gemalten Inschrift von Citium A, s, C. I. Sem. p. 93, *Halévy* REJ. Oct.-Déc. 1881 p. 195 u. mélanges de crit. 187; *RSmith* JPh. XIII. 283) 27, 21. 30, 6. 36, 35. 38, 27 u. s. w., auch (erklärend) הַמָּסָךְ פָּרֹכֶת *die Deckenscheide* oder *Vorhangsscheide* 35, 12. 39, 34. 40, 21. Nu 4, 5. Der Name kommt nur von dem das Heilige vom Heiligsten trennenden

Vorhang, und nur bei P und ihm nach in 2 Chr 3, 14 vor. Die LXX *Vulg. Peš.* geben einfach *καταπέτασμα velum*, und *Targ.* jer. I פַּרְגּוֹדָא (im Armenischen eine Art *Kleid* oder *Gewebe, de Lagarde* ges. Abh. 209 f); sie lassen also von einer Ableitung aus dem Begriff *scheiden* nichts durchscheinen. יעשׂה] Subj. ist der חשׁב. — V. 32. „Ihn soll man geben d. i. thun oder hängen an 4 Akazienholzsäulen. Die Nägel derselben sollen Gold, sie selbst mit Gold überzogen sein und auf 4 silbernen Untersätzen stehen. — V. 33 f. Man soll ihn aber aufhängen unter den V. 6 angeführten Haken, so dass er die Wohnung zu einer 20 Ellen langen östlichen Abtheilung und zu einer 10 Ellen messenden westlichen Abtheilung scheidet; jene heisst קֹדֶשׁ *Heiliges*, diese קֹדֶשׁ קָדָשִׁים (so prädicativ; sonst הַקֳּדָשִׁים ק׳) eig. *Heiliges der Heiligen* d. h. *Heiligstes*, Hochheiliges (*Ges.* § 133 i; *Ew.* § 133 c). So werden genannt der Hinterraum der Stiftshütte (V. 34, vgl. Nu 4, 4. 19), der Räucheraltar (30, 10), der Brandopferaltar (29, 37. 40, 10) und die Geräthe der Stiftshütte überhaupt (30, 29), einmal auch die Stiftshütte im Ganzen, nach ihrem heiligsten Theile so bezeichnet (Nu 18, 10). Der Ausdruck wird auch auf die Opfertheile angewendet (s. Le 21, 22) und findet sich im Pent. nur bei P. In den Raum innerhalb (25, 11) des Vorhangs, also in das Hochheilige kam bloss die Bundeslade und die zu ihr gehörende Kapporeth, über welcher Jahve. Sein Wohnraum war also mit einem Vorhange verhängt wie das Adytum in den ägyptischen Tempeln". ארון העדות] s. 25, 16. והבדילה] *Ges.* § 53 r. כפרת] 25, 17. Die Meinung (*Geig.* Ursch. 246), dass V. 34 f ursprünglich in der Mitte von 40, 3 vor וסכת gestanden haben, lässt sich in Anbetracht von 40, 4 nicht halten. — V. 35. Der Raum ausserhalb des Vorhangs, also das Heilige erhält den Tisch (25, 23 ff), und den Leuchter (25, 31 ff). Der letztere gehörte auf die Südseite (s. zu 25, 23) und der Tisch auf die Nordseite, wodurch sich für den Räucheraltar (30, 6) der Platz in der Mitte von selbst ergab. מחוץ] s. 25, 11. צלע] s. 40, 22. — V. 36 f. „Für die Thüre des Zeltes d. i. für den Eingang in dasselbe, also die Ostseite der Wohnung soll man machen einen מָסָךְ *Decke, Hülle* (von סָכַךְ *decken, bedecken*) d. h. einen Vorhang, welcher das Innere des Heiligthums verbirgt, und für diesen Vorhang 5 Akazienholzsäulen, die zwar ebenfalls goldene Nägel haben, aber nur auf kupfernen Untersätzen stehen sollen. Denn der Eingang führt aus dem Heiligen hinaus in den Vorhof und muss etwas geringer sein. Den goldenen Ueberzug erhielten übrigens nach 36, 38 nicht die ganzen Säulen, sondern bloss ihre Knöpfe und" Ringbänder. „Auch darnach waren diese Säulen geringer. Dem entspricht das Gewebe; es ist wie beim Eingange in den Vorhof (27, 16. 38, 18) und beim Priestergürtel (28, 39. 39, 29) blosse Buntwirkerei d. h. gewürfeltes oder gestreiftes Zeug, aus den 25, 4 genannten viererlei Garnen gewebt, nicht Kunstwirkerei mit Figuren wie bei den heiligeren Dingen (V. 1). Solche buntgewirkte Zeuge verstand man in Babylonien und Aegypten gut zu machen (*Plin.* 8, 74; Jos 7, 21, s. d.). רָקַם] nämlich bed. *tupfen, punktiren* (vgl. syr. ܪܩܡܬܐ *Sommersprossen*), dann *bunt machen* u. insbes. *bunt wirken*. Manche z. B. *Schröder* de vest. mulier. p. 221 f, *Braun* de vest. sacerd. p. 301 f, *Bähr*[1] I. 267 f,

Meier hebr. WB. S. 527 denken an Stickerei (so schon die *Barajtha*, s. *Flesch* S. 20) und *Ges.* th. 1311 an aufgenähte Figuren. Allein es muss hier ein minder vorzügliches Gewebe gemeint sein und die Angabe der Stoffe, in oder mit welchen der רֹקֵם arbeitet (35, 35. 38, 23), passt nicht zur Stickerei, sondern nur zur Buntwirkerei. Dazu konnte aus dem *Sticken* nicht *Wirken* werden, welche Bedeutung doch das Wort Ps 139, 15 hat. Und wohin sollte denn die ungestickte Seite des Vorhangs gekehrt werden, nach innen oder nach aussen? Eines so unschicklich wie das andere. Die heutigen Araber bezeichnen mit مرقوم den zur Scheidewand im Zelte dienenden wollenen Stoff, in den Figuren oder Blumen gewebt sind (*Burckh.* Bed. 31). Mehr bei *Hartmann* Hebräerin III. 138ff. — Die Eintheilung der Stiftshütte entspricht theils der Einrichtung der Zelte theils der der alten Tempel. Die Zelte der Araber zerfallen gewöhnlich in 2 Abtheilungen, von denen die für Frauenzimmer Ḥarîm genannt und durch einen Vorhang von der andern geschieden wird (*Hasselquist* R. 88, *Volney* R. I. 304. *Shaw* R. 194, *Seetzen* II. 314, *Burckh.* a. a. O.). Die Tempel der alten Aegypter hatten zuerst einen Vorplatz 100 oder weniger Fuss breit und 3 bis 4 mal so lang, dann Vorhallen (*προπύλαια*) in unbestimmter Zahl, darauf den *νεώς* selbst mit einem *πρόναος* und zuletzt den *σηκός* mit einem heiligen Thiere als Gegenstande der Verehrung (Strabo 17 p. 805, *Heeren* Ideen II, 2 S. 173). Fenster hatten sie nicht; cella und adytum erhielten ihr Licht durch die Thür (s. auch *Burckh.* Nub. 43ff. 58f, *Rüppell* Nub. 87 f. 90f; vgl. *Erman* Aeg. 380). Fenster hatten auch die griechischen Tempel nicht und das Götterbild stand im Halbdunkel (*Hermann* gott. Alterth. § 19, 11), So war es überhaupt bei den Tempeln der Alten, vornehmlich den in's Geviert gebauten (*Winckelmann* Werke I. 391f). Die Adyta der ägypt. Tempel wurden mit ähnlichen Vorhängen verhängt, wie das Allerheiligste der Stiftshütte (Clem. Alex. paed. 3, 2 p. 216 Col.). Im Tempel zu Hierapolis in Syrien durfte das Adytum nur von den Priestern betreten werden (Lucian de Syr. dea 30f); ebenso wird von den *ἄδυτα* des Tempels zu Pergamus bemerkt: quo praeter sacerdotes adire fast non est (Caes. bell. civ. 3, 105; s. auch Suidas u. *ἐνόνοῦχος* und *μέγαρον*)".

Cap. 27, 1—8 (38, 1—7) der *Altar*, das wichtigste Geräth des Vorhofs, zu welchem der Verf. hier nach der Beschreibung der Wohnung und der wichtigsten Geräthe derselben übergeht. V. 1. את־המזבח] *Sam.* u. LXX bloss מִזְבֵּחַ (wohl durch Correctur nach 30, 1). In der ganzen Bibel ist *der Altar*, so kurz weg gesagt, der Opferaltar; ihn als „Brandopferaltar" näher zu bestimmen, war hier noch kein Anlass; erst von Ex 30 an wird er, zum Unterschied vom Räucheraltar, מִזְבַּח הָעוֹלָה (30, 28. 31, 9. 35, 16. 38, 1. 40, 6. 10. 29. Le 4, 7. 10. 18. 25. 30. 34) oder מִזְבַּח הַנְּחֹשֶׁת (38, 30. 39, 39) genannt, aber selbst von da an heisst er, wo der Zusammenhang eine besondere Unterscheidung nicht fordert, einfach *der Altar* (z. B. 30, 18. 20. 40, 7. 32. Le 1—3. 5f. 10, 12. 17, 11. 21, 23. 22, 22. Nu 4, 13 u. s. w.). Diesen Altar also „soll man machen Akazienholz d. i. aus solchem (25, 18), עֲבוֹת *ge-*

viert d. i. vierseitig, viereckig und 5 Ellen lang, 5 breit und 3 hoch. Diese Höhe lässt annehmen, dass Stufen" oder eine schiefe Ebene (ähnlich der breiten Rampe, die nach M. Middoth 3, 3 u. T. Zebachim 53ª. 62ᵇ von der Südseite zum Brandopferaltar des Tempels emporführte, *Str.*) „zu ihm hinaufführten. Dafür spricht auch יָרַד Le 9, 22 und der Umstand, dass der Brandopferaltar des salomon. Tempels bei seiner Höhe von 10 Ellen sicher Stufen" oder einen Aufgang „hatte (2 Chr 4, 1) und Ezechiel (43, 17) für den seinigen מַעֲלֹת in Aussicht nimmt. Vgl. *Thenius*[1] zu Kgg. Anh. § 16. Ein anderer alter Gesetzgeber 20, 26 verbietet jedoch Stufen. — V. 2. Machen soll man *seine Hörner*" d. i. die Hörner, die zu ihm wie zu jedem Altar gehören, „auf seinen 4 Ecken und sein sollen die Hörner *von ihm* d. i. ein unzertrennliches Ganzes mit ihm bilden, nicht abnehmbar (25, 19). Ebenso beim Räucheraltar 30, 2. Auch bei andern alten Völkern hatten die Altäre Hörner, wie der *εὐκέραος βωμός* bei Nonn. Dionys. 44, 97 und erhaltene Abbildungen lehren (*Hermann* gott. Alterth. d. Gr. § 17, 11); sie scheinen aber dort nicht so zum herrschenden Gebrauche gehört zu haben". Es ist aber schon darum nicht wahrscheinlich, dass die Altarhörner bei den Israeliten Reste ursprünglichen Stiercults seien (*Kuen.* Godsd. I. 235). „Nach *Jos.* b. jud. 5, 5, 6 waren sie *γωνίαι κερατοειδεῖς* und erscheinen zunächst als Zierrathen" (vgl. *Flesch* S. 71 u. Figur 12); als die eigentlichen Höhen des Altars galten sie als dessen heiligste Theile, an die z. B. im Sündopfer das Sühnblut gestrichen wurde (s. zu Le 4, 7); sie erfasste, statt des ganzen Altars, der mit dem Tod bedrohte Verbrecher (1 Kg 1, 50. 2, 28), „und als besonders wichtige Theile des Altars werden sie daher bisweilen s. B. Am 3, 14. Ps 118, 27 statt des Altars genannt. Von den Metallen kommt beim Rrandopferaltar nur Kupfer vor (s. 25, 3); kupfern soll daher auch der Ueberzug der Bretter sein, aus welchem er zusammengesetzt wird. Vor dem Tempel der syrischen Göttin zu Hierapolis in Syrien stand ebenfalls ein grosser eherner Altar (Lucian. de Syr. dea 39). — V. 3. Ebenso die Geräthe z. B. die Töpfe לְדַשְּׁנוֹ *ihn zu entfetten* (von דֶּשֶׁן *Fett*) d. i. ihn zu säubern von der Fettasche, dem Fette, welches beim Verbrennen der Opfer auslief und sich mit Asche vermischte (Le 6, 3); man nahm es ab und brachte es in den Töpfen fort". Ebenso דִּשֵּׁן Nu 4, 13 (*Ges.* § 52 h; *Ew.* § 120 e); über die sonderbare Uebersetzung der LXX s. *Popper* S. 177 f. יָעִים] nur im Plur.; *Targg.* מַגְרוֹפִיתָא, *Gr. Ven.* *ξυστήρ* (von יָעָה *wegraffen* Jes 28, 17) entweder *Schaufel* (pala) oder *Krücke* (rutrum) zum Abräumen des Altars. מִזְרָק] „von זָרַק *streuen, sprengen, spritzen* scheint ein Gefäss zum Blutsprengen, also etwa ein Becken zu sein (Sach 9, 15), kommt aber auch vor als Weinkrater (aus dem die Schlemmer trinken Am 6, 6) und als ziemlich grosses Geräth, worin man Mehl mit Oel beschüttet zum Speisopfer brachte (Nu 7, 13 ff)". מַזְלֵג] die *Gabel, Ew.* § 188 b (1 Sa 2, 13 f dreizinkig: diente dazu, Fleisch aus dem Topfe zu ziehen); LXX richtig: *κρεάγρα*. מַחְתָּה] s. 25, 38. *zu allen seinen Geräthen sollst du machen Erz*] Kupfer dazu verarbeiten" d. h. sie aus Erz machen; לְ zur Einführung des zweiten Objects, oder Products

(Jes 44, 17), wie sonst der Accus. (38, 3; *Ew.* § 284 a und *Ges.* § 119 t). Anders *Ew.* § 310 a: = *was betrifft*, u. *PHaupt* (J. Hopkins Univ. Circ. XIII, Nr. 114): = *kurz*, als emphatische Partikel. — V. 4. „Er soll erhalten ein *Geflecht*, *Arbeit von Kupfernetz* d. h. ein aus Kupferdraht" oder aus durchbrochenem Kupfer „netzartig gemachtes Flecht- oder Gitterwerk und an dasselbe 4 kupferne Ringe, welche an den Enden, also in der Nähe der Ecken angebracht werden sollen. Zu מִכְבָּר von עָבַר *plexuit, texuit* vgl. עֲבִיר 1 Sa 19, 13. 16, מֵיכְבֵּר 2 Kg 8, 15 und עֲבָרָה *Sieb* Am 9, 9. — V. 5. Dieses eherne Netz soll aber nicht den Altar in seiner ganzen Höhe umfassen, sondern von unten nur bis an die Mitte reichen, also nur um die untere Hälfte gehen und bloss eine Höhe von $1\frac{1}{2}$ Ellen haben. כַּרְכֹּב] kommt nur in dieser Beschreibung vor und ist (s. *Ges.* th.) *Umgebung, Einfassung*, סוֹבְבָא bei den Targg. und *κύκλωμα, περιοχή* beim Gr.Ven." Dieser Karkob war schwerlich am oberen Rand des Altars angebracht, so dass das Gitterwerk unter ihm bis zur halben Höhe des Altars reichte (*Ew.*), weil dann die Tragstangen (vgl. deren Ringe V. 4) für's Tragen zu hoch oben gewesen wären, sondern in der Mitte der Höhe, so dass das Netzwerk darunter von da bis zum Boden reichte. „Er war, um den Altar herumlaufend, eine Verzierung (so die Rabbinen, s. *Flesch* S. 71f) wie der זֵר bei der Lade, dem Tisch und dem Räucheraltar (25, 11. 24. 30, 3), diente auch zugleich dem Netze, welches oben etwas über sich haben musste, zur Bedachung". Aber er heisst nicht זֵר, sondern כַּרְכֹּב, und wenn die meisten (*Ros. v. Mey., Bähr, Win. Ke. Neum. Rigg.*) ihn für einen breiteren bank- oder simsartigen Umgang um den Altar erklären, von dem aus der Priester seine Geschäfte auf dem Altar verrichten konnte, so können sie zwar nicht den Text, aber die praktische Zweckmässigkeit dafür anführen, denn bei einer Altarhöhe von 3 Ellen konnte der Priester nicht vom Boden aus daran arbeiten (vgl. Le 9, 22). Das *Netzwerk* diente in diesem Fall dem (breiteren) Karkob zugleich zum Träger; Netzwerk und nicht eine Wand war es, damit das an den Grund des Altars zu giessende Blut dadurch eindringen konnte (*Rigg. Bähr*[2] I. 581). Schutz des Altars gegen die Berührung der Füsse und Knie der Priester (*Kn.*) war schwerlich der Zweck. — V. 6f. „Die Tragstangen sollen von Akazienholz sein mit Kupferblech überzogen und in die Ringe an den beiden Seiten des Altars gebracht, gesteckt werden (s. 25, 13f). Das Pass. הוּבָא mit dem Accus. wie 10, 8. 21, 28. 25, 28". בְּשֵׂאת] *wann man ihn trägt;* sonst sollen sie nicht eingesteckt werden. Anderwärts steht לָשֵׂאת 25, 14. 27. 30, 4. 37, 5. 14f. 27. 38, 7. — V. 8. „Der Altar soll gemacht werden als נְבוּב לֻחוֹת *Hohles der Tafeln* d. h. als ein hohles aus Brettern zusammengesetztes Werk, nicht mit Holzwerk irgendwie ausgefüllt (38, 7). Es ist hier bloss vom Verfertigen die Rede. War er zum Gebrauch aufgestellt, so füllte man ihn wahrscheinlich mit Erde aus, da Altäre aus Erde auch sonst gebräuchlich waren (20, 24). *auf dem Berge*] s. zu 25, 9".

V. 9—19 (36, 9—20) „der *Vorhof*, welcher die Wohnung umgab, den Brandopferaltar enthielt und der Ort war, wo alle Opferer sich aufhielten. — V. 9. Man soll machen den Vorhof und zwar zur

Südseite Vorhofsbehänge von gezwirntem Schesch 100 Ellen d. h. 100 Ellen Behänge sollen diese Seite bilden, so viel soll die Längenseite des Vorhofs betragen. שֵׁשׁ מְשֻׁזָּר] s. 25, 4. Ueber קֶלַע, das nur von den Behängen oder Umhängen des Vorhofs vorkommt, s. *Ges.* th. 1218"; die urspr. Bdtg. ist „das leicht zu Entfernende" *Socin* bei *Ges.-Buhl.* נֹגַב תֵּימָנָה] s. 26, 18. בְּאַמָּה] zu 26, 2. — V. 10. „Seiner Säulen sollen auf der Südseite 20 sein und dazu 20 eherne Untersätze (s. 26, 19). Von den Vorhofsäulen als minder wichtigen Dingen handelt der Vrf. weniger vollständig. Dass sie von Holz waren, versteht sich von selbst und ergiebt sich auch aus dem silbernen Ueberzuge ihrer Köpfe (38, 17. 28); ob von Akazienholz? ist nicht gesagt". Auch ob rund oder viereckig? wird hier so wenig als 26, 32. 37 bemerkt (vgl. *Flesch* S. 65). Von Silber dagegen die Nägel der Säulen und ebenso ihre חֲשֻׁקִים. Dieses Wort, (von חשׁק *adhaesit*) wohl s. v. a. *Bänder*, wird jetzt insgemein als *Bindstäbe* (Querstangen, von einer Säule zur andern, woran die Vorhänge gehängt worden seien) ausgelegt (*Ros. Ges. Bähr Fürst Kn. Ke. Rigg. Ri.* a.; auch die *Barajtha* denkt an Stangen, die mit einem Ringe versehen und durch Stricke mit den Säulen befestigt waren, s. *Flesch* S. 21 f). Allein wenn auch חִשַּׁק (38, 28) *mit Bindstäben verbinden* und חֻשַּׁק (V. 17. 38, 17) *mit B. verbunden werden* heissen könnte, so war doch nicht möglich zu sagen, מְחֻשָּׁקִים כֶּסֶף (V. 17. 38, 17) *mit silbernen Bindstäben verbunden.* Auch wird 26, 32 (36, 36) die Parokhet an den Säulen vermittelst der וָוִים ohne Bindstäbe aufgehängt. Die *Targg.* übersetzen גִּירוּשׁ *Zusammenschnürung, Band, Kranz, Aq.* προσκολλήματα, *Gr.Ven.* εἰλήματα, LXX ψαλίδες (d. i. nach *Hesych.* ἁψῖδες τῶν στύλων; nach *Suid.* ψαλίς i. q. ἁψίς, was unter anderem auch *Radfelge* bedeutet s. 1 Kg 7, 33 חִשֻּׁקִים). Hiernach sind viel wahrscheinlicher Bestandtheile der Säulen selbst zu verstehen, näml. *Bänder* oder *Ringe* (*Ew.* Alt. 428 u. *KS.*; ebenso *Herxh.* u. *Str.*: band-, reifenartige Verzierungen) unter dem Kopf oder Capitäl der Säulen angebracht; und חִשַּׁק ist *mit Bändern versehen, bändern.* Entscheidend für diese Auffassung ist 38, 17. 19. (Uebrigens wären nach 38, 19 auch die חשקים nicht ganz von Silber, sondern bloss damit überzogen; dagegen will *Ri.* HWB.[2] 1584f von den silbernen Bindestäben [s. o.] 38, 10—12. 17. 28 u. 27, 10. 17 die versilberten Holzstäbe 38, 19 unterscheiden.) — V. 11. Dasselbe gilt für die nördliche Längenseite. כֵּן] *ebenso*, vgl. 22, 29. 23, 11. מֵאָה] sc. בְּאַמָּה, was *Sam.* u. LXX haben und was wahrsch. für אֹרֶךְ (nach 38, 11) herzustellen ist (so auch *KS.* u. *Ges.* § 134n). — V. 12. „Dagegen soll die Breite des Vorhofs zur Meerseite (26, 22) d. i. die westliche Breitseite sein 50 Ellen Behänge und 10 Säulen mit 10 Untersätzen, also halb so breit wie die Längenseite". — V. 13—15. „Die Ostseite (s. zu 26, 18) ist natürlich ebenfalls 50 Ellen breit, wird aber noch besonders eingetheilt, da ihr der Eingang in den Vorhof angehört. Dieser Eingang hat eine Breite von 20 Ellen und es kommen auf jede Seite rechts und links von ihm 15 Ellen Behänge und 3 Säulen mit 3 Untersätzen. וַחֲמֵשׁ] *und zwar*, wie 25, 12. Zu כָּתֵף eig. *Schulter*, dann *Seite* vgl. 1 Kg 7, 39 2 Kg 11, 11. Ez 41, 2." 26. Vor קלעים V. 15 haben LXX *Sam.* noch אַמָּה (wie V. 14); s. *Ges.* §

134 n. — V. 16. „In den Eingang des Vorhofs sollen kommen ein Vorhang von Buntwirkerei (s. 26, 36) aus den oft genannten 4 Webestoffen (25, 4) und 4 Säulen mit 4 Untersätzen“. Da der ganze Vorhof ein Rechteck von 100 zu 50 Ellen ist (V. 18), die beiden Langseiten an je 20 Säulen je 100 Ellen Umhänge, die Westseite an 10 Säulen 50 Ellen, die Ostseite an 2×3 Säulen 2×15 Ellen Umhänge und an 4 Säulen 20 Ellen Vorhang umspannen sollen, so ergeben sich 60 Säulen und 300 Ellen Umhänge und Vorhang, und somit von Säule zu Säule 5 Ellen. Da aber 20 Vorhangfelder von 5 Ellen nicht 20 sondern 21 Säulen u. s. f. erfordern, so ergibt sich folgende (nach *Frieder. Kamph. Fries Ke. Neum.* zuerst) von *Rigg.* richtig gestellte Rechnung: die Südseite hat, von O. nach W. gerechnet, an Säulen Nr. 1—21, wovon aber 21 zur Westseite gerechnet ist; die Westseite hat Nr. 21—31 (11), wovon 31 zur Nordseite gerechnet ist; die Nordseite hat Nr. 31—51 (21), wovon 51 zur Ostseite gerechnet ist; die Ostseite hat für den nördlichen Vorhangflügel Nr. 51—54 (4), wovon 54 zum Eingang gerechnet ist, für den Eingang Nr. 54—58 (5), wovon 58 zum südlichen Vorhangflügel gerechnet ist, für den südlichen Vorhangflügel endlich Nr. 58—61 (4), wovon 61 = 1 der Südseite ist. (Ebenso *Bähr*^{2} I. 122 f; s. die Zeichnung bei *Flesch* S. 63.) Gegenüber dieser einfachen Rechnung erscheint die Annahme (*Lund, Bähr*^{1} *Win. Kn.*), dass unter den je 10 Säulen der Breitseiten je die 2 Ecksäulen der Langseiten noch einmal gezählt, in Wahrheit aber nur 8, und im Ganzen nur 56, nicht 60 Säulen gewesen seien, dem Wortlaut des Textes weniger entsprechend; auch müssten bei dieser Annahme die Distanzen der Säulen von einander auf der hinteren Breitseite anders als auf den Langseiten, und auf der Ostseite wieder anders als auf der Westseite gewesen sein. — V. 17. Alle Säulen des Vorhofs mit Silber *gebändert* (s. V. 10; der Acc. בָּסֶף wie bei צִפָּה z. B. 26, 32), ihre Nägel von Silber, ihre Untersätze von Erz. — V. 18. „Zu der schon angegebenen Länge und Breite fügt der Verf. noch die Höhe hinzu; sie beträgt 5 Ellen und somit halb so viel als die Stiftshütte (26, 16). בַּחֲמִשִּׁים] scheint durch ein Versehen aus בָּאַמָּה, was *Sam.* hat, entstanden zu sein (*KS.*). Oder man lese nach LXX: *τὸ μῆκος τῆς αὐλῆς ἑκατὸν ἐφ᾽ ἑκατὸν καὶ εὖρος πεντήκοντα ἐπὶ πεντήκοντα* בְּמֵאָה für בָּאַמָּה“. ואדניהם נחשת] wohl Dittographie aus V. 17, *Str.* — V. 19. *Bezüglich* (*Ew.* § 310, a; aber für לְ in LXX וְ, weshalb *KS.* so lesen, u. im *Sam.* יעשית את) aller Werkzeuge der Wohnung *bei aller ihrer Arbeit*, und alle ihre Pflöcke (s. zu 26, 14) und alle Pflöcke des Vorhofs Erz d. h. alle Arbeitswerkzeuge für die Wohnung, sowie die Pflöcke für sie und den Vorhof sollen ehern sein, s. 38, 20. 39, 40. Es ergibt sich aus dieser Stelle, so wie aus 35, 18. 39, 40. Nu 3, 37. 4, 26. 32, dass die Umhänge durch Pflöcke und Seile am Boden (vielleicht auch durch Seile oben zwischen den Säulenköpfen) befestigt wurden (vgl. *Flesch* S. 64 f). Uebrigens ist V. ^{a}, zumal in der mass. Lesart, verdächtig (wegen בכל עבדתו). עֲבֹדָה] *Dienst* d. h. was zu besorgen ist, „wie Nu 3, 26. 31. 36. Gemeint sind die כְּלֵי הָעֲבֹדָה 39, 40, wie man sie beim heiligen Dienste brauchte z. B. zum Aufschlagen und Abreissen der Stiftshütte“.

V. 20 f. Vorschriften über *das Oel für die ewige Leuchte* und *über deren Zurichtung.* Es ist das der Anfang eines längeren, den Tamiddienst im innern Heiligthum betreffenden Stücks, das vollständiger Le 24, 1—9 steht, und hier (schon als Anweisung für Aaron) nicht ursprünglich, sondern mit Rücksicht auf 29, 38—42 (s. d.). 30, 1—10. 34—38 erst hieher versetzt ist, um in diesem Stiftshüttengesetz auch die Verordnungen über den Tamiddienst beisammen zu haben (s. S. 293 f u. NDJ. 41 f zu Nu 8, 1—4, S. 642 u. 687). Durch den Anfang ואתה תצוה ist es dem Anfang von 28, 1 ähnlich gemacht. Sonst s. zu 25, 6. „Das Oel, welches die Kinder Israel zu Mose nehmen d. i. nehmen und zu ihm bringen sollen (Nu 11, 16. 23, 27), soll sein *Olivenöl,* זָךְ *rein* d. i. aus Oliven gemacht, die man vor dem Zerstossen von Blättern, Zweigen, Staub u. s. w. gereinigt hat (Geopon. 9, 17. 19) und כָּתִית *gestossen, zerschlagen* d. i. aus zerstossenen Oliven gewonnen. Man zerschlug und zerstiess die abgenommenen Oliven, that sie in einen Korb und liess dort das Oel von selbst auslaufen; dies war von allen Sorten die feinste; was man weiterhin durch Pressen gewann, war geringer und zwar desto mehr, je stärker man presste (M. Menach. 8, 4 u. M. Tohoroth 9, 5). Der שֶׁמֶן כָּתִית ist also einerlei mit ἔλαιον στακτόν d. i. dem von selbst ausgelaufenen Oele (Geopon. 7, 12). Solches Oel wird nur vorgeschrieben für den Leuchter (Le 24, 2) und für das Speisopfer beim täglichen Brandopfer (29, 40. Nu 28, 5); in den übrigen Fällen scheint gewöhnliches Oel zulässig gewesen zu sein". להעלת וגו׳] *um fortwährend* (25, 30. 28, 29 f) *eine Leuchte aufzustecken,* worüber zu 25, 31 ff; zu נֵר vgl. assyr. nûr KAT.[2] 155. — V. 21. Aaron und seine Söhne sollen sie ausserhalb des Vorhangs, welcher *über dem Zeugniss,* es verhüllend (40, 3), also vor dem Zeugniss hängt (in Le 24, 3 kürzer פָּרֹכֶת הָעֵדֻת; s. 30, 6) zurichten (zum Brennen) *vom Abend bis zum Morgen,* also die ganze Nacht (anders 1 Sa 3, 3), nicht aber Nacht und Tag (wobei der Ausdruck מערב עד־בקר nur dadurch bedingt sein soll, dass die Lampen am Abend aufgesetzt wurden 30, 8, so *Str.*; s. dagegen zu 25, 37). אֹהֶל מוֹעֵד] s. zu 25, 22. לפני יהוה] hier im engeren Sinne wie Le 4, 6. מחוץ] s. 25, 11. ערכת] s. 26, 31. עדות] s. 25, 16. *eine ewige Satzung von bei den Kindern Israel*] d. h. etwas Festgesetztes, was von Seiten der Israeliten alle Zeit geleistet werden soll (s. Le 7, 34), näml. das immerwährende Licht durch Lieferung des Oels zu erhalten. לדרתם] s. 12, 14.

Cap. 28—29. „Von der Wohnung und ihrem Vorhofe und den Geräthen beider geht der Verf. zu den *Personen* über, welche den Dienst bei und in dem Heiligthume versehen sollen und beschreibt die Weihung Aaron's und der Söhne desselben zu Priestern, zunächst Cap. 28 die *Kleidung der Priester,* vornämlich die des Oberpriesters. Dazu ist das Hauptwerk: *J. Braun* vestitus sacerdotum Hebraeorum, Amstel. 1701 ed. ult. vgl. *Saubert* de sacrificiis Cap. 9 f und *Bähr*[1] II. 61 ff. 97 ff, auch *Ancessi* l'Egypte et Moïse, Ire partie: les vêtements du grand-prêtre. Par. 1875; *Ri.* HWB.[2] 646 f u. 1235 f. — V. 1. *Lass Aaron und seine Söhne* (s. 6, 23) *mit ihm aus der Mitte der Söhne Israels* d. h. aus der Masse des übrigen Volks heraus, *an dich heran-*

treten, nicht der Würde nach, dass sie an Würde die Nächstfolgenden nach dir seien (*Cler. Ros.*), sondern im örtlichen Sinn, näml. damit du die Weihe derselben zu Priestern vornehmest (40, 14. Le 8, 6. 13. 24. Nu 3, 6). „Mose, der unmittelbare Beauftragte Jahve's, ist gedacht als beim Heiligthume stehend, wo die Weihung vor sich gehen soll. Die Vollziehung dieser Weihe Le 8. לכהנו לי] damit er mir als Priester diene, den heiligen Dienst bei mir versehe. Das Wort bedeutet stets ἱερᾶσθαι, ἱερατεύειν. Was dazu gehörte, lehrt der Leviticus". Es ist denominirt von כֹּהֵן *Priester* (ebenso phön., aram., äthiop.; dageg. arab. kâhin *Wahrsager*, s. *Wl.* Skizzen III. 130 ff). Die Grundbedeutung des Worts (*Ges.* th. 661 f), von כהן verwandt mit כון, ist keinenfalls „ein vermittelnd für einen andern Wirkender" (*Ke. Öhl.*), eher ὁ ἑστηκώς (*Fleisch.* bei *Del.*[3] zu Jes 61, 10; *Stade* Gesch. I. 471; *Baud.* Priesterth. 269) oder (was schon wegen der Bdtg. des arab. kâhin weniger wahrsch., *Ges.-Buhl*) ὁ ῥέζων (*Hitz.* zu Jes 61, 10; *Ew.* Alt. 349 f). Uebrigens ist י von לכהנו hier u. V. 3 f nicht י der stat. constr.-Endung (*1Es. Ros.*); der Sing. suff. (auch V. 4) erklärt sich daraus, dass Aaron der eigentliche Träger des Priesterthums ist, seine Söhne nur Gehülfen (*Ew.* § 319, a). *Sam.* strich י überall. — V. 2. „Zu diesem Endzweck soll Aaron erhalten *heilige Kleider* d. h. besondere Kleider, die er nur bei seinen priesterlichen Verrichtungen am Heiligthume, bei seinen h. Geschäften anzieht (V. 4. 29, 29. 31, 10. 35, 19. 21 u. ö.). *zu Ehre und zu Schmuck*] um mit ihnen geschmückt und vor andern ausgezeichnet zu werden, um sie als auszeichnenden priesterlichen Ornat zu tragen (V. 40); vgl. 2 Chr 20, 21. — V. 3. Um sie machen zu lassen, soll sich Mose wenden an die חַכְמֵי לֵב *Weisen des Herzens* d. h. an die Israeliten, welche verständigen Geistes sind. Gemeint sind Kunstverständige, welche sich auf das Verfertigen solcher Arbeiten verstehen. So hier u. 31, 6. 35, 10. 25. 36, 1 f. 4. 8. Auch sonst steht חָכָם vom Kunstverständigen z. B. Jes 3, 3. Jer 10, 9. Wie die höhere Erkenntniss, leitete man auch Einsichten und Fertigkeiten dieser Art vom Geiste Gottes ab (31, 3. 35, 21. 36, 2)". מלאתיו] Suff. auf כל bezüglich (*Sam.* hat חכם für חכמי). לקדשו] *um ihn zu heiligen*, d. h. zu weihen, zum Priesterthum. Zur Priesterweihe gehört auch die Einkleidung in den Ornat. — V. 4. „Angabe der einzelnen Stücke des Ornats, worüber im Folgenden: V. 13—30. 6—12. 31—35 u. 39 f. תשבץ] s. zu V. 11. — V. 5. Angabe der dazu erforderlichen Stoffe, über welche zu 25, 3 f." Der Art. steht in Rückbeziehung auf diese Stelle.

V. 6—12 (39, 2—7). „Das erste Stück ist der zum Priesterornate erforderliche *Ephod* oder das Schulterkleid, ἐπωμίς bei LXX, Philo u. Jos., ἐπένδυμα bei *Aq. Symm.* Man soll ihn für Aaron *machen als Gold* d. i. von Gold, Purpur, Karmesin und Schesch (25, 18), indem man Fäden dieser Art durch einander webt (s. 39, 3). Der hohepriesterliche Ephod war also golddurchwirkt und heisst daher מַעֲשֵׂה חֹשֵׁב, worüber zu 26, 1. Die Familie Aarons führte einen Ephod (1 Sa 2, 28. 14, 3) und er wird erwähnt zu Nob (1 Sa 21, 10), von wo ihn Abjathar bei seiner Flucht mit zu David nahm (1 Sa 23, 6. 9. 30, 7), ohne dass jedoch über seine Beschaffenheit in diesen Stellen etwas an-

gedeutet wäre. Einen Ephod von schlichtem Linnen trug Samuel als Knappe beim Heiligthume (1 Sa 2, 18) und David bei der Versetzung der Bundeslade nach Jerusalem (2 Sa 6, 14. 1 Chr 15, 27). Ausserdem kommt der Ephod noch vor als Priestergewand überhaupt (Hos 3, 4) und bei den Pflegern von Privatgottesdiensten (Ri 8, 27. 17, 5. 18, 14. 17 f. 20 [doch s. u.]). Er erscheint als das wesentlichste Stück priesterlicher Kleidung, kommt aber im Gesetze nur beim HP. vor, nicht auch bei den gemeinen Priestern; doch führten auch diese nach 1 Sa 22, 18 einen solchen und die Praxis wich vom Gesetze des P ab". Da der Ephod somit ein bekanntes Kleidungsstück priesterlicher Personen war, wird er vom Verf. nicht näher beschrieben, und ist seine Gestalt nicht mit Sicherheit zu ermitteln. Nach 1 Sa 2, 18. 2 Sa 6, 14 war der, der ihn trug (1 Sa 2, 28. 14, 3. 22, 18), damit *umgürtet*. Nach Le 8, 7 trug ihn Aaron über dem מְעִיל; nach V. 8. 27 f war er vermittelst einer Binde (חֵשֶׁב) fest angelegt. Zu demselben gehörten nach V. 8 f zwei Schulterstücke und eine Binde. Als Verbum kommt אָפַד vor: einem (den Ephod) vermittelst der Binde *anlegen*, anschnüren (29, 5. Le 8, 7), und sonst nur die Nominalbildung אֲפֻדָּה (Bildung wie אֲרֻבָּה חֲתֻלָּה אֲגֻדָּה) die *Anlegung*, Anschnürung des Ephod (V. 8. 39, 5), immer vom Ephod, und nur Jes 30, 22 allgemeiner vom *Überzug* eines Götterbildes d. h. entw. von dem goldenen Ueberzuge des Gussbildes oder nach *Wl.* Skizzen III. 99 ff von den Kleidern, mit denen solche Götterbilder bekleidet wurden (parallel צִפּוּי); und dem entsprechend bedeutet jedenfalls auch אֵפוֹד Ri 8, 26 f. 17, 5. 18, 14. 17 f. 20. 1 Sa 21, 10. Hos 3, 4, wo es als Kultusgegenstand erwähnt wird, und ebenso 1 Sa 14, 3 u. LXX 18. 2, 28, wo von ihm beim Befragen des priesterl. Orakels die Rede ist, nicht etwa ein priesterliches Schulterkleid (so noch *König* Hauptprobleme 59 ff u. ZKW. 1886, Heft 5 u. 6, Anm. 31), sondern entweder ein mit Edelmetall *überzogenes* Gottes-(Jahve-)bild (*Budde* Ri. u. Sam. 115 f; *Wl.* Proll.[4] 127 u. A.) oder (was durch die sonstige Bdtg. von אפוד nahe gelegt wird) ein Kleidungsstück, mit dem das Gottesbild *bekleidet* wurde (*Ew.* Alt. 297 f, *Smend* AtRG. 41; s. weiter *Ges.-Buhl*). In andern semit. Sprachen ist אָפַד und אֵפֹד bis jetzt nicht nachgewiesen. Es könnte ein Fremdwort sein, etwa ägyptisch, wenn nämlich das sahidische ⲉⲫⲟⲩⲧ *epomis, amiculum e pilis caprinis contextum,* in der kopt.-arab. Scala bei *Peyron* durch طَيْلَسان d. i. *Ueberwurf* erklärt, wirklich ägyptisch (vgl. ⲉⲫⲱⲧ *piscis loricatus, testudo* = تِرْسَة *Forsk.* descr. anim. p. IX) und nicht blosses Lehnwort aus dem Hebr. ist. Wollte man bei semit. Etymologie bleiben, so wäre natürlich nicht עָדַף (*Kn.*), eher عِطَافٌ (*Ew.* Alt. 388), aber besser, in Anbetracht von ܦܕܬܐ der *Peš.*, die in ܦܕܢܐ فَدَّانٌ פַּדָּן *Joch* (wie צֶמֶד) enthaltene W. פדד (*binden?*) heranzuziehen. — V. 7. *Zwei verbundene* (verbindbare; nicht: *verbindende Kn. Ke.*, vgl. 26, 3) *Schulterstücke soll er haben* (*nach*) *an seinen beiden Enden* (*hin*) *und soll verbunden werden* (aber *Sam.* u.

LXX nach 39, 4 MT.: על־ש׳ ק׳ יְחֻבַּר an *seinen beiden Enden soll er verbunden werden*; so lesen auch *KS.*, dagg. *Str.:* וְ Waw cons., gleichsam Nachsatz). יִהְיֶה] s. zu 12, 49. Es heisst nicht: er soll aus 2 כתפות bestehen, weshalb unrichtig ist die besonders durch *Braun* p. 463ff. *Bähr* II. 101f verbreitete Vorstellung, dass er aus 2 über die Schultern geworfenen Stücken, einem hinteren und einem vorderen (oder einem rechten und linken *Ew.* 388f) bestand. Vielmehr sind die כתפות (wie der חֵשֶׁב) nur Theile davon, zu denken als mehr oder minder breite, von hinten nach vorn über die Schulter laufende, vorn oben mit dem Ephod verbundene (V. 27) trägerartige Streifen, und der Ephod selbst als ein unter den Armen über Brust und Rücken etwa bis an die Hüften vermittelst des חשב fest angelegter, panzerartiger Ueberzug (vgl. *Jos.* ant. 3, 7, 5. b. jud. 5, 5, 7 u. *Raš.*), nach der bei *Ancessi* Tafel I—III abgebildeten Form des entsprechenden äg. Kleidungsstückes. Die 2 קָצוֹת ergeben sich als die oberen Enden der Breite *rechts* und *links* aus V. 27. — V. 8. *Und die Binde seiner Anlegung, welche an ihm, soll wie seine Arbeit, von ihm sein*] d. h. „sie soll aus denselben Stoffen wie der Ephod selbst bestehen und von gleicher Arbeit sein, und ein Theil von ihm, daran angewoben, nicht ein getrenntes Stück, s. 25, 19. חֵשֶׁב] kommt nur bei P und bloss von dieser Binde vor. Es erklärt sich nach חָשַׁב = חָבַשׁ (vgl. כֶּבֶשׂ und כֶּשֶׂב) *binden* (ܚܒܫ, حَبَسَ *einsperren, einschliessen*, auch *einwickeln*, wovon حِبْس *cingulum*), bezeichnet also eine Binde oder Gurt, daher חֵשֶׁב אֲפֻדָּה *Anlegungs-Binde*, d. h. Binde, die zur Anlegung dient und macht, dass der Ephod nicht lose herunter und herumhängt; sie ging unterhalb des Brustschildes um den Leib herum (V. 27f. 39, 20f)". — V. 9f. „Weiter soll Mose 2 Schoham-Steine (s. 25, 7) nehmen und auf sie eingraben die Namen der Kinder Israel, d. h. die Namen der 12 Stämme, so dass auf jeden Stein 6 kommen. Nach den Juden z. B. *Jos.* ant. 3, 7, 5 standen die Namen der 6 ältesten Söhne Jakob's auf dem rechten, die übrigen auf dem linken Steine. Auf die Altersfolge deutet auch כתולדתם vgl. 6, 16. — V. 11. Als Werk des Steinarbeiters, der Siegelstecherei soll er die beiden Steine stechen, d. i. sie gravirend so behandeln wie der Steinschneider und Siegelstecher." על־שמות] auf Grundlage von d. i. nach der Norm von oder *in Gemässheit* (*Ew.* § 217, i) der Namen; ebenso V. 21. 39, 6. 14. „Die Kunst der Steinschneiderei und Siegelstecherei ist sehr alt (*Winckelmann* Gesch. der Kunst des Alterth. Wien 1776 S. 32), z. B. bei den Aegyptern (Gen 41, 42; Diod. 1, 78), den Aethiopen (*Herod.* 7, 69) und den Indern (*v. Bohlen* alt. Indien II. 122f). Mose soll die Steine (אֹתָם masc. wie V. 14, s. zu 1, 21) ferner machen als מְסַבֹּת מִשְׁבְּצֹת זָהָב *umgebene von Goldflechterei*, d. h. eingefasst mit einem aus Golddraht gemachten Flechtwerk, weil sie sich ohne Fassung auf den Schulterstücken nicht anbringen und befestigen lassen. Das Wort שָׁבַץ ist eig. *miscuit* (ebenso syr. ܫܒܨ *vermischen*), dann *plexuit, texuit* und wird gebraucht von Wirkerei und Flechterei z. B. vom Wirken des Leibrocks (V. 39), der daher כְּתֹנֶת תַּשְׁבֵּץ heisst (V. 4). Davon

מִשְׁבֶּצֶת, welches theils von Wirkereien aus Goldfäden (V. 13f. 25. 39, 16. 18. Ps 45, 14), theils von Flechtwerken aus Golddraht (39, 6. 13) vorkommt; das Part. מְשֻׁבָּץ זָהָב V. 20 ist eig. *goldgeflochten*, d. h. goldumflochten, in solches Flechtwerk gefasst. Auch im übrigen Alterthume fasste man die Edelsteine gewöhnlich in Gold, aber nicht in goldenes Geflechte, sondern, wie es scheint, in eine goldene Kapsel. Man vgl. die *σφραγὶς χρυσόδετος* bei Herod. 3, 41, die *λίθου σφραγὶς ἐνδεδεμένη χρυσῷ* bei Pausan. 10, 30, 2 und *funda claudere, includere* bei Plin. h. n. 37, 37. 42". — V. 12. „Die beiden Steine sollten auf den Schulterstücken angebracht werden" (nicht als Agraffen zur Zusammenhaltung der כְּתֵפוֹת חֹבְרוֹת *Jos.* ant. 3, 7, 5, denn die מַחְבֶּרֶת ist nach V. 27 am Ephod selbst, nicht auf der Schulter; sondern) „als Steine der Erinnerung für die Kinder Israel (nicht aber: als St. des gnädigen Gedenkens seitens Gottes, *Str.*); Aaron soll die Namen der Israeliten *vor Jahve* d. h. bei seinen Amtsverrichtungen im Heiligthume (s. Le 4, 6) auf seinen Schultern tragen zur Erinnerung. Das Weitere zu V. 29".

V. 13—39 (39, 8—21) der *Choschen* oder Brustschild mit den 12 Edelsteinen und den *Urim und Tummim* vorn auf dem Ephod. „Die מִשְׁבְּצֹת זָהָב *Geflechte des Goldes* (s. V. 11) sind hier offenbar Wirkereien aus Goldfäden und zwar bandartige oder rosettenförmige" (nach LXX *ἀσπιδίσκαι*, schildförmig); „nach V. 25 waren es zwei. Aus dieser Stelle ergibt sich auch ihre Bestimmung. Diese שַׁרְשְׁרֹת זָהָב, eig. *Goldketten*, sollen מגבלות d. i. *Schnüre* (aus Golddraht oder auch Goldfäden) bilden; sie werden darum auch שַׁרְשְׁרֹת עֲבֹתֹת *Ketten von Stricken* oder מַעֲשֵׂה עֲבֹת *Strickwerk* d. i. zusammengedreht wie der Strick und V. 24 direkt עֲבֹתֹת *Stricke* genannt. מִגְבָּלָה] nur hier, bezeichnet *Gedrehtes* und erklärt sich nach גָּבַל *contorsit, plexuit*, verwandt mit חָבַל *torsit*, חֶבֶל *funis* und aram. כְּבַל *ligavit, vinxit*; davon auch גַּבְלוּת *Drehung, Zusammendrehung*, also שַׁרְשְׁ[ר]ת גַּ׳ (schnurartig) gedrehte Kettchen (wo aber einfacher גְּבֻלוֹת als part. pass. zu vocalisiren ist, *Ges.-Buhl*) V. 22. 39, 15; s. *Ges.* th. 258. Jene goldgewirkten Bänder oder Rosetten und diese goldgedrehten Schnüre sollen zur Verbindung des Choschen mit dem Ephod dienen. — V. 15 f. Der Choschen selbst soll aus denselben Stoffen wie der Ephod" (V. 6; übrigens mit *Sam.* הָאֵפֹד zu lesen; so auch *KS.*, *Str.*) „bestehen und gleich diesem Kunstweberarbeit (s. 26, 1) sein, viereckig (27, 1), eine Spanne lang und eine Spanne breit und כָּפוּל (nur noch 39, 9) eig. *verdoppelt* d. i. doppelt genommen" (26, 9), d. h. doch wohl nicht bloss 2 Lagen des Zeugs auf einander, damit er steifer und fester, als Unterlage für die Edelsteine brauchbarer werde (*Ros. Kn.*), sondern so dass eine Art Tasche daraus wurde, in die man etwas hineinthun konnte (*Bähr Ew. Ke.* a.), s. V. 30. Auch der Name חֹשֶׁן, allerdings etymologisch unklar, wie so viele Namen dieser hl. Sachen, schon von den Alten nicht mehr verstanden (LXX zu V. 4 *περιστήθιον*, sonst *λόγιον* [so auch Philo] oder *λογεῖον*, *Vulg.* rationale, *Peš.* ܦܪܝܣܐ tunica bez. pannus, *Saad.* بَدَنَة [vgl. etwa unser *Leibchen*], *GrVen.* *ἐπιστηθίδιον*), ist sicher nicht (mit *Ros. Ges. Bähr Kn. Ke. a.*) mit حَسُنَ

zusammenzubringen, da von dieser W. im Hebr. keine Spur ist und Wörter für *Schmuck* auch im Arab. nicht davon abgeleitet werden, sondern eher mit חֹסֶן חֹצֶן (*Ew.* Alt. 390) oder geradezu mit خَزَن (*Buns.*), also etwa *Behälter, Tasche* (*Symm.* zu Le 8, 8 δοχεῖον). חשן משפט] s. V. 30. — V. 17—20. *„Und du füllest in ihn eine Steinfüllung*] d. h. du sollst ihn mit Edelsteinen anfüllen, ihn mit einem Besatz von Edelsteinen besetzen (25, 7) und zwar so, dass diese 4 Reihen über einander bilden.“ טורים אבן] *Ew.* § 287, i. „Bei der Deutung ihrer Namen hat man sich hauptsächlich an die LXX als die ältesten Erklärer zu halten: sie geben hier u. 39, 10—13 sowie Ez 28, 13 ganz dieselbe Deutung und Reihenfolge, haben aber“ vielleicht (doch s. zu V. 18) „den Jaspis an unrechter Stelle (als Nr. 6 statt 12). Dieselben Namen gibt *Jos.* ant. 3, 7, 5 u. b. jud. 5, 5, 7, weicht aber in der Reihenfolge etwas von den LXX ab und bleibt in letzterer Hinsicht auch sich selbst nicht ganz treu. Die Stelle Apk 21, 19 f nennt ebenfalls 12 Edelsteine, aber in anderer Reihe und unter ihnen auch solche, die LXX u. Jos. nicht haben. Die Vulg. folgt den LXX und stellt nur den 11. und 12. Stein um. Von diesen Edelsteinen bei den LXX handelt *Epiphanius* Opera ed. Petav. II. p. 225—234, auch bei *M. Hiller* de gemmis XII in pectorali pontificis Hebraeorum, Tub. 1698. Neuere Hilfsmittel sind: *Braun* p. 497 ff, *L. de Dieu* animadverss. in V. T. p. 61 ff, *Hartmann* Hebräerin I. 278 ff. III. 37 ff, *Bellermann* die Urim und Thummim, Berl. 1824, *Ros.* b. Alterth. IV, 1 S. 28 ff, *Winer* RWB. u. Edelsteine“ (s. auch BL. II. 36 ff, u. *Ri.* HWB^2. 333 ff). „Die nach *Lippert* Dactyliothek aus dem Alterthum erhaltenen Gemmen sind vorwaltend Carneol, Achat, Onyx, Achatonyx, Jaspis, Amethyst, Hyacinth, Sardonyx, Smaragd, Chalcedonier, womit die vorliegende Stelle im Ganzen gut zusammentrifft. Unter den ägypt. Alterthümern sind von Edelsteinen auf uns gekommen: Carneol, Sapphir, Jaspis, Achat, Sardonyx, Lasurstein, Chalcedon (*Champollion-Figeac* Egypten S. 205 f). — V. 17. Die 1. Reihe. אֹדֶם] eig. *Röthe,* ist nach LXX u. Vulg. der *Sardius,* also unser *Carneol,* auch nach *Jos.*, der aber in einer Stelle (ant.) auch den Sardonyx nennt. Andere geben den Rubin (*Saad., GrVen., Pers.*) oder rothen Stein überhaupt (*Targg. Peš. Sam. Abus., Ar. Erp.*). Der Sardius zeichnet sich durch seine Röthe aus (αἱμαδοειδής bei Epiphan., αἱματόεις bei Orpheus de lap. 608); der weibliche ist ἐρυθρότερος, der männliche μελάντερος (Theophr. de lap. 30). Den besten fand man in Babylonien, es gab solche aber auch in Aegypten, Arabien, Indien (Plin. 37, 31). Bei weitem die meisten der aus dem Alterthume erhaltenen Gemmen sind Carneole. פִּטְדָה] nach LXX, *Jos.* Vulg. der *Topas*, auch bei den Indiern *pîta* (gelb) genannt, und nach Hi 28, 19 in Kuš vorkommend. Er ist goldfarbig, leuchtend und durchsichtig und wurde zuerst und besonders auf einer Insel des arab. Meerbusens gefunden (Strabo 16 p. 770. Diod. 3, 39); er kam auch in Oberägypten vor und stand bei den Alten in grosser Schätzung (Plin. 37, 32). Plinius bezeichnet ihn als virens, womit יַרְקָן, יַרְקָא der Targg. zusammentrifft“, wahrscheinlich in Folge einer Verwechslung mit

dem Chrysolith. בָּרְקַת] „und בָּרֶקֶת Ez 28, 13 nach LXX *Jos.* Vulg. der *Smaragd*, ein grüner Edelstein auf Cypern (Theophr. lap. 25), in Aegypten, Aethiopien, Persien, Medien, Baktrien und Scythien, dessen Glanz und Schein die Alten ganz besonders rühmen (Plin. 37, 16—18. Solin. 15, 23 ff), *αἰγλήεις μάραγδος* bei Orpheus de lap. 608. Das Wort ist wohl semitisch (von ברק *blitzen*) und als *markata* auch zu den Indern übergegangen (*Pott* etym. Forsch. II. 421; *Lag.* Ges. Abh. 44, 6. Nom. 84). — V. 18. Die 2. Reihe. נֹפֶךְ] nach LXX u. *Jos.* *ἄνθραξ*, nach Vulg. *carbunculus*, also der *Rubin* oder *Carfunkel*, ein feuerfarbener Edelstein in Nordafrika, Aethiopien und Indien, auch *Carchedonius* nach Carthago genannt (Plin. 37, 25), im Handel zwischen den Phöniken und Edomitern erwähnt Ez 27, 16. Er nimmt der Sonne ausgesetzt die Farbe brennender Kohle an (Theophr. lap. 18) und ist vielleicht einerlei mit אֶקְדָּח Jes 54, 12. סַפִּיר] der *Sapphir*, ein himmelblauer Edelstein (24, 10. Philostr. vit. Apoll. 1, 25), von Epiph. als *πορφυρίζων* bezeichnet und nach Aethiopien und Indien gesetzt. Die Alten haben aber auch den Lasurstein, lapis lazuli, mit darunter begriffen, da sie dem Sapphir goldene Punkte beilegen, z. B. Theophr. lap. 23 und Epiph.“ Auf diesen lapis lazuli bezieht sich die Angabe des Plin. 37, 39, dass der Sapphir am besten in Medien vorkomme. יַהֲלֹם] nach LXX u. Vulg. hier, 39, 11 u. Ez 28, 13 (s. *Hitz.* über LXX) der *Jaspis*, undurchsichtig, mit mannigfaltiger Färbung, von den Alten viel zu Gemmen und Siegeln gebraucht. „Er fand sich in Kleinasien, Persien, Indien (Plin. 37, 37) und war dem Smaragd verwandt (Theophr. 27), *σμαραγδίζων* nach Epiphan., *ἐαρόχροος* nach Orpheus 264, also grün, aber auch andersfarbig, nach Dioscorid. 5, 159.“ Dass diese Auslegung auf Umstellung von Nr. 6 und 12 beruhe (*Ros. Win. Kn. a.*), ist aus der blossen Lautähnlichkeit von Jaspis und יָשְׁפֵה noch nicht mit Sicherheit zu erschliessen: es würde sich in diesem Fall für יהלם der Onyx ergeben. Jedenfalls zu verwerfen ist die Erklärung des יהלם durch *Diamant* (*GrVen.*, *Pers.*, *Ibn Chiquitilla*[?] bei *IEs.*, *Abarb. Braun*), da man diesen damals nicht graviren konnte. Das *Targ. Onk.* gibt סַנְהֶלִים, was noch nicht erklärt ist. — V. 19. „Die 3. Reihe. לֶשֶׁם] nach LXX, *Jos.*, GrVen. u. Vulg. *λιγύριον*, *λίγυρος*, ligurius.“ Das *λιγύριον* oder *λυγκούριον* beschreibt Plin. 8, 38 (57). 37, 13 (3) als einen dem Karbunkel ähnlichen, feuerfarbigen Edelstein, dagegen Plin. 37, 11 (2) ff als electrum oder succinum d. h. *Bernstein*, „welcher bei den Alten gleichen Werth mit den Gemmen hatte und in Aegypten sacal (kopt. ⲥⲉⲕ *trahere* und ⲁⲗ *lapis*), in Syrien harpax hiess, quia folia paleasque et vestium fimbrias rapiat. Auch Theophr. 28 bezeugt seine Anziehungskraft, unterscheidet ihn aber vom Bernstein“. Andere (*Braun*, *Win.* a.) verstehen unter *λιγύριον* den *Hyacinth* (vgl. Apk 21, 20), einen durchsichtigen, meist rothen, auch in's Gelbe oder Braune spielenden Edelstein, der im Feuer seine Farbe verliert, jetzt zum Zirkon oder Korundgeschlecht gerechnet (Plin. 37, 41 f). שְׁבוֹ] „nach LXX, GrVen. u. Vulg., auch nach *Jos.*, wenn man 8 und 9 bei ihm umstellt, der *Achat* (vgl. KAT.[2] 155), ein in Kreta, Aegypten, Indien vorkommender, in verschiedenen Farben schimmernder Edelstein (Plin. 37, 54); am liebsten hatte

man den löwenfarbigen (Orpheus 604ff)"; nach *Del.* hebr. langu. p. 36f u. proll. 84f würde שְׁבוֹ = assyr. šubû einen dem Topaz ähnlichen Stein von heller Farbe bezeichnen. אַחְלָמָה] Mif'el als tonloses fem., „nach LXX, GrVen. u. Vulg., auch nach *Jos.* (s. o.) der *Amethyst*, in Aegypten, Arabien, Indien zu Hause und violett (Plin. 37, 40) oder weinfarbig (Theophr. 31). Man könnte aber auch nach talm. rabb. חַלְמִית *malva* (wenn nicht s. v. a. *Melde*, *Levy* NhWB. II. 61) deuten und den malvenfarbigen Molochites verstehen, welcher in Arabien sich findet und grüner als der Smaragd ist (Plin. 37, 36). Vgl. *Halévy* JA. 7, X, 426. — V. 20. Die 4. Reihe. תַּרְשִׁישׁ] nach LXX *Jos.* Vulg. der *Chrysolith*". Darunter versteht man jetzt einen durchsichtigen, pistaceengrünen Edelstein. Aber Plinius (h. n. 37, 42f), der ihn jedoch (s. o.) mit dem Topaz zu vermischen scheint, beschreibt ihn als einen „goldglänzenden Edelstein, der in Indien, Aethiopien und Arabien, auch in Hispanien sehr gross vorkam. Darnach sein hebr. Name, mit welchem die Hebräer Hispanien bezeichneten. Aehnlich hiess der Rubin nach Carthago Carchedonius". שֹׁהַם] *Beryll* LXX (nach andern, auch *Vulg.*, der *Onyx*) wie 25, 7; s. zu Gen 2, 12. יַשְׁפֵּה] assyr. ašpû (*Del.* hebr. langu. p. 36) bezw. jašpu in den Tell-el-Amarna-Briefen (vgl. noch *Halévy* Rech. Bibl. XX. 61), d. i. nach gewöhnlicher Meinung der *Jaspis* (*Ar.*; auch *Peš.*, die das Wort genau wiedergiebt; *Targg.* Pantherstein), über welchen oben zu Nr. 6 unter V. 18, nach LXX der *Onyx*, worüber zu Gen 2, 12; nach *Vulg.* der *Beryll.* משבצים זהב] s. V. 11. Man soll die Steine vor ihrer Einsetzung erst mit Gold fassen. — V. 21. Zusammenfassende Bestimmung: die Steine sollen sein *gemäss* (V. 11) *den Namen der Söhne Israel's* 12 *gemäss ihren Namen*, an Zahl ihnen entsprechen; (mit) *Siegelstecherei* (versehen) *gemäss dem Namen eines jeden sollen sie* (die Steine) *sein für die* 12 *Stämme* (über אִישׁ עַל-שְׁמוֹ s. Gen 9, 5); *Str.* hält diese Deutung für sprachlich unstatthaft und will die Worte gleichsam als selbständigen Ausrufesatz fassen: jeder (Stamm) soll entsprechend seinem Namen erwähnt sein. „Ob die Namen vollständig oder verkürzt eingegraben werden sollen, lässt sich nicht bestimmen". — V. 22 ist nach V. 14a überflüssig und wegen des על-החשן sogar störend, da ja die Kettchen nicht am חשן gemacht, sondern nur in dem obern Ringe des חשן eingehängt werden (V. 24). Für den Sinn einer blossen Wiederaufnahme von V. 14 würde der Artikel vor גבלות erfordert. Auch die Kürzung שַׁרְשֹׁת für שַׁרְשְׁרֹת nur hier. Der Vers scheint der stehengebliebene Rest einer anderen (beim *Sam.* vollständig erhaltenen) Textbearbeitung zu sein, nach welcher V. 13f nicht besonders gestellt, sondern hier eingereiht werden sollte. In 39, 15 aber steht er schon ebenso, wie hier. — V. 23—25. Mose soll am חשן 2 goldene Ringe machen und sie an den beiden Enden desselben anbringen, oben an der rechten und linken Seite desselben; dann soll er die beiden Kettchen (V. 14. 22), die hier עֲבֹתֹת Schnüre heissen, an diese beiden Ringe nach den oberen Ecken des Choschen hin (*Sam.* u. 39, 17 על statt אל, wornach *KS.* übersetzen: *an* den Enden der Tasche) geben d. h. befestigen; „endlich soll er die beiden andern Enden der beiden Schnüre an die beiden V. 13 genannten Wirkereien geben, d. i. an ihnen an-

bringen und sie so an den Schulterstücken des Ephod befestigen auf dessen Vorderseite. Die beiden מִשְׁבְּצוֹת, goldgewirkte kurze Bänder oder Rosetten (s. zu V. 11), dienten nur dazu, die oberen Enden der beiden goldenen Schnüre aufzunehmen und dann an die Schulterstücke des Ephod geheftet zu werden, also die Verbindung zwischen den Schnüren und Schulterstücken zu vermitteln. אל מול פניו] wie 26, 9. — V. 26. Ferner soll Mose 2 goldene Ringe machen und sie setzen an die beiden Enden des Choschen, *an seine Lippe* d. i. Saum oder Rand, welcher nach der Seite des Ephod hin ist nach innen zu. Gemeint sind die unteren Enden des Choschen (wie V. 23 die oberen); an sie in die rechte und linke Ecke sollen diese Ringe kommen und zwar auf die inwendige dem Ephod zugekehrte Seite. עֵבֶר] wie 25, 37. 32, 15. מיתה] s. 25, 11.“ — V. 27. „Diesen Ringen sollen 2 andere goldene Ringe entsprechen, welche man anbringt an den beiden Schulterstücken des Ephod, aber nicht oben nach der Achsel hin, wo die מִשְׁבְּצוֹת angeheftet sind, sondern *unterhalb an seiner Vorderseite* (V. 25), d. i. tiefer unten vorn am Ephod לְעֻמַּת מַחְבַּרְתּוֹ *bei seiner Verbindung*, d. h. da, wo die Schulterstücke vorn sich mit dem Ephod verbinden (s. V. 7), aber oberhalb der Binde, mit der der Ephod angelegt wird (s. V. 8).“ לעמת] wie 25, 27. — V. 28. *Und man soll den Choschen von seinen Ringen aus an die Ringe des Ephod mit Faden* (*Schnur*) *violetten Purpurs anketten*] d. h. „Schnüre von Fäden violetten Purpurs sollen gehen von den beiden unteren Ringen des Choschen nach den beiden Ringen am Ephod und so Choschen und Ephod verbinden, während die goldenen Schnüre von den beiden obern Ringen des Choschen nach den Schultern gingen und hier etwas höher mittelst der מִשְׁבְּצוֹת mit den Schulterstücken sich verbanden. להיות וגו׳] so dass der Choschen gerade oberhalb der Gürtelbinde des Ephod sich befindet. ולא יזח וגו׳] *und nicht wird sich bewegen der Choschen von auf dem Ephod*, d. h. vermöge der Verbindung wird er fest aufliegen und weder vom Ephod abkommen noch seitwärts rechts oder links hinrücken. Der Stamm זָחַח (Impf. als Fortführung eines Inf., *Ges.* § 114 r) ist nach dem Arab. *sich wegrücken*, = *sich verrücken* (*Ryssel* de Eloh. Pent. serm. 72) und findet sich wie auch רָבַס = *festbinden* nur hier und 39, 21“. In LXX ist V. 23—28 in stark verkürzter Form (als V. 24 f) hinter V. 29 nachgetragen, also schon hier dieselbe Unordnung wie Cap. 37 ff. — V. 29. „Am Choschen soll Aaron die Namen der Kinder Israel tragen auf seinem Herzen, wann er eingeht in das Heiligthum, zu einer Erinnerung vor Jahve (s. Le 4, 6) allezeit“. Aaron, dem die Namen der 12 Stämme, in Edelsteine gefasst, theils auf sein Herz (vgl. HL 8, 6; auch Stellen wie Mi 7, 5. Klag 2, 12), theils nach V. 12 auch auf seine Schulter (auf der man die Last und die Abzeichen des Amtes trägt Jes 9, 5. 22, 22; vgl. auch Nu 11, 14. 17. Dt 1, 9. 12) gelegt sind, stellt sich damit, bei seinem Erscheinen vor Gott, als den dar, welcher in liebender Fürsorge und amtlichem Walten die Stämme vor Gott vertritt, und „erregt gleichsam durch den blitzenden Glanz dieser Steine Jahve's Aufmerksamkeit“, ruft ihm das gesammte Zwölfstämmevolk, als dessen Mittler er erscheint, in Erinnerung. „Ebenso dienen den Israeliten zur

Erinnerung bei Jahve die Beiträge zur Erbauung der Stiftshütte (30, 16) und die Weihegaben von gemachter Beute (Nu 31, 54). Auf ähnliche Weise brachte Israel durch das Blasen der Trompeten in den Feierzeiten sich bei ihm in Erinnerung (Nu 10, 10. Le 23, 24) und Hiskia legte ihm Sanheribs lästerlichen Brief vor die Augen, um ihn zum Einschreiten zu bewegen (Jes 37, 14). Uebrigens kann man aus diesem Schmucke die Vergleichung der Israeliten mit Edelsteinen im Gegensatz zu den Heiden als gemeinen Kieselsteinen Sach 9, 16 erklären". — V. 30. In „den Choschen soll Mose geben d. i. thun die *Urim* und die *Tummim* und sie sollen auf dem Herzen, auf der Brust Aaron's sein, wenn er eingeht vor Jahve, d. i. in das Heiligthum sich begibt; er soll dieses Zeichen allezeit tragen in seinen Verrichtungen bei und in dem Heiligthume". Dass die Urim und Tummim etwas anderes sind, als die 12 Edelsteine (Sir 45, 10f), zeigt der Fortschritt der Rede: der חשן ist als ein mit den Edelsteinen schon besetzter (V. 17—22. Le 8, 8) vorausgesetzt (in *Sam.* wird 28, 30. 39, 21 das *Machen* der U. und T. ausdrücklich bemerkt). Die Redensart נתן mit אל sodann, obwohl die LXX hier und Le 8, 8 sie mit *ἐπιτιθέναι ἐπί* wiedergeben und *Sam.* beidemal על statt אל hat, wird doch nicht als *thun an* (*Kn.*) sondern *thun in* zu verstehen sein, theils nach dem Sprachgebrauch des Vrf., welcher vom Hineinthun immer נתן mit אל (25, 16. 21. Nu 19, 17 vgl. Dt 23, 25), vom äusserlichen Anbringen נתן mit על (V. 14. 23—25. 27. 25, 21) sagt und gegen welchen Sprachgebrauch die ohnedem andersartigen Stellen 1 Sa 6, 8. 2 Sa 11, 16 (*Kn.*) nichts beweisen können, theils weil, wenn ein blosses Anbringen gemeint wäre, nothwendig zu sagen war, wie und wo die U. und T. an dem mit Edelsteinen schon besetzten חשן anzubringen seien. Vermittelst dieser U. und T., welche hienach jedenfalls sinnliche und greifbare Gegenstände gewesen sein müssen, hatte der HP. משפט der Söhne Israel herzustellen, d. h. in wichtigen das ganze Volk oder die Theokratie betreffenden Fragen *Entscheidung* (15, 25. Gen 14, 7. Pr 16, 33), *Urtheil, Rechtsspruch* von und vor Gott einzuholen (Nu 27, 21. 1 Sa 14, 36ff u. spec. 41. 28, 6. Esr 2, 63. Neh 7, 65). Als das Mittel dazu heissen daher V. [b] die U. und T. geradezu der משפט *das Recht* Israels, und der חשן selbst hier u. V. 15. 29 חשן המשפט *Rechtsbehälter, Urtheilstasche.* Es handelt sich dabei nicht um die ordentliche Justizpflege, denn wenn gleich auch an dieser Priester (21, 6. 22, 8. Nu 15, 33. 27, 2. Dt 17, 9. 19, 17) Theil hatten, so doch nicht sie allein (Cap. 18. Dt 16, 18 u. s.), und für diese war die Entscheidungsquelle das bestehende Recht und Gesetz, sondern in Rede steht die Entscheidung in solchen für das Volk wichtigen Fällen und Lagen, über welche es der Natur der Sache nach kein Gesetz geben konnte oder in denen das bestehende Recht nicht ausreichte: hier mochte der Wille Gottes unmittelbar durch den Priester erkundet werden vermittelst dieses Priesterorakels (vgl. noch Ri 1, 1. 20, 18. 27f. 1 Sa 10, 20—22. 23, 9. 30, 7. 2 Sa 2, 1. 5, 17—25, wo dasselbe gemeint sein kann, wenn auch nicht muss). Worin nun U. und T. bestanden, sagt der Vrf. nicht; nicht weil er selbst nicht mehr wusste, was sie waren (*Graf* gesch. Büch. 63; *Kuen.* Godsd. I. 101), sondern weil er

entweder es als bekannt voraussetzt (wie z. B. beim Ephod und den Kerubim) oder weil er sie als etwas Geheimnissvolles nicht näher beschreiben will. Auch die andern Stellen, wo sie genannt werden (Urim Nu 27, 21. 1 Sa 28, 6; Tummim 1 Sa 14, 41; T. und U. Dt 33, 8; U. und T. Esr 2, 63. Neh 7, 65; 1 Sa 14, 41 LXX), geben darüber keine Auskunft, und eine verlässliche oder sich gleichbleibende Ueberlieferung darüber ist nicht vorhanden, da schon der nachexilische Hohepriester keine U. und T. mehr hatte (s. *Berth.* zu Esr 2, 63). Die Namen selbst, gewiss sehr alt, von den LXX δήλωσις oder (Nu 27, 21. Dt 33, 8. 1 Sa 14, 41. 28, 6) δῆλοι u. ἀλήθεια (1 Sa 14, 41 ὁσιότης), von den andern Griechen φωτισμοὶ καὶ τελειότητες (vgl. Esr 2, 63 in LXX) übersetzt, kommen eben nur von diesen Dingen, wie Eigennamen derselben, vor; sie lassen als Abstraktbildungen vermittelst des Plur. (*Ew.* § 179, a) die jener griechischen nahe kommende Deutung *Helligkeit und Vollkommenheit* zu (nur dass תם in dem uns erhaltenen Hebräischen für *Richtigkeit* nicht mehr vorkommt, sondern bloss im physischen und ethischen Sinne gebräuchlich ist, weshalb *Dosker* (s. u.) die Tummim als Mittel göttlicher Rechtsentscheidungen wie die Urim als M. göttlicher Offenbarung fasst), vgl. (die Anspielung darauf?) Ps. 43, 3. Sie würden in diesem Fall eine Benennung des Orakels selbst, als einer *klaren und vollständigen* Entscheidung (wie der Vrf. V. ^{b} משפט dafür sagt), und erst in zweiter Linie auf die Werkzeuge des Orakels übergetragen sein. Die Zusammenstellung von תמים mit den تمايم d. i. Amuleten, die bei den Arabern, bes. von Kindern, um den Hals getragen wurden (so schon Freytag u. a., s. PrRE.^{2} XVI. 231 Anm.) und von אורים mit ארר *fluchen*, die *Wellh.* Proll.^{3} 418f (und nach ihm *Coldewey* über Urim u. Tummim in NJBDTh. III. 107ff) vorschlug, ist von ihm selbst (Skizzen III. 145, s. u.) wieder aufgegeben worden. (Ganz anders *Züllich*: א' geschliffene Brillanten, ת' ungeschliffene!). Die vielbeliebte Annahme (z. B. *Braun*, *Hengst.* Mo. u. Aeg. 154ff, *Kn.* u. a.), dass U. und T. ihr Vorbild in Aegypten haben, wo von Alters her die Priester die Rechtspflege hatten und der Oberste von ihnen als Vorstand des Gerichts ein ἄγαλμα oder ζώδιον von Sapphirstein, das ἀλήθεια genannt wurde, am Halse hängen hatte (Aelian v. hist. 14, 34. Diod. Sic. 1, 48. 75), näher das Bild der *Tme*, der Göttin der Wahrheit und Gerechtigkeit, auch in Verbindung mit dem Bilde des ersten Lichtgottes Re (*Wilkinson* manners and customs 1837 II. 26f, s. die Abbild. bei *Ri.* HWB.^{2} 931^{b}), hat nicht die mindeste Wahrscheinlichkeit, da es sich dort um das ordentliche Rechtsprechen und Gericht, hier um das Hineingehen vor Gott zum Zweck des Orakelsuchens handelt, und da dort vom Richter das besagte Bild zuletzt dem einen Theil der Streitenden, der Recht bekam, umgehängt wurde. Ob die LXX bei der Uebersetzung von תמים durch ἀλήθεια an jene ägyptische Göttin der Wahrheit, ⲑⲙⲏⲓ *veritas*, gedacht haben (*Kn.*), mag dahin gestellt bleiben; dass aber die Wörter אורים und תמים nichts seien als hebraisirte äg. Wörter, nämlich ⲑⲙⲏⲓ und ⲉⲣⲟϥⲱⲙⲓ *illuminatio* (*Kn.*), ist unannehmbar, da von einer Zusammenstellung von *Wahrheit und Licht* in jenem äg. Gerichtswesen

nichts bekannt ist [doch s. o.], und da *lumen* vielmehr אוֹרוֹת ist und ep (das allein an אור anklingt) *facere* bedeutet. Noch luftiger ist die Hypothese, dass *aor* Gott des Lichts, *tum* Gott des Dunkels (*Ancessi* S. 72f) zu Grunde liege. Auch auf Philo (vit. Mos. 3, 11 p. 152 M.), welcher sagt, dass der Choschen 2 Tugenden, die δήλωσις und ἀλήθεια, bildlich darstelle (ἀγαλματοφορεῖ; vgl. *Ri.* HWB.[2] 931), kann man sich nicht berufen (*Kn.*) für die Meinung, dass U. und T. 2 Figuren oder Bilder gewesen seien. Wie nun aber vermittelst der U. und T. das Orakel gewonnen wurde, darüber wissen wir gar nichts Näheres, obgleich aus 1 Sa 14, 41 (nach den LXX, s. PrRE.[2] XVI. 227f; vgl. *Ew.* Alt. S. 391ff; BL. V. 582f; *Ri.* HWB.[2] 932) wahrscheinlich wird, dass es eine Art Losung war und dass durch das Werfen der heiligen Lose gestellte Alternativen entschieden wurden, *Wl.* Skizzen III. 145 u. Isr. Gesch. 28f; *Rob.Smith* das A.T. 273 A.[2]; vgl. hierzu PrRE.[2] XVI. 233 Anm. *Buhl* im WB. 20[b] erinnert an die „Schicksalstafeln", die im babylon. Schöpfungsberichte an der Brust getragen werden; vgl. noch Buch der Jubiläen c. 8. „Ueber die verschiedenen Ansichten von den Urim und Tummim s. *Spencer* de leg. rit. p. 920ff, *Braun* p. 588ff, *Bähr* II. 127ff, *de Wette* hebr. Archäol.[4] S. 281f, *Winer* RWB. u. Urim und Tummim und die daselbst weiter angeführten Schriften"; auch *Diestel* in PrRE.[1] XVI. 746ff u. *Kautzsch* ib.[2] XVI. 226ff; *GKlaiber* das priest. Orakel der Israel. Stuttg. 1865; *Coldewey* (s. o.); ***H.E. Dosker*** the Urim and Thummim, in Presb. and Ref. Review, 1892, Oct., p. 717—30.

V. 31—35 (39, 22—26) der *Me'îl* oder das *Obergewand.* „Er soll gemacht werden כְּלִיל תְּכֵלֶת *als Ganzes violetten Purpurs*, d. i. ganz gewebt aus Garn dieser Farbe, so dass er wie die Nu 4, 6 erwähnte Decke allein aus diesem Stoffe besteht und nicht Bunt-Kunst- oder Goldwirkerei ist. Er wird daher 39, 22 als Werk des אֹרֵג bezeichnet" (obgleich darin zugleich der Gegensatz gegen das Zusammennähen aus einzelnen Stücken liegt). „Das Gewand war aber doch kostbar, da die Purpurfarbe in höchster Schätzung stand. Wie bei den Königen findet sie sich auch bei hochgestellten priesterlichen Personen, z. B. bei dem Oberpriester zu Hierapolis in Syrien (Lucian. de Syr. dea 42), dem Priester des Zeus zu Magnesia in Kleinasien (Strabo 14 p. 648) und dem Priester des Herkules zu Tarsus (Athen. 5, 54. p. 215); das letztgenannte war aber μεσόλευκος. Die römische trabea, welche z. B. die Auguren trugen, war nach Sueton von dreifacher Art: unum diis sacratum, quod est tantum de purpura; aliud regum, quod est purpureum, habet tamen album aliquid; tertium augurale de purpura et cocco mixtum (Serv. ad Aen. 7, 612). Uebrigens lehrt der Ausdruck *Me'îl des Ephod*, dass zum Ephod der Me'îl gehörte und der Hohepriester jenen nicht ohne diesen anlegte. — V. 32. Sein soll *die Oeffnung seines Kopfes in seiner Mitte*, d. h. er soll in der Mitte ein Kopfloch haben, zum Herausstecken des Kopfes beim Anziehen. Er war also geschlossen und wurde übergestürzt; Aermel hatte er nicht, sondern nur Armlöcher, wie die Juden z. B. *Jos.* ant. 3, 7, 4 richtig annehmen. *ein Saum soll sein seiner Oeffnung ringsum, Weberarbeit, wie die Oeff-*

nung des Panzers soll ihm sein] d. h. er soll oben am Hals eine Einfassung haben in der Art, wie man sie dem Panzerhemde zu geben pflegt"; פִּי wie Hi 30, 18, s. d. שִׂפַת יִהְיֶה] s. zu 12, 49. תַּחְרָא] nur hier u. 39, 23, ungewisser Ableitung und Bedeutung, nach *Onk.* gewöhnlich als שִׁרְיָן *Panzer* erklärt (nach θώραξ? oder cxapa?). *Hieron.* will eine Ableitung von אחר; *Pesch.* ܫܪܝܢܐ (pl. von ܫܪܝܢ = σειρά). „Zu denken ist aber an den λινοθώραξ, wie ihn z. B. die Griechen hatten (Iliad. 2, 529. 830; Xen. Anab. 4, 7, 15 vgl. 1, 8, 9 u. Cyrop. 6, 4, 2). Solche linnene Panzerhemden verstand man in Aegypten sehr vorzüglich zu machen (Herod. 2, 182. 3, 47. Aelian. h. an. 9, 17. Plin. 19, 2)". לֹא יִקָּרַע] *dass er nicht zerreisse* (*Ew.* § 345[a]; *Ges.* § 165[a]) d. h. „nicht einreisse oben am Halse beim An- und Ausziehen. Deshalb die feste und dauerhafte Einfassung. אֹרֵג] ist der gewöhnliche Ausdruck für *Weber* und bezeichnet also den gemeinen Weber, welcher nur einerlei Garn zu schlichten Geweben verwebt (Jes 19, 9), im Gegensatz zum Bunt- und Kunstwirker (s. zu 25, 4). Werk von ihm waren bei den priesterlichen Kleidern ausser dem hier genannten Me'îl (39, 22) die Leibröcke, Hüfthüllen und Kopfbunde (39, 27 f)". — V. 33 f. „An den unteren Saum des Me'îl, der wohl bis an oder etwas über die Knie reichte (*Bähr* II. 98 f), sollen ringsum sein *Granaten von violettem und rothem Purpur und Karmesin*, d. i. granatförmige aus Fäden dieser 3 Farben gebildete Kugeln und in ihrer Mitte goldene Glöckchen, dies jedoch so, dass immer eine Granate und ein Glöckchen mit einander abwechseln. Nach 39, 24 war zu den Kugeln מָשְׁזָר *Gezwirntes* d. i. gezwirntes Garn (s. zu 25, 4) und nach 39, 25 zu den Glöckchen *reines* Gold (s. zu 25, 3) erforderlich." Die LXX u. *Sam.* aber haben hier u. 39, 24 nach שָׁנִי noch ושש משזר, so dass das משזר 39, 24 wie ein Compromiss aus beiden Lesarten erscheint. פַּעֲמֹן] „von פָּעַם *schlagen, anschlagen* (פַּעַם *incus*) ist *Glocke*, welches von ahd. cloccon, clochon d. i. *klopfen, anschlagen* kommend dieselbe Etymologie hat. LXX richtig: κώδωνες. Die Verdoppelung drückt *je* aus wie 25, 33". — V. 35. „Der Me'îl soll *auf Aaron sein zum Dienen* d. h. Aaron soll ihn anhaben, um den heiligen Dienst zu versehen, dass sein Schall gehört werde, wann er in das Heiligthum hineingeht und wann er herausgeht, und er nicht sterbe. Zu הָיָה mit עַל vom Anhaben vgl. V. 43. 1 Chr 15, 27. 18, 7". וְלֹא יָמוּת] ist Folge nicht bloss von וְנִשְׁמַע וגו׳, sondern von וְהָיָה וגו׳ (*Bähr* II. 127): wenn Aaron zu seinem Dienste im Heiligthum den מְעִיל nicht anzieht, so dass dessen Glöckchen bei seinem Ein- und Ausgang tönen, so ladet er eine Schuld auf sich und droht ihm der Tod (vgl. V. 43 über die מִכְנְסֵים). Dann ist aber auch nicht nöthig, den Zweck dieses Läutens ausschliesslich auf Seite Gottes zu suchen, indem man darunter eine An- und Abmeldung bei Gott versteht (vgl. zu V. 29 über לְזִכָּרוֹן), sondern kann sehr wohl auch eine Rücksicht auf das draussen stehende Volk annehmen, näml. damit dieses dadurch Kunde von seinen Verrichtungen erhalte und dieselben mit seiner Andacht begleite. Die Erklärung Sir 45, 9: damit des Volkes dadurch (vor Gott) gedacht werde, würde nur zutreffen, wenn es gerade 12 Glöckchen wären. Nach *Wellh.* Skizzen III. 144 f, Isr. Gesch.[2] 175 A. 2 und

Smend AtRG. 126 A. 3 sollen die Glöckchen Abwehr der Dämonen bezwecken.

V. 36—43 *die übrigen Kleider des Hohepriesters und der Priester.* Zunächst V. 36—38 (39, 30 f) *das Diadem* des Hohepriesters. Es soll ein צִיץ sein d. i. etwas Schimmerndes, ein Blech oder Blatt (LXX *πέταλον*) von reinem Gold und darauf die Worte eingegraben: (Heiligthum dem Jahve) *dem Jahve heilig,* d. i. ihm geweiht und angehörig. „Vom ganzen Volke stand der Hohepriester Jahve am nächsten und hatte den nächsten Dienst bei ihm; er war daher *der Geweihte Jahve's* vorzugsweise. Er führte aber dieses Zeichen zugleich als priesterliches Haupt und Vertreter des Volks, welches Jahve angehörte (s. 19, 6)". Es wird als נֵזֶר קֹדֶשׁ *heilige Weihe* oder *Weihezeichen* (*Diadem*) bezeichnet (29, 6. 39, 30. Le 8, 9) und war Insigne des Hohepriesters als des geweihten priesterlichen Oberhauptes (vgl. נֵזֶר des Saul 2 Sa 1, 10, und über den Unterschied von der עֲטָרָה *Ew.* Alt. 394). „Ein goldenes Diadem führte von den Priestern zu Hierapolis in Syrien allein der Oberpriester (Lucian. de Syr. dea 42); auch die sacerdotes provinciales hatten coronas aureas (Tertull. de idololatr. 18. Philostr. Apoll. 1, 11), und in den griechischen Städten hiess nach diesem Abzeichen der Oberpriester στεφανηφόρος und seine Würde und Befugniss ἀρχὴ στεφανηφόρος (Athen. 5, 54. 12, 45. p. 215. 533); vgl. auch 1 Mak 10, 20". — V. 37. „Dieses goldene Blatt soll man legen (thun) an eine Schnur violetten Purpurs und es soll sein am Kopfbunde, an der Vorderseite des Kopfbundes. Angemessener heisst es 39, 31, dass man die Schnur an das Blatt that, um das Blatt von oben her an dem Kopfbunde anzubringen. Das Blatt scheint nicht ganz bis an den untern Rand des Kopfbundes gereicht, sondern etwas höher gestanden zu haben; es bog vermuthlich an beiden Seiten nach den Schläfen hin etwas herum; ob die Schnur an der Aussen- oder Innenseite des Goldblechs herumführte, lässt sich nicht entscheiden, jedenfalls wurde sie an der Hinterseite des Kopfbundes verknüpft. אֶל מוּל] wie V. 25. 26, 9. מִצְנֶפֶת] kommt nur vom Kopfbunde des Hohepriesters V. 4. 39. 29, 6. 39, 28. 31. Le 8, 9. 16, 4 und ausserdem noch Ez 21, 31 vor. Nach V. 39 bestand der Kopfbund aus einfachem ungezwirntem Schesch (s. zu 25, 4). Ob er mehr niedrig und weit (*Braun* p. 625 ff) oder mehr hoch (*Bähr* II. 111 f), also mehr turbanförmig (*Ri.* HWB.[2] 646; so auch *Luther: Hut*) gewesen sei, dürfte sich nicht sicher bestimmen lassen. Die Etymologie צָנַף *wickeln* (Le 16, 4 vom Umlegen der מִצְנֶפֶת um das Haupt), *knäueln* und צְנִיף *Knäuel* ist der ersten Ansicht günstig. Die gewöhnliche Bezeichnung des Turbans ist צָנִיף, das Sach 3, 5 auch vom Turban des Hohepriesters und Jes 62, 3 (Kt. צְנוּף) von dem der Könige gebraucht wird." Dafür, dass der Kopfbund des HP.s nach Art der steifen kegelförmigen Mütze, die auf assyr. Denkmälern als eine weit verbreitete Kopftracht erscheint, hoch und steif war, spricht auch die Analogie des altitalischen Pileus und die auch sonst aus den gleichen Motiven bestehende Kopftracht der etruskischen Komasten in der Cornetaner Tomba delle inscrizioni, die nur dadurch verschieden ist, dass eine Zeugbinde (bisweilen aber auch in Etrurien hierfür ein metallenes Diadem, s. SMAW.

1880. 514) die Stelle des goldenen Stirnschmuckes einnimmt (*Stackelberg* u. *Kestner*, Gräber von Corneto, Taf. XX—XXVI). — V. 38. Das Goldblech mit seiner Inschrift soll so auf oder über der Stirne des Hohepriesters sein, also an dem hervorragendsten Theile desselben („wo man auch sonst Religionszeichen trug" *Kn.*, s. 13, 16), ihn augenfällig und allgemein sichtbar als den Gott heiligen Mann darstellen. Und so als der erklärte Heilige Gottes *soll er die Vergehung* (*Schuld*) *der heiligen Dinge* (s. zu Le 21, 22), *welche* die Israeliten *heiligen, an* (distrib. wie Gen 9, 10. 23, 10. Le 5, 3 f) *allen ihren heiligen Gaben*, welche nur immer das sein mögen (Opfer und andere Gaben), *tragen* (Le 22, 16), d. h. alles „was bei deren Darbringung vorkam an Verfehlungen, welche bei der Menge und Feinheit der Vorschriften darüber nicht ausbleiben konnten (Nu 18, 1. 23), aber nicht besonders gesühnt wurden, auf sich, den Heiligen, nehmen, dass sie für den hl. Gott doch annehmbar werden. Und so dient das Goldblech, das beständig auf seiner Stirne sein soll, *ihnen zum Wohlgefallen*, zur Vermittlung einer gnädigen Annahme (Le 1, 3), *vor Gott*. Als Haupt und Zusammenfassung des Priesterthums ist er der eigentliche Uebermittler der Gaben, selbst wenn die Ceremonie der Darbringung nicht von ihm selbst sondern seinen Gehülfen im Priesterthum vollzogen wird, und in Anbetracht seiner durch das Diadem ausgesprochenen und von Gott anerkannten Heiligkeit will Gott gnädig über alle bei den Darbringungen vorkommenden Vergehen wegsehen, dass sie doch ihren Zweck erreichen. — V. 39. Die *übrigen Stücke des hohepriesterlichen Ornats*. Von einfachem ungezwirntem Schesch (s. zu 25, 4) sollen sein der *Kopfbund* (V. 37) und der *Leibrock* (פְּתֹנֶת statt פֵּת als st. absol., wohl weil man שֵׁשׁ fälschlich als Genetiv ansah), der letztere aber gewirkt, da der Verf. שְׁבֵץ braucht und V. 4 den Leibrock als פְּתֹנֶת חֹשֶׁבֶץ bezeichnet. Ueber dieses Wort s. zu V. 11. Das Muster dieser Wirkerei lässt sich nicht näher bestimmen; nach 39, 27 war es Sache des gewöhnlichen Webers, nicht des Bunt- oder Kunstwirkers". (Doch spricht vieles für gewürfelte oder Piquéartige Zeuge *Bähr* II. 63 f; *Ges.* th. 1356; *Ew.* Alt. 368). „Der Leibrock wurde übrigens auf dem blossen Leibe getragen, reichte bis zu den Knöcheln und hatte Aermel (*Jos.* ant. 3, 7, 2). Zu ihm gehört die *Gürtelbinde*, die aber Arbeit des Buntwirkers (s. zu 26, 36), also aus dem oft erwähnten viererlei Garne (s. zu 25, 4) gewirkt sein soll (39, 29). אַבְנֵט] kommt nur vor von dem Gürtelbande der Priester (V. 4. 40. 29, 9. 39, 29. Le 8, 7. 13. 16, 4) und dem hoher Beamter (Jes 22, 21)". Der Ursprung des Wortes ist noch unbekannt (*EMeier* WWB. 697 will אַבְנֵט für אַנְבֵט aus أبض *alligavit* pedem cameli membro superiori, *Barth* Etymol. Studien 1 aus إِطْنَابَة lederner *Bauchgurt* von der Wz. טנב, *Ges.* th. 221 aus dem pers. بند *Band*, *Binde* erklären; die Rabb. halten es für ägyptisch). — V. 40. Die Kleider der gemeinen Priester sind *Leibröcke*, *Kopfbunde* und *Gürtelbinden*. Nähere Angaben darüber fehlen hier ganz und sind auch 39, 27—29 spärlich genug gegeben. Darnach waren die Leibröcke und Kopfbunde von ungezwirn-

tem Schesch, erstere Arbeit des (gewöhnlichen V. 32) Webers (s. zu 25, 4), ohne Naht (s. S. 342); auch ein Unterschied derselben vom Leibrock des HP.s ist dort nicht angedeutet. Ueber die Gürtel der Priester scheint 39, 29 nichts zu sagen, da dort nur vom אַבְנֵט im Sing. (LXX Plur.) die Rede ist. Allein auch 29, 9. Le 8, 13 steht אַבְנֵט, wo sicher der Plur. gemeint ist, und so ist auch 39, 29 möglich, die אבנטים der Priester überhaupt zu verstehen. Jedoch ganz sicher ist es hienach nicht, ob die Gürtel der Priester von gleichem Stoff und gleicher Arbeit, wie der des HP., waren. „Nach *Jos.* ant. 3, 7, 2 waren purpur- und karmesinfarbige Blumen in die linnenen Gürtelbinden der Priester eingewebt. מִגְבָּעָה] wird (was *Jos.* ant. 3, 7, 3 nicht beachtet) nur von den Kopfbunden der gemeinen Priester gebraucht 29, 9. 39, 28. Le 8, 13. Das Wort ist verwandt mit גָּבִיעַ *Becher*, *Kelch* (25, 31. 33 f), wonach diese Kopfbunde eine konische Form gehabt zu haben scheinen (s. o. zu V. 37). Diese war auch sonst im Alterthume bei den geistlichen Personen üblich. Die römischen pontifices und flamines tragen auf dem Haupte ad ostendendam sacerdotii eminentiam (Serv. ad Aen. 8, 664) den tutulus d. i. einen pileus lanatus metae figura, in altitudinem forma metali exstructus (Serv. ad Aen. 2, 683. Varro ling. lat. 7, 44, Festus u. tutulus) und die salischen Priester zu Rom führten auf dem Kopfe *πίλους ὑψηλοὺς εἰς σχῆμα συναγομένους κωνοειδές* (Dionys. Halic. 2, 70); dem Pileus wurde unter den priesterlichen Attributen eine besondere Wichtigkeit beigelegt, wie daraus erhellt, dass der Flamen dialis unter freiem Himmel niemals ihn ablegen durfte (Gellius n. a. X. 15. 17). Vgl. SMAW. 1880, S. 487—552 den Aufsatz von *WHelbig* über den Pileus der alten Italiker (s. bes. S. 488 ff u. 528 ff). לכבוד] wie V. 2. Die Kleidung der gemeinen Priester bestand demnach aus weissem Stoff. So auch bei den Aegyptern (s. Gen 41, 42). Die syrischen Priester zu Hierapolis trugen eine *ἐσθὴς λευκὴ* und auf dem Haupte einen *πῖλος* (Lucian. de Syr. dea 42). Das linnene Zeug galt als reiner und reinlicher denn das wollene und wurde deshalb vorgezogen z. B. von den Aegyptern und Indern (Philostr. vita Apoll. 1, 8. 32. 8, 5). Ebenso erscheinen bei den abendländischen Völkern die priesterlichen Personen in weissen linnenen Gewändern, welche überhaupt die herrschenden Priesterkleider im Alterthum waren (*Saubert* de sacrif. p. 194 f. *Spencer* leg. rit. 3, 5. p. 682 ff). Bemerkenswerth ist, dass das Gesetz den Ephod nicht bei den gemeinen Priestern erwähnt, welche doch einen solchen trugen (1 Sa 22, 18)". — V. 41. „Die beschriebenen Kleider sollen Aaron und seine Söhne anziehen, um darin gesalbt (s. Le 8, 12) und als Priester eingesetzt zu werden. מִלֵּא] s. zu Le 7, 37". Im Uebrigen leitet dieser V. auf die Anweisung zu der Priesterweihe Cap. 29 hinüber, und wird 29, 1 in לְקַדֵּשׁ — לִי vorausgesetzt. Da er eine Art Abschluss zu 28, 1—40 gibt, so fällt nicht auf, dass hier sowohl von Aaron (V. 2—39) als seinen Söhnen (V. 40) die Rede ist, wie auch V. 42 in לָהֶם beide (Aaron und seine Söhne) gemeint sind. So weit ist hier nichts Anstössiges (gegen *Wl.* Comp.[2] 142). Bedenklicher scheint, dass in ומשחת אתם von einer Salbung des Aaron *und* seiner Söhne die Rede ist (wie 30, 30. 40, 15. Le 7, 36. 10, 7. Nu 3, 3),

während Cap. 29 und Le 8 ausdrücklich nur von Salbung Aaron's berichten; darüber s. zu Le 8, 12. Auch gegen V. 42 f kann man ein ähnliches Bedenken erheben (s. d.). — V. 42 f. Ehe der Vrf. aber nun die Anweisung zur Priesterweihe gibt, holt er etwas nach, was ebenfalls beide, Aaron und seine Söhne, betrifft, nämlich: „es sollen sämmtliche Priester noch erhalten" מְכַנְּסֵים (nur im st. cstr. מִכְנְסֵי; Le 6, 3 bez. auf einen Priester), *περισκελῆ* LXX, „*Hüllen* (von כָּנַס, vgl. Hithpa. Jes 28, 20 sich in etwas hüllen), um *zu bedecken das Fleisch der Blösse*, d. i. die Schamgegend. Diese Hüfthüllen" oder Hüftkleider „sollen sein *von den Hüften bis zu den Lenden* (oder עַל־מָתְנֵיהֶם *an ihren Hüften* Ez 44, 18), ein *διάζωμα περὶ τὰ αἰδοῖα* (*Jos.* ant. 3, 7, 1) oder *περίζωμα εἰς αἰδοίων σκέπην* (Philo de monarch. p. 225 M.), so dass sie diese und die Hinterbacken verhüllen. Die Priester sollen sie anhaben, wann sie in das Heiligthum gehen oder zum Altar herangehen, also überhaupt bei den heiligen Verrichtungen, wo sie Jahve näher treten. Die religiöse Ehrfurcht fordert, dass sie da die genannten Theile, welche man auch im gemeinen Leben mit schamhafter Scheu sorgfältig verhüllt", wohl bedecken. „Verletzungen jener ehrfurchtsvollen Scheu würde Jahve mit dem Tode ahnden (V. 35). Sonst s. zu 20, 26. יִשְׂאוּ עָוֹן] s. Le 5, 1. Aehnlich der Flamen Dialis bei den Römern tunicam intimam nisi in locis tectis non exuit, ne sub coelo tanquam sub oculis Jovis nudus sit (Gell. n. a. X. 15)". בַּד] im Pent. nur noch 39, 28. Le 6, 3. 16, 4 in derselben Phrase מִכְנְסֵי בָד und Le 16, 4. 23. 32 von dem Anzug des Priesters beim Reinigen des Altars und des HP. beim Sühnact am Versöhnungstag, von LXX durch *λίνεος*, in *Targg.* und *Peš.* durch בּוּץ übersetzt, sonst noch genannt als Stoff des Ephod der gemeinen Priester und Nichtpriester (1 Sa 22, 18. 2, 18. 2 Sa 6, 14. 1 Cbr 15, 27) und der Gewänder der Engel (Ez 9, 2 f. 11. 10, 2. 6 f. Da 10, 5. 12, 6 f). In Ex 39, 28 wird es unter שֵׁשׁ subsumirt, woraus aber nicht folgt, dass שֵׁשׁ *Leinwand* war (s. zu 25, 4), sondern nur, dass auch בַּד ein *weisses* Zeug war, sei es von Linnen oder Baumwollen. Möglich, dass daran der Begriff des gewöhnlichen oder *einfachen weissen* Zeuges haftete (wogegen שֵׁשׁ habe auch gemustert sein *können, Kn.*). Eine klare Ableitung hat das Wort nicht: dass von בַּד *Absonderung* sich *Einfachheit* abgezweigt habe (*Kn.*), ist sehr unwahrscheinlich. חֻקַּת עוֹלָם] s. 12, 14. — Dass dieses dem HP. und den Priestern gemeinsame Kleidungsstück erst jetzt, wie nachträglich, erwähnt wird, ist nicht auffallend, da es nicht לִכְבוֹד וּלְתִפְאָרֶת dient (*Ke.*), ebensowenig dass es in 29, 5—9. Le 8, 7—9. 13 übergangen ist (s. zu Le 8, 7 ff). Man könnte V. 42 f für einen Zusatz nach Le 6, 3 halten; aber auch Le 16 ist dieses Kleidungsstück hervorgehoben. Und jedenfalls sieht man aus Le 6, 3, dass diese Verordnung sammt dem Ausdruck (von P) aus älterer Vorlage und Praxis aufgenommen ist.

Cap. 29, 1—37 (Le 8) *die Anweisung zur Priesterweihe und zur Weihe des Altars.* „In die beschriebenen Kleider sollen Aaron und seine Söhne, nachdem sie sich gebadet haben, eingekleidet werden, um dann durch Salbung und Sünd-, Brand- und Dankopfer 7 Tage lang von Mose zu Priestern geweiht und bestellt zu werden. Die Erklärung

s. zu Le 8, wo die Ausführung dieses göttlichen Befehls berichtet wird". — V. 9. אהרן ובניו] offenbar ein nachbessernder Zusatz, gemacht um die V. 5 vergessene Umgürtung Aaron's mit dem Priestergürtel nachzuholen, er fehlt in den LXX; der *Sam.* hat ihn, obwohl er schon V. 5 durch einen Zusatz über den Priestergürtel vervollständigt hat. — V. 10. לפני אהל מועד] *Sam.* לפני יהוה פתח א' מ', und LXX wiederholen diese ganze Phrase am Ende des Verses. — V. 37. הנגע יקדש] s. zu Le 6, 11.

Cap. 29, 38—46 Vorschriften über *das tägliche Brandopfer* nebst Schlussworten. Die Vorschrift V. 38—42 schliesst sich an die V. 36 f befohlene Weihe des Altars ziemlich lose an; nach hinten ist sie durch V. 42b mit dem Folgenden fester verbunden. Sie findet sich fast wörtlich wieder in Nu 28, 3—8. Dass der Text in Num. die schwereren Lesarten habe, also ursprünglicher sei (*Popper* 191), ist nicht richtig: die einzige schwierige Lesart לִי findet sich im Ex. V. 41; alle anderen Varianten sind völlig gleichgültig; die Eingangsverse 38 im Ex. und 3 im Num. sind nach Ort und Zweck verschieden, aber jedesmal ganz richtig gefasst. Dagegen sprechen die oben S. 294 angegebenen Gründe für die Annahme, dass erst durch die Ordner der Pentateuchgesetze dieses Gesetz von seiner ursprünglichen Stelle hieher übertragen ist, wie denn auch die dortige Rückweisung הָעֲשָׂרָה בְּהַר סִינַי Nu 28, 6 durch Ausdruck und Stellung auffallend ist. [Nach NDJ. 182 ist aus der Rückweisung in Nu 28, 6 auf das jetzt hier stehende Gesetz zu ersehen, dass der Vrf. dieses Tamidgesetz schon unter den Sinaigesetzen vor sich hatte; jedoch folge daraus noch nicht, dass gerade an der Stelle Ex 29, 38 ff. Es liegt kein Grund vor, daran zu zweifeln, dass die jetzt in Ex 27, 20 f. 29, 38—42. Le 24, 1—9. Nu 8, 1—4 zerstreuten Verordnungen über den Tamiddienst (soweit sie von P sind) mit der Opferordnung des P verbunden gewesen sind; der urspr. Ort in P war am ehesten hinter der Weihe der Zeugnisshütte und der Priester, etwa da, wo der Grund von Nu 7 u. das Fragment Nu 8, 1—4 (die aber selbst mit Le 8 f zusammenhingen) noch übrig ist, NDJ. 642 u. 687.] Wenn *Kuen.* Godsd. II. 270 u. Einl. 294. 296f, *Wl.* Proll.[4] 79, *Reuss* l'hist. sainte 262 u. Gesch. des A.T. § 387 aus 1 Kg 18, 29. 36. 2 Kg 16, 15. Ez 46, 13—15. Esr 9, 4f. Neh 10, 34 beweisen wollen, dass dieses Gesetz erst nach Esra in den Pentateuch eingefügt sei, so zeigen sie damit nur, dass der kritische Grundsatz, jedes Gesetz, dessen Ausübung aus andern Büchern sich nicht nachweisen lässt, sei eben darum jünger als diese, zuletzt ad absurdum führt. Schon in der (auch nach sprachlichen Zeichen alten) תּוֹרָה Le 6, 1—6 (welche älter als P ist) ist die morgendliche und abendliche עֹלָה vorausgesetzt; [schon hierdurch und ebenso auch durch seine 2malige Wiederholung ist das Tamidgesetz gegen den Verdacht nachträglicher Einfügung geschützt NDJ. 673]. Und wie hätte man nach Esra noch ein so fundamentales Gesetz in den Pentateuch einschmuggeln können! [Vielmehr erklärt sich nach NDJ. 674 die vorliegende Incongruenz zwischen Neh 10 und unserer Gesetzesstelle befriedigend so, dass zur Zeit jener Verpflichtung des Volkes auf das Gesetz diesem vorerst die Abend-ʿOla nachgelassen wurde, theils in Anbetracht der Armut

der Leute, theils weil insbes. der Viehreichthum damals nicht gross genug war; dazu kommt, dass die vorexilische Praxis sich, wie es scheint, mit einer Abend-Mincha begnügt hatte, denn ʿ2 Kg 3, 20 kommt eine Morgen-Mincha vor und Da 9, 21 heisst die Abend-ʿÔla doch nur Abend-Mincha'. Vgl. noch *Kuen.* Einl. 296f u. *Now.* Arch. II. 222 A.] Ueber die Bedeutung des täglichen Opfers (und des Opfers überhaupt) s. zu Le 1—7; die rabbinischen Satzungen s. Tr. Tamid. — V. 38f. „*Und das ist es, was du machen sollst auf dem Altar*] das sind die Opfer, welche du auf dem (vorher genannten) Altare bereiten und darbringen sollst: zwei Lämmer für den Tag beständig (in Nu 28, 3 aber עֹלַת תָּמִיד), das eine am Morgen, das andere am Abende. Täglich soll man Jahve Mahle weihen und damit Verehrung beweisen. Wegen dieses beständigen Opferdienstes musste auch das Feuer auf dem Brandopferaltare beständig erhalten werden (Le 6, 2ff). Wie bei den Hebräern, war es bei anderen Völkern. Der Inder sollte alle Tage den Göttern gewisse Opfer darbringen (Manu 3, 84ff) und die Mager der Perser mussten immer mit Tagesanbruch die Götter besingen und alltäglich ihnen die gehörigen Opfer bereiten (Cyrop. 8, 1, 23). Bei einem Tempel des Herkules in Mauretanien wurde jeden Tag der Altar mit Blut bespritzt (Porphyr. de abst. 1, 25) und beim Tempel der Athene zu Lindus auf Rhodus stellte man ebenfalls täglich Opfer an (Suid. u. Ῥοδίων). Zu Hierapolis in Syrien opferte man alle Tage zweimal (Lucian. de Syr. dea 44). Auch Plato de leg. 8 p. 828 will, dass an jedem Tage einer der Gottheiten geopfert werde. Mit dem hebr. עָשָׂה, dem gewöhnlichen Ausdrucke für das Bereiten der Opfer (Le 16, 9. 17, 9. 22, 23. 23, 12. 19. Nu 6, 17. 15, 3. 8. Ps 66, 15), trifft zusammen das griech. ῥέζειν und das lat. *facere*, wovon *sacrificium*. בני שנה] jährige wie 12, 5. Dies war das gewöhnliche Alter des Brandopferthiers vom Kleinvieh (s. Le 22, 27)". תמימם] (Nu 28, 3) fehlt hier, wo noch keine allgemeinen Opfergesetze gegeben sind, ganz richtig. *Sam.* u. LXX haben ihren Text bloss aus Num. erweitert. בין הערבים] wie 12, 6. — V. 40. „Zu jedem Brandopfer gehört ein Speis- und Trankopfer. Das Speisopfer beim Brandopfer besteht in Mehl (s. Le 2, 1) und zwar für jedes Lamm hier in einem *Issaron Feinmehl beschüttet* (Le 2, 4) *mit einem Viertheil Hin gestossenen Oels* (Nu 15, 4f). Der עִשָּׂרוֹן kommt im ganzen A. T. nur bei P vor (Le 14, 10. 23, 13. 17. 24, 5. Nu 15. 28f) und muss nach seinem Namen der 10. Theil des gewöhnlichsten Maasses, also des Epha sein. Die LXX geben Nu 15, 4 das Wort ebenso wie sonst (Le 5, 11. 6, 13. Nu 5, 15. 28, 5) עֶשְׂרִית הָאֵיפָה durch δέκατον τοῦ οἰφί wieder und *Jos.* ant. 3, 1, 6 setzt ἀσσαρών, wo das A. T. den עֹמֶר hat, der 16, 36 ausdrücklich als der 10. Theil des Epha bezeichnet wird". Es ergeben sich für diesen Issaron oder Gomer auf Grund der Angaben *Jos.* ant. 3, 8, 3. 8, 2, 9. 9, 4, 4f (dagg. ant. 3, 6, 6 irrig Gomer = 7 attische Kotylen), nach der Berechnung des γομορ auf $7\frac{1}{2}$ Sextare bei Epiphanius, nach der talmud. Gleichung des Log mit Ξέστης (*Zuckermann* das jüd. Maasssystem 1867 S. 6ff), und nach der Analogie der babyl. und ägypt. Maasse (*JohBrandis* Münz-, Maass- u. Gewichtswesen in Vorderasien 1866 S. 30ff) 3, 644 Liter (ähnlich schon *Bertheau*

zur Gesch. der Isrl. S. 73: 3, 939 Liter, wogegen auf Grund von 1 Kg 7, 23—26, *Jos.* ant. 3, 6, 6 und der Angabe des *DQi.* im WB., dass der Log = 6 Hühnereiern sei, *Thenius* StKr. 1846. S. 122. 128 ff den Issaron auf 2, 012 Liter bestimmte, vgl. hiergegen *Now.* hebr. Arch. I. 206). S. auch zu 30, 24. סלת וגו׳] s. Le 2, 1. 4. בָּלוּל] geht auf עִשָּׂרוֹן, da סֹלֶת femin. ist, ebenso Le 14, 21. Nu 15, 4. כתית] s. 27, 20. „Sonst ist bei keinem Opfer *gestossenes* Oel vorgeschrieben. Das tägliche Brandopfer wurde also besonders hoch gehalten. Ueber das הִין s. 30, 24. Das Trankopfer besteht für jedes Lamm in einem Viertheil Hin Wein wie Nu 15, 5". רבע] ist mit רביעת des andern Textes völlig gleichwerthig. — V. 41. Ebenso das abendliche Brandopfer; gemäss dem Speiseopfer des Morgens und dem dazu gehörigen Trankopfer soll man *dafür* machen d. i. bereiten. תַּעֲשֶׂה] als hätte der Vrf. schon die עֹלָה V. 42 im Sinn (wenn es nicht neutrisch gemeint ist: *dafür*, *Str.*); *Sam.* hat לוֹ. Auf מנחה (*Popp.*) geht natürlich das Suff. nicht, so wenig als in Num. 5 auf בֹּקֶר (*Popp.*). ריח וגו׳] s. Le 1, 9. — V. 42. „Dieses Brandopfer soll ein beständiges sein, für alle folgenden Geschlechter (s. 12, 14), darzubringen an der Thür der Stiftshütte vor Jahve (Le 1, 3. 5), also an dem Orte, wo Jahve sich den Israeliten stellt d. i. gegenwärtig und wahrnehmbar wird (s. 25, 22), um zu Mose zu reden. Dort ist seine Wohnung in Israel (25, 8) und dorthin gehören die Opfer, die man ihm zu seiner Verehrung bringt". אשר—שמה] auf אהל bezüglich (*Str.*), nicht auf פֶּתַח (*Popp.* 191, als würde hier eine Ausgleichung mit 33, 9 f angestrebt). שָׁם] fehlt in LXX. *Sam.* u. LXX לְךָ (wie *KS.* lesen). Uebrigens wird durch V. b auf V. 43 f hinübergeleitet. — V. 43—45, wohl ursprünglich an V. 37 angeschlossen. Gott will dort den Israeliten sich stellen und soll damit (nach dem jetzigen Zusammenhang das Stiftszelt, ursprünglich wohl) der Altar (*Vulg.*; keinenfalls Israel *Baumg. Ke.*) durch seine Herrlichkeit (16, 10) *geheiligt* werden, und will Gott zugleich mit dem Altar das ganze Zelt (*Str.*), indem seine Herrlichkeit dort einzieht (40, 34 f. Nu 9, 15), heiligen d. i. weihen, ebenso Aaron und seine Söhne zum Priesterdienst für Gott (Le 8 f) weihen, und will Gott unter den Israeliten Wohnung nehmen und so (mitten unter ihnen) ihnen Gott sein (Gen 17, 7). — V. 46. An dieser seiner Einwohnung und Offenbarungsthätigkeit in der Stiftshütte werden sie erkennen, dass er wirklich Jahve ihr Gott ist, der sie aus Aegypten ausgeführt hat schon in der Absicht, in ihrer Mitte Wohnung zu nehmen, also erkennen, dass das ganze Heilswerk sein Werk ist und er wirklich in einem näheren Verhältniss zu ihnen steht. „Zu derselben Erkenntniss sollten Israel auch die Befreiung selbst (6, 7) und die Gaben des Manna und der Wachteln (16, 6. 12) führen, welche Gott für sich in Anspruch nimmt und als seine Werke auch vorherverkündigte".

Cap. 30 weitere Verordnungen über die Herrichtung des hl. Zeltes und seiner hl. Sachen, von denen alle ausser der ersten durch die Formel וידבר יהוה אל-משה לאמר eingeführt sind. V. 1—10 (37, 25—29) über *den Räucheraltar und die beständige Räucherung.* Die Anweisung darüber erwartet man in Cap. 26, weshalb der *Sam.* sie hinter 26, 35 eingefügt hat. Dass sie nicht dort steht, sondern hier, muss

seinen Grund haben, aber nicht darin, dass „das Räuchern im Menschenleben, von wo es in den Cult übergegangen sei, nicht als so nothwendig galt, sondern mehr dem Luxus diente“ (*Kn.*), auch nicht in der Absicht, alle Theile des Zeltes zwischen die beiden heiligsten (!), die Lade (25, 10ff) und den Räucheraltar, gleichsam einzuschliessen (*Ranke* I. 91; *Baumg. Ke.*), denn dann wäre nicht vorher 29, 43—46 ein Schluss gemacht; noch weniger darin, dass der Räucheraltar als die eigentliche Offenbarungsstätte betrachtet worden sei (*Popp.* 194). Auch dass diese ganze Stelle V. 1—10 ein dem P fremder Zusatz sei und P keinen Räucheraltar gekannt habe (*Wl.* Comp.[2] 139ff), ist nicht nothwendig anzunehmen. Aus Cap. 29. Le 8f kann das nicht bewiesen werden, denn dort lag gar kein Anlass vor, ihn zu erwähnen, und dass dort wie 27, 1—8 immer nur חִמּוְבַּח für den Opferaltar gebraucht ist, ist ganz correct (s. zu 27, 1). V. 10 aber (s. d.) in seinem Verhältniss zu Le 16, 16 entscheidet noch nicht über das ganze Gesetz. Gar zu bezweifeln, ob es überhaupt je einen vom hl. Tisch verschiedenen Räucheraltar gegeben habe (*Wl.*), ist im Angesicht von dieser Verordnung hier, ferner von Le 4. 1 Kg 9, 20—22. 7, 48. 1 Mak 1, 21. 4, 49 u. *Jos.* b. jud. 5, 5, 5 Hyperkritik, und kann dieser Zweifel weder mit Ez 41, 21f. 44, 16 noch mit *Jos.* b. jud. 7, 5, 5 gestützt werden, denn aus Ezechiel folgt nichts, als dass er neben dem Tisch keinen Räucheraltar will, und aus Josephus nichts, als dass die Römer keinen goldenen Altar als Beutestück hatten, nicht aber, dass es im Tempel keinen solchen gegeben hatte. [Vgl. hierzu *Del.* ZKW. l. 113—121, sowie die Gegenerwägungen *Kuenen's* Einl. 72.] Ueber den wahrscheinlichen Grund der Stellung dieses Gesetzes s. vielmehr o. S. 294 u. S. 348 zu 29, 38ff, sowie NDJ. 687. — V. 1f. Man soll *einen Altar* machen, *Ort der Räucherung von Räucherwerk* (מִקְטָר, gebildet wie מִזְבֵּחַ, oder nach *Ges.-Buhl* Infinitivnomen = *zum Räuchern KS.*; nur hier); von Akazienholz (25, 5, s. d.), viereckig, eine Elle lang, eine breit und zwei hoch. *von ihm seine Hörner*] wie beim Brandopferaltare 27, 2; s. 25, 19. — V. 3. „Ueberziehen soll man ihn mit *reinem* Golde (25, 3) und zwar seine Bedeckung, seine Wände ringsum und seine Hörner, also ganz mit Ausnahme der unteren Seite, als welche nicht zu sehen war. Er heisst daher kurzweg der goldene Altar 39, 38. 40, 5. 26. Nu 4, 11. זָר] wie 25, 11“]. — V. 4f. Erhalten soll er ferner 2 goldene Ringe unterhalb der Einfassung an seinen zwei Seiten, auf seinen beiden Flanken; sie sollen zu Behältnissen (25, 27) dienen für die Stangen, womit man ihn tragen wird; die Stangen von Akazienholz mit Gold überzogen. Natürlich soll der Altar auf jeder Seite nicht bloss 1 Ring (*Kn.*; T. Joma 33[b], s. *Flesch* S. 70), sondern 2 (*Bähr Rigg.*) erhalten. Der Ausdruck ist aber anders als 25, 12. 26, und überhaupt nur verständlich, wenn צְדָדִים (26, 13) die Seiten und צַלְעוֹת die Flanken (Enden) dieser Seiten d. h. die Ecken (*Targ. Peš.*) sind. „Für וְהָיָה hat man nach *Sam.* u. Codd. וְהָיוּ zu lesen“ (*KS. Str.*). — V. 6. Seinen Platz erhält der Altar vor dem die Zeugnisslade verhüllenden (עַל wie 27, 21) Vorhang des Allerheiligsten (26, 31), oder genauer bestimmt: vor der Kapporeth über dem Zeugniss d. i. der Bundeslade (25, 21), also von der Nord- und

Südwand des Zeltes gleichweit entfernt, gerade in der Mitte (40, 5). „Die Kapporeth nennt der Verf. statt der Lade, weil über ihr Gott gegenwärtig war und es sich hier um Opfer handelt, die gerade vor ihm, vor seinem Platze dargebracht werden mussten. Entsprechend war die Stelle des Brandopferaltars vor dem Eingange in die Stiftshütte". ארן העדת] *s.* zu 25, 16. אשר אועד] s. 25, 22. Die Worte לפני הכפרת אשר על העדת haben *Sam.* LXX und einige hbr. Mss. nicht; ob bloss ausgelassen, weil sie ihnen entweder unnöthig oder missverständlich schienen? oder sind sie ein jüngerer Zusatz? Zu welchem Missverstand der Ausdruck hier u. 40, 5 Anlass geben konnte, zeigt Hbr 9, 4. — V. 7 f. Auf dem Altare soll Aaron täglich zweimal *Räucherung von Gerüchen* (25, 6), die V. 34 ff näher beschrieben werden, anzünden, „das eine Mal an jedem Morgen, wann er die Lampen säubert und wieder einrichtet, und das andere Mal am Abende, wann er die Lampen aufsetzt (s. 27, 21 u. 25, 37). היטיב] *zurecht machen*, wie 2 Kg 9, 30 u. syr. בין הערבים] s. 12, 6. לדרתיכם] wie 12, 14. Dieses Rauchopfer soll beständig *vor Jahve* d. i. im Heiligthume (s. Le 4, 6) dargebracht werden". Es ist also ein Tamid-opfer, wie das tägliche Brandopfer 29, 38 ff. — V. 9. „Auf diesem Altare soll man weder ein fremdes Rauchopfer d. h. ein anderes als für die Jahveverehrung V. 34 ff vorgeschrieben ist, noch ein Brand- Speis- und Trankopfer darbringen, sondern allein das Rauchopfer der Jahvereligion. זרה] s. Le 22, 10". — V. 10. An ihm soll der HP. jedes Jahr einmal sühnen. Hochheilig ist er, dient zu den heiligsten Zwecken und muss auch in höchster Heiligkeit gehalten werden. כפר] s. Le 4, 20. לדרתיכם] 12, 14. קדש קדשים] 26, 33; s. auch 29, 37. Ueber den Sühnact selbst s. Le 16, 16 f. על] führt wenigstens in V. [a] nicht das Obj. ein, sondern hat lokale Bedeutung (LXX *Vulg.*), da man nicht die Hörner des Altars, sondern nur an denselben sühnt; dadurch wird diese Bedeutung auch für V. [b] wahrscheinlich (s. zu Le 8, 15); doch ist die andere (wie Le 14, 53. 16, 16, *Kn. Ke.*) hier nicht unmöglich, sofern durch die Sühnung an den Hörnern der Altar selbst gesühnt d. i. entsündigt wird. Jedenfalls gibt dieser V. eine Ergänzung zu Le 16, 16[b], wo von diesem Sühneact am Räucheraltar ausdrücklich nichts erwähnt ist (ebenso *Kuen.* Einl. 298). Eine solche voraufgehende Ergänzung eines erst später zu gebenden Gesetzes ist nun aber im höchsten Grad auffallend, und da auch V. 9 der (erst 30, 34—38 erklärte) Begriff von קְטֹרֶת זָרָה hier als bekannt vorausgesetzt ist, so kann man sich der Vermuthung nicht erwehren, dass (wenn nicht das ganze Gesetz, so doch) V. 9 f oder wenigstens 10 ein späterer Zusatz sein werde. Aber jedenfalls muss dann dieser Zusatz früher sein als Le 4, wo in V. 7 u. 18 noch andere Sühnungen an diesem Altar vorgeschrieben sind.

V. 11—16 Anordnung einer *hl. Steuer, welche die Israeliten bei ihrer Musterung an Jahve zu entrichten haben.* Sie ist hieher gesetzt, weil der Ertrag der Abgabe für das Heiligthum bestimmt ist, stand aber ursprünglich wahrscheinlich wo anders (s. o. S. 294 f). Ueber ihre Zugehörigkeit zu P s. zu V. 12 u. 16. Von einer jährlich zu leistenden Kopfsteuer für das Heiligthum steht hier nichts [also konnte

die Anordnung der Heiligthumssteuer nur als Beleg für die Verpflichtung des Volkes zur Unterhaltung des hl. Dienstes überhaupt in Betracht kommen, womit die Höhe des Beitrags noch nicht bestimmt war', NDJ. 674]; deshalb ist aber auch die Folgerung (*Graf* 63, *Colenso*, *Kuen.* Godsd. II. 219 f u. Einl. 297, *Reuss* hist. sainte 261 u. Gesch. des Á. T. § 387, *RSmith* das A. T. 47. 356), dass diese Verordnung erst der Zeit nach Nehemja angehöre, weil man zu seiner Zeit noch nichts davon gewusst habe (Neh 10, 33), falsch [vgl. noch o. S. 348 f zu 29, 38 ff u. NDJ. 673 f; überdies erklärt sich wohl die Bestimmung des sog. Kopfgeldes auf $^1/_3$ Sekel zur Zeit des Nehemja durch Anschluss an das persische System, das auf den Zehnsekelfuss (d. h. 1 Silbersekel = $^1/_{10}$ des Goldsekels, statt früher = $^1/_{15}$ wie bei den Phöniziern) beruhte und demgemäss den Sekel nicht in Halbe und Viertel, sondern in Drittel teilte, *Benzinger* Arch. 193 u. *Nowack* Arch. I. 211]. Wohl aber sieht man aus 2 Chr 24, 6. 9, dass man späterhin die nothwendig gewordenen Umlagen für das Heiligthum mit dieser mosaischen Musterungssteuer zu rechtfertigen pflegte. כִּי תִשָּׂא וגו׳] *wann du die Summe der Söhne Israels erhebst* (Nu 1, 2. 49, vgl. 31, 26. 49) *nach ihren Gemusterten* (V. 13 f) d. i. wann du eine Zählung der Israeliten, so weit sie gemustert werden, anstellst, so sollen sie jeder eine Deckung seiner Seele Gott geben bei ihrer Musterung, dass es bei dieser keine Plage (Ex 12, 13) unter ihnen gebe. Die Vorschrift lautet zunächst allgemein (s. ihre Anwendung Nu 31, 47 ff bei P), nimmt aber doch im Verlauf (V. 14 ff) ihr besonderes Absehen auf Nu 1 ff. Dass durch Volkszählungen leicht ein Gotteszorn und somit Plagen und Unglücksfälle hervorgerufen werden, war ein weit verbreiteter (ursprünglich vielleicht auf die Erfahrung von Seuchen unter den Volksmengen gegründeter) Glaube des Alterthums (vgl. 2 Sa 24 u. AtTh. 262; s. auch die instruktive Stelle in *Burckhardt* Arabien S. 59): es mochte eine Art Selbstüberhebung der Sterblichen darin gefunden werden. Auf bloss priesterliche und also am Heiligthum vorzunehmende Zählungen darf man nach Nu 31 die Sache nicht einschränken, also auch nicht nach dem heterogenen Falle Nu 8, 19 erklären. Eher könnte man (mit *Kn.*) daran denken, dass durch die Musterungen, welche hier in Betracht kommen, die Gemusterten als die dem Heiligthum und dem Heere Gottes (Nu 1 ff) Zuzuschreibenden so zu sagen mit allen ihren Unreinigkeiten und Unvollkommenheiten vor Gott hingestellt werden. Wie nun jede Gabe an Gott den Geber deckt, indem sie Gott gegen ihn gnädig stimmt, so soll auch diese zum Zweck der Deckung des Lebens geleistete Abgabe (תְּרוּמָה V. 15) der Gemusterten sie gegen einen etwaigen Gotteszorn oder wenigstens gegen die göttliche Anschauung ihrer Unvollkommenheiten und gegen die für sie verzehrenden Wirkungen dieser Anschauung decken, und, für das Heiligthum Gottes verwendet, in und an diesem ein bleibendes Mittel der Erinnerung Gottes an die geschehene Deckung (V. 16), also ein bleibendes Schutzmittel für sie sein. (S. auch *Ritschl* Rechtf. u. Versöhnung. 1874. II. 77. 201. 205.) „Eine äussere Aehnlichkeit bieten römische Gebräuche dar. Die Römer nahmen immer am Ende von je 5 Jahren einen Census vor und beschlossen ihn mit Sühnopfern zur

Lustration des Volkes (Dionys. Halic. 4, 22. Liv. 1, 44. Varro ling. lat. 6, 11). Das Gebet dabei war: ut dii populi Romani res meliores amplioresque facerent, in späterer Zeit: ut eas perpetuo incolumes servent (Val. Max. 4, 1, 10). Bei ihnen mussten auch an dem jährlichen Feste der Paganalien, wo ebenfalls Sühngebräuche Statt fanden (Ovid. fast. 1, 669 ff), die Landbewohner nach den Köpfen ein für die Männer, Weiber und Kinder verschieden bestimmtes Geldstück darbringen, die Opfervorsteher zählten die Geldstücke und stellten darnach die Volkszahl fest (Dionys. Halic. 4, 15). Uebrigens nennt der Verf. den כֹּפֶר auch תְּרוּמָה *Hebe* d. i. Abgabe (s. Le 7, 32)." בְּפֶקֶד אֹתָם 1⁰] fehlt in LXX. ולא] *Ges.* § 109, f. — V. 13. „Zahlen soll *jeder auf die Gemusterten Uebergehende* d. i. durch die Musterung ihnen Zugewiesene einen halben Sekel nach dem Sekel des Heiligthums." פְּקֻדִים geben zwar wie V. 12 so auch hier und sonst meist die LXX mit ἐπισκοπή oder ἐπίσκεψις, Targg. durch מְנָיָנִין (ebenso *DWe. Böttch. a.*, nach der Bildung פָּקֻדִים, חֲנֻטִים, גְּאֻלִים u. a.), allein die gewöhnliche Bedeutung von עבר על *vorübergehen an etwas* leidet auch bei dieser Fassung keine Anwendung; mit einem Part. Plur. kommt man in den meisten Stellen (ausser 38, 21) aus; bei der Musterung gingen die zu Musternden am Musternden vorüber (Le 27, 32. Jer 33, 13) und stellten sich dann zu den Gemusterten (also עַל wie Klag 4, 21. Jes 45, 14). „Der *heilige* Sekel findet sich im A. T. nur" im Priestergesetz „(V. 24. 38, 24—26. Le 5, 15. 27, 3. 25. Nu 3, 47. 50. 7, 13—86. 18, 16)", ist aber (sammt seiner Erklärung) vielleicht überall bloss ein Zusatz der späteren Bearbeiter. „Es scheint der vollwichtige Sekel zu sein, während er im gemeinen Verkehr nicht immer sein volles Gewicht hatte [*Schrader* bei *Ri.* HWB.^{2} 1470; *Benzinger* Arch. 192 A. 2]. Er wird hier u. Le 27, 25. Nu 3, 47. 18, 16. Ez 45, 12 auf 20 Gera berechnet, woraus sich aber bei der Unsicherheit des Gera [eig. *Korn*, *Bohne*, d. i. das kleinste Gewicht, als welches man kleine eherne oder eiserne Kugeln brauchte; vgl. *Ges.-Buhl*] etwas Bestimmmtes nicht ergibt". Nach *JBrandis* Münz-Mass-Gewichtswesen S. 55 ff. 102 ff war der hl. Silbersekel 14.55 Gramm, in der Hasmonäerzeit 14.65 Gramm d. h. zwischen 2,50 und 2,60 Reichsmark, der Goldsekel dagegen 16.37 Gramm. Sonst s. *Winer* RW., das BL. u. *Ri.* HWB. u. Sekel. Jedenfalls setzt diese Betonung des hl. Sekels (im Gegensatz gegen einen andern) schon eine längere Entwicklung dieser Dinge bei den Israeliten voraus. [Auch gehört die Einsetzung solcher archäologischer Glossen wie hier u. V. 24 vielleicht zu der redaktionellen Bearbeitung des Mosegesetzbuches für die neue Gemeinde durch die Gesetzesgelehrten, wenn sie nicht eher noch jüngeren Ursprungs sind, NDJ. 688.] — V. 14. „Alle Israeliten, welche 20 Jahr und darüber alt sind, sollen als Gemusterte die Abgabe an Jahve entrichten. Sie werden sonst als die Heerespflichtigen bezeichnet (Nu 1, 3. 45). Die 20 Jahre erscheinen als Alter der Mündigkeit und Selbständigkeit, wie bei den Griechen, wo man nach Erreichung des 20. Lebensjahres in den Volksversammlungen mit reden durfte (Xen. Mem. 3, 6, 1). Die Leviten mussten bei ihrem Eintritt in den Dienst Jahve's älter sein (Nu 4, 3. 8, 24). — V. 15. Der Reiche soll nicht mehr und der Dürftige nicht

weniger geben *als die Hälfte des Sekels*. Denn es handelt sich hier um das Verhältniss zu Jahve, vor welchem abgesehen von den Priestern und Leviten als seinen näheren Dienern alle Israeliten gleich sind". לָתֵת] ist die Ergänzung zu ירבה und ימעיט (vgl. Ex 16, 16f). — V. 16. Die zusammengebrachte Steuer soll Mose hingeben *zum Dienst* der Stiftshütte, und soll dieselbe dort den Söhnen Israel zu einer Erinnerung vor Jahve (s. zu 28, 29) dienen, ihre Seelen zu decken, s. zu V. 12. עבדה] wird hier gewöhnlich als *Werk, Bauarbeit* (s. zu 27, 19) verstanden, gemäss 38, 25ff, wo die Verwendung dieses Silbers für die Herrichtung gewisser Theile der Gotteswohnung nachgewiesen wird. Aber 38, 21—31 ist kein ursprünglicher Bestandtheil von P (s. d.). Eine Verwendung der Steuer zum Bau der Wohnung kann P nicht erzählt haben, da nach seinen Angaben 40, 2. 17 u. Nu 1, 1. 18 die Musterung erst einen Monat nach Vollendung und Aufrichtung der Wohnung vorgenommen wurde. Dass etwa vor 38, 21 ein Bericht über eine geschehene Musterung ausgelassen sei (*Ew.* Alt. 403), ist ebenso unannehmbar, wie dass gleich nach Bekanntmachung des Befehls zum Bau der Hütte eine *vorläufige* Musterung und zugleich Bezahlung der Steuer (*Kn. Ke.*) stattgefunden habe. Daher bleibt nur übrig, anzunehmen, entweder dass עבדה hier von dem laufenden *Gottesdienst* z. B. Tamiddienst zu verstehen (*Wl.* Comp.[2] 147f), oder dass על-עבדת erst von einem Ueberarbeiter statt eines ursprünglichen אֶל eingesetzt ist, vgl. Nu 31, 50. 54. Vgl. noch PrRE.[3] I. 92.

V. 17—21 (38, 8. 40, 30—32) eine Verordnung wegen des kupfernen *Waschbeckens* und seines Gebrauchs; wahrscheinlich eine jüngere Einarbeitung, s. NDJ. 635 vgl. 687 (s. auch NDJ. 95 zu Nu 17, 1—5 betr. Ex 38, 8). Auch dieses Geräth ist erst hier erwähnt, nicht sowohl wegen seiner geringeren Heiligkeit (*Berth. Kn.*) oder weil es nicht aus der allgemeinen Beisteuer, sondern (38, 8) aus der Spende der Frauen, wie die Spezereien (V. 22—38) aus der Spende der Stammfürsten (35, 27f), beschafft wurde (*IEs.*), sondern weil nicht der Bau, vielmehr der priesterliche Gebrauch desselben hier der Hauptgesichtspunkt ist (s. S. 295). Es ist nach V. 19ff erst für den geordneten Priesterdienst bestimmt; und über seine Construction wird gar nichts gesagt. „Man s. darüber *Bähr* Symb.[2] I. 583ff" u. *Flesch* S. 73. „Es soll wie auch sein Gestell von Kupfer sein, zwischen dem Brandopferaltar und der Stiftshütte, also am Eingange dieser aufgestellt und mit Wasser angefüllt werden. Zur Form רְחָצָה vgl. *Ryssel* de Eloh. Pent. serm. 49. — V. 19f. Die Priester sollen Hände und Füsse waschen sowohl bei ihrem Eingehen in das Heiligthum als auch bei ihrem Herantreten an den Brandopferaltar, also überhaupt bei allen dem Cultus angehörenden priesterlichen Verrichtungen. Die Hände und Füsse sind die der Beschmutzung am meisten ausgesetzten Körpertheile und bedürfen der Waschung am meisten, um mit reinem Fusse die heiligen Orte zu betreten, mit reiner Hand Gott Opfer zu bereiten. Unreinheit ist Jahve widerwärtig und der ihm unrein Nahende verfällt dem Tode. וּרְחַצוּ-מַיִם] Acc. der näheren Bestimmung, s. zu Jes 1, 20 (also nicht mit *Str.* בַּמַּיִם zu lesen); über das Waschen s. Gen 35, 2. וְלֹא ימתו] s. 28, 35. 43.

הקטיר אשה] s. Le 1, 9. — V. 21. Diese Vorschrift sollen die Aaroniden allezeit befolgen. לדרתם] wie V. 10, s. 12, 14".

V. 22—34 (37, 29). „Anordnung des *hl. Salböls*, womit die Stiftshütte und ihre Geräthe so wie Aaron und seine Söhne gesalbt werden sollen, um dadurch für ihre hl. Bestimmung geweiht zu werden". Das 29, 7. 21 Vorausgesetzte wird dadurch näher bestimmt. In seiner Fassung mit den Zahlen 500 und 250 ist es auf die erste Salbung zugeschnitten und kann also bei P nirgends anders als hier gestanden haben. Selbstverständlich soll es zugleich die Vorschrift für die Bereitung des Salböls in der Zukunft sein. Wahrscheinlich ist der Abschnitt V. 22—28, wie V. 17—21, eine jüngere Einarbeitung, NDJ. 635. — „Das Salböl soll, wie das heilige Räucherwerk aus 4 Stoffen bestand, abgesehen vom Oele ebenfalls aus vier בָּשָׂמִים *Wohlgerüchen* d. i. wohlriechenden Stoffen bereitet werden", und zwar aus רֹאשׁ בְּשָׂמִים Wohlgerüchen *erster* d. i. *vorzüglichster Art* (HL 4, 14. Ez 27, 22), indem ראש als Appos. verbunden ist (*Ew.* § 287, h). So richtig nach den Mass.; nach den LXX freilich, die ראש als st. c. zu מר verbinden, wäre bloss von der Myrrhe beste Sorte gefordert. מָר־דְּרוֹר] eig. (von נָדַר *reichlich fliessen*) Myrrhe des Flusses, Ausflusses (anders *Siegfr.-Stade:* M. der Freiwilligkeit, d. h. nicht ausgepresste, s. u.) ist nach den Alten (LXX ἐκλεκτή, *Onk.* u. *Peš.* וסמא) die beste feinste Myrrhe (*myrrha stacte*, welche ohne Einschnitte in die Rinde der Staude ausfliesst, Plin. 12, 35), nicht (*Kn. Ke.*) fliessende Myrrhe (Myrrhenöl Est 2, 12) im Gegensatz zum trockenen Myrrhenharz, also wie מֹר עֹבֵר HL 5, 5. 13, denn sie wird gewogen, nicht wie das Oel (V. 24) gemessen. „Die beste fliessende Myrrhe heisst *Stakte* (Theophr. de odor. 29) wie die vorzüglichste trockene Myrrhe (s. V. 34). Man gewann diese Stakte dadurch, dass man die frische Myrrhe presste, indem man etwas Wasser hinzuthat; sie war sehr wohlriechend und kostbar und machte für sich eine Salbe aus (Dioscor. 1, 73. Plin. 13, 2) oder sie war eine Salbe, welche nur aus Myrrhe bestand und keine anderweitige Zuthat enthielt (Athen. 15, 37. 44. p. 688. 691). Mehr über die Myrrhe in *Celsii* hbot. I. 520 ff, *Winer* RW. u. *Ri.* HWB. u. d. W. *fünfhundert*] näml. Sekel (*Ges.* § 134 n), wie hier V. 24 lehrt. קִנָּמוֹן] bei den Griechen und Römern κίνναμον und *cinnamum*, also auch κιννάμωμον und *cinnamomum* ist der *Zimmt*, worüber *Celsii* hbot. II. 351 ff, *Winer* RW. u. *Ri.* HWB. u. d. W. Auch ihn verwendeten die Alten bei ihren Salben und hielten die cinnama rara hoch (Theophr. h. plant. 9, 7. Dioscor. 1, 13. Martial 4, 13, 3); das oft erwähnte unguentum cinnamominum war sehr kostspielig (Plin. 13, 2. Athen. 10, 53. 15, 40. p. 439. 690). Es gab aber verschiedene Arten, von denen z. B. ψευδοκιννάμωμον und ξυλοκιννάμωμον dem ächten Zimmt an Geruch sehr nachstanden (Dioscor. I. l. Theophr. 9, 5). Hier ist wegen des beigesetzten בֶּשֶׂם der stark und wohl riechende ächte Zimmt gemeint, dessen eigentliche Heimath Ceylon ist" (die Aussprache בֶּשֶׂם, statt gewöhnlichen בֹּשֶׂם, vielleicht bloss wegen des vorhergehenden O-Lautes gewählt, vgl. אִמְרֵי אֹמֶר, חֻצְנֵי הֹצֶן, חֻזְקֵי חֹזֶק). „Der Name kam mit der Sache durch die Phöniken nach dem Westen

(Herod. 3, 111), hat aber im Semit. keine klare Etymologie (*Ges.* th. 1223 u. Addit. 111; *Lag.* Nom. 199; *Löw* aram. Pflanzennam. 346). Die Inder, Perser, Armenier und Araber bezeichnen ihn als *chinesisches Holz* (*Lassen* ind. Alt.[1]. I. 280ff). Vielleicht dachte der Semite dabei wegen der Rohrform der getrockneten Zimmtrinde an קָנָה = *κάννα*, canna, wie (*Lassen* 281) bei der Verlängerung des Wortes zu *κιννάμωμον* an das Aroma *ἄμωμον*, welches auch in *καρδάμωμον* erscheint, gedacht worden sein mag". מַחֲצִיתוֹ] die Hälfte davon, halb soviel als vom מ׳. בֹּשֶׂם קָנֵה] „eig. *Rohr des Wohlgeruchs*, sonst קָנֵה הַטּוֹב Jer 6, 20 oder קָנֶה kurzweg Jes 43, 24. Ez 27, 19. HL 4, 14 genannt, ist der *κάλαμος ἀρωματικός*, calamus odoratus der Griechen und Römer. Dieser wohlriechende Kalmus kam aus Indien und wurde als Räucherwerk und in der Arzneikunde gebraucht (Dioscor. 1, 17), wuchs aber auch in Arabien (Strabo 16. p. 778. Plutarch gryll. 7) und Syrien und wurde bei den kostbaren Salben verwendet (Theophr. 9, 7. Plin. 13, 2. 12, 48). — V. 24. Die קְצִיעָה, noch Ez 27, 19 und zwar als arab. Handelsgegenstand genannt, wird von LXX auf *ἶρις*, von *Targg.* (קְצִיעְתָא), *Peš.* (ܩܨܝܥܬܐ) u. Vulg. (casia) auf *Cassia*, von GrVen. Saad. ArErp. auf *Costus* (s. *Löw* aram. Pflzn. 357 f), von Pers. auf *ambra* und von Vulg. zu Ez. auf *stacte* gedeutet. Das Schwanken lehrt den Mangel einer sicheren sprachlichen Ueberlieferung. Gewöhnlich denkt man an die von Dioscor. 1, 12 erwähnte *κιττώ*, eine Art der Cassia, hebr. קְצִיעָה Ps 45, 9. Dies scheint auch das Sicherste. Freilich stand diese Art der Cassia in geringer Geltung und wird als zimmtähnlich hier neben dem (vorzüglicheren) Zimmte bei so wenigen Stoffen kaum erwartet, eher etwas anderes" (*Kn.*). Aber die von *Forskål* Flora p. 172 erwähnte und كادى *kadi* genannte südarabische Keura, an welche *Kn.* denken will, gehört nicht hierher. בשקל הקדש] *nach dem heiligen Sekel*, s. V. 13. Darnach wären 500 Sekel = 500 × 14.55 Gramm = 7.275 Kilogramm oder 14.55 Pfund. Auch die auf die rabbinische Angabe, dass der hl. Sekel dem Gewicht von 320 Gerstenkörnern mittlerer Grösse gleichkomme, gegründete Berechnung von *Eisenschmid* de pond. et mens. p. 57 u. *Thenius* zu 2 Sa 12, 30 führt zu einem nahezu gleichen Ergebniss. הִין] LXX *ἶν* oder *εἶν*, ein wahrscheinlich aus dem Aegyptischen (ειπε, ιπε) stammender Name eines (nach *Stern* Alterthumskunde 288 allerdings nur nahezu 1/2 Liter betragenden) Maasses, der durch den phönik. Handel als *ἶν* auch den Griechen bekannt wurde (*Brandis* S. 28—30). Es betrug nach *Jos.* ant. 3, 8, 3. 3, 9, 4 zwei attische *χόες*, also 1/6 *μετρητής*, oder da *Jos.* ant. 8, 2, 9 בַּת dem att. *μετρητής* gleichstellt, 1/6 Bath, d. h. (s. zu 29, 40) 6, 074 Liter (dagg. *Thenius*: 3,3535 Liter, doch s. zu 29, 40). Sonst s. *Winer* RW. u. *Ri.* HWB., sowie die hbr. Archäologien von *Now.* (I. 202ff) u. *Benzinger* (181ff). So weit es sich hier um das Verhältniss der Ingredienzien zu einander handelt, ist die Bestimmung eine allgemein gültige; so weit aber von ihnen bestimmte Grössen hier namhaft gemacht werden, ist die Verordnung auf die erste Salbung des Zeltes und der Priester berechnet. „Ob die Masse des Salböls für alles, was gesalbt werden sollte, hinreichte? Sicherlich, da die

Salbung bei den Geräthen nur ein Besprengen war und bei den Personen theils nur das Haupt traf, theils nur in einem Bestreichen oder Ansprengen bestand (s. Le 8, 12)". — V. 25. „Diese Stoffe soll Mose bereiten (durch Beṣaleel und dessen Gehilfen 37, 29. 31, 2. 6) als *heiliges Salböl*, d. i. zu heiligem Salböl", als *Würze der Würzmischung*, als *Werk des Würzers* (s. V. 35), d. h. „zu einer Salbenmischung, wie sie der Salbenverfertiger durch seine Kunst herstellt. אֹתוֹ] geht auf das Oel, welches der Grundstoff und insofern die Hauptsache war; es ist aber an die wohlriechenden Stoffe, welche dazu kommen sollen, mit zu denken. Aehnlich V. 35. Man zog wohl aus den trockenen Aromen, also aus" der Myrrhe, „dem Zimmt, dem Kalmus und der Kitta Essenzen und vereinigte sie dann mit dem Oele. So die Rabbinen; s. *Bähr* II. 171 f. — V. 26—28 Einzelaufzählung der Gegenstände, die gesalbt werden sollen. Ueber die Ausführung der Vorschrift s. 40, 9 ff. Le 8, 10 f. Nu 7, 1. — V. 29. Bedeutung und Zweck des Salbens ist die Weihung, Heiligung. Ebenso wurden durch Salbung aufgerichtete Steine zu heiligen Denkmälern geweiht (s. zu Gen 28, 18)". Gegen *Wl.*, der Comp.[2] 145 behauptet, bei diesen Oelsteinen handle es sich um ein Oel*opfer*, s. Gen 31, 13. Demnach kann keine Rede davon sein, dass die Salbung von Gegenständen bloss die äusserste Consequenz der Mechanisirung des Begriffs der Heiligkeit sei (*Wl.*). Werden ja doch auch Le 16, 19 f Gegenstände durch Blut entsündigt und geheiligt. קדש קדשים] s. 26, 33. הנגע יקדש] s. Le 6, 11. Vgl. Ex 29, 37. — V. 30. „Auch Aaron und seine Söhne soll Mose salben und dadurch weihen, damit sie Jahve Priester seien", nach 29, 7. 21 (vgl. 28, 41). Die Entstehung der im Alterthum weit verbreiteten (*Hermann* gott. Altth. der Gr. § 24) Sitte, Personen (Ri 9, 8. 15) und Sachen (Gen 31, 13) durch Salbung zu weihen, schliesst sich wohl an an die früh bemerkte Kraft des Oeles, aufzuweichen, geschmeidig zu machen und frischen Glanz zu verleihen (Ps 104, 15); war das Salböl noch mit Wohlgerüchen vermischt, so kam dazu die Kraft, guten Duft und damit Wohlgefühl und Fröhlichkeit zu verbreiten (HL 1, 3. 4, 10. Pr 27, 9. Prd 7, 1). Wie durch Waschen mit Wasser etwas rein und neu wird, so und noch mehr (nach dem Gefühl des Alterthums) durch Salben. In diesem Sinne konnte die Salbung mit Oel wohl dazu dienen, etwas aus dem Kreise des Gemeinen herauszunehmen und es als ein stets williges Werkzeug in glänzender Frische und Wohlgefallen erregendem Duft der Gottheit zuzueignen, es einzuweihen, es heilig und unantastbar zu machen [ohne dass das Salben der Maṣṣeben mit *Stade* Gesch. I. 460 als Rudiment eines dem darin wohnenden Geiste gebrachten Opfers zu deuten ist]. Die Sitte der Menschen, bei festlichen und freudigen Anlässen (s. B. Am 6, 6. Prd 9, 8. Sap. 2, 7) und beim Besuch eines Höhern (Ruth 3, 3. Judith 10, 3; vgl. wie der vor der Gottheit Erscheinende sich salbt 2 Sa 12, 20. Jes 57, 9) sich zu salben, hängt mit eben jenen Eigenschaften des Salböles zusammen, ist aber doch schwerlich (*Kn.*) die eigentliche Ursache der Salbung des zu Heiligenden. Eingeweiht durch Salbung werden im A. T. nur die Gott heiligen Personen, also vor allem die Priester (Le 8, 12, s. d.) und die Könige, möglicherweise auch die Propheten (1 Kg

19, 16 vgl. Jes 61, 1; vgl. auch über die Aussätziggewesenen Le 14, 28), an Sachen die Stiftshütte mit ihren Geräthen (vgl. Da 9, 24). Indem dann die durch solche Salbung in den Zustand der Heiligkeit versetzte und Gott zugeeignete Person ein Werkzeug Gottes oder seines Geistes wurde, galt allerdings weiterhin die Salbung als Zeichen der Geistesmittheilung (1 Sa 16, 13 vgl. 10, 1. 6. Jes 61, 1 u. im N. T.). Dass aber das Oel an sich, weil es Licht (aber nur, wenn angezündet!) und Leben verbreite, Symbol des göttlichen Geistes, als des Principes des Lichtes und Lebens, sei (*Bähr* II. 171ff), passt weder für das höhere, auch ausserisraelitische Alterthum, noch zu dem Brauch, leblose Gegenstände durch Salbung zu weihen, und kann also der Ursprung der Salbung darin nicht gefunden werden. — V. 31f. Durch ausdrücklichen Befehl an die Israeliten soll Mose dieses so zusammengesetzte und bereitete Salböl für Jahve und seine Zwecke vorbehalten, also es für immer zu einem ausschliesslich heiligen erklären. לדרתיכם] wie V. 10. 21, s. 12, 14. Es soll nicht zu der gewöhnlichen Salbung des menschlichen Körpers verwendet, noch überhaupt in dieser Weise zur Verwendung im gemeinen Leben hergestellt werden. יוסך] ist Hoph. von סוך *Ew.* § 131, d (doch s. *Ges.* § 73 f), vgl. Gen 24, 33. 50, 26; *Sam.* יוסך; סוך ist das Wort für die gewöhnliche Salbung des Leibes, mit Acc. des Oels (Dt 28, 40. 2 Sa 14, 2. Mi 6, 15). אדם] „deutet das Vulgäre an wie Ps 82, 7. Hos 6, 7. Jes 8, 1. במתכנתו] eig. *nach seinem Maasse* (Ex 5, 8. 18), d. i. nach der Abmessung und dem Verhältniss seiner Bestandtheile wie V. 37. Verboten wird nicht der weltliche Gebrauch der genannten Stoffe im Einzelnen, sondern nur der der Zusammensetzung im Ganzen; dieses ist etwas Heiliges und soll den Israeliten als Heiliges gelten". כמהו] nach במתכנתו überflüssig, und vielleicht aus לָכֶם (V. 37) nach V. 33 gemacht; LXX haben לָךְ (was auch *KS.* lesen) und כָּמֹהוּ daneben. — V. 33. „Wer es sich bereitet oder davon *abgibt an*" (vielleicht auch: *gibt auf* d. i. applicirt an) „einen Fremden d. i. Nichtpriester, Laien", dem wird Ausrottung (nicht: Todesstrafe, s. *Diestel* relig. Delicte in JPTh. V. 297ff; auch *Kay.-Marti* AtTh. 213f) gedroht. ונכרת] s. Gen 17, 14. Das 1 Gl. ist Cas. absol. und Vav führt den Nachsatz ein; s. *Ges.* § 143 d u. *Driver* § 123a. זָר] wie 29, 33; s. Le 22, 10. מעמיו] die LXX zwar geben hier u. sonst immer in dieser und den ähnlichen Formeln (Gen 25, 8 u. ö., ferner Le 19, 16. 21, 1. 4, 14f. Ez 18, 18) nur den Sing.; aber dass in sämmtlichen Stellen des Pent. u. Ez 18, 18 erst von Hieronymus' Zeiten an das י in diese Formeln eingefügt worden sei (*Diestel* a. a. O. S. 298), folgt daraus nicht und ist um so weniger wahrscheinlich, als עמים in der jüngeren Zeit (schon im AT.) eine Bezeichnung der Heiden wurde. Der *Sam.* hat wenigstens in der Formel ונכרת וגו׳ regelmässig den Plur.

V. 34—38 (37, 29. 30, 7f) über Bereitung und Gebrauch *des heiligen Räucherwerks.* Diese Vorschrift (mit ויאמר, nicht mit וידבר eingeleitet) ist einfache Fortsetzung der vorigen, ihr an Genauigkeit ähnlich, aber allgemeiner gefasst; in V. 36 zeigt sie ganz den Sprachgebrauch von P. „Das hl. *Räucherwerk* ist dem hl. Salböl verwandt und

wird daher an dieses angereiht. Sein Gebrauch bei der Verehrung der Gottheit erklärt sich also. Der Morgenländer ist empfindlich gegen üble Gerüche und sehr empfänglich für Wohlgerüche (Pr 27, 9). Er hält daher, wie die alten Aegypter (Plutarch. Isid. 80), viel auf das Durchräuchern der Zimmer und braucht zu diesem Zwecke Sandelholz, Aloeholz, Mastix, Weihrauch und Benzoe (*Burckh.* Arab. S. 53. *Lane* Sitt. I. 148), Er bringt solche Wohlgerüche auch an die Personen, welche er ehren will. Besucher werden mit wohlriechenden Dämpfen angeräuchert, besonders beim Ende des Besuches (*Maundrell* Reiseb. S. 40f. *Arvieux* merkw. Nachr. IV. 447f. *Savary* Zust. Aegyptens I. 109. *Russell* Aleppo I. 228. *Muradgea d'Ohsson* othom. Reich II. 236f. *Lane* a. a. O. II. 8). Dieses Anräuchern ist aber immer ein Beweis besonderer Achtung (*Pococke* Morgenl. I. 25) und kommt nur bei ausserordentlichen Gelegenheiten vor (*Niebuhr* Arab. S. 59), z. B. bei Besuchern hoher Stellung (*Maillet* descr. de l'Egypte I. p. 7). Bei den Indern durchräucherte man die Wege, wenn der König ausging (Curt. 8, 9, 23); als Xerxes über den Hellespont zog, verbrannte man Räucherwerke auf der Brücke (Herod. 7, 54); dem Alexander wurden bei seinem Zuge nach Babylon Altäre errichtet und auf ihnen Weihrauch und andere Arome angezündet (Curt. 5, 1, 20) und die Alexandriner empfingen Antoninus ebenfalls mit Räucherwerken (Herodian. 4, 8, 19. 4, 11, 3). Diesen Gebrauch zog man auch in den Cultus und weihte der Gottheit wohlriechende Räucherungen, um sie dadurch zu verehren. Die kostbaren Rauchopfer scheinen bei den westasiatischen Völkern entstanden zu sein. Die Inder hatten keine (Strabo 15. p. 709) und bei den Persern sind sie auch nicht nachzuweisen (*Brisson.* de reg. Pers. principatu p. 378); das Weihrauchopfer des Meders Datis Herod. 6, 97 beweist für die medische Sitte nichts, da es auf Delos geschah. Dagegen gehörten sie bei den Nachbarn der Hebräer zu den Götterdiensten und werden im A. T. sehr oft erwähnt (1 Kg 11, 8. 2 Kg 22, 17. Jer 1, 16. 19, 13. Ez 6, 13. 23, 41. Hos 4, 13. 11, 2), namentlich bei dem phönikischen Baals- und Astarten-Cultus (2 Kg 23, 5. Jer 7, 9. 32, 29. 11, 13. 44, 17ff. Hos 2, 15); der Astarte auf Paphos brachte man sehr reichliche Weihrauchopfer dar (Verg. Aen. 1, 416) und die Babylonier verbrannten dem Belus an seinem Jahresfeste eine ungeheure Menge dieses Aroms (Herod. 1, 183. Jes 65, 3). Bei den Aegyptern war besonders das aus vielen Stoffen bestehende Räucherwerk *Kyphi* berühmt (Plutarch. Isid. 81. Dioscor. 1, 24). Zu den Griechen und Römern kamen die kostbaren oriental. Arome erst später (Arnob. 7. p. 232); früher vertraten einheimische Kräuter, Blumen, Wurzeln und Zweige z. B. vom cedrus und citrus ihre Stelle im Cultus (Porphyr. abstin. 2, 5. Plin. 13, 1. Ovid. fast. 1, 337ff. 3, 731f)". Im Jahvecult wurde ursprünglich auf Pfannen geräuchert Le 10, 1ff. Nu 16, 6ff. 17, 3f. 11ff (vgl. am Versöhnungstag Le 16, 12ff). Nach der Einrichtung des priesterlichen Tamiddienstes „wurde auf dem V. 1ff beschriebenen Räucheraltar im Heiligen jeden Morgen und Abend ein Rauchopfer angezündet (V. 7f. 2 Chr 13, 11). Zu derselben Tageszeit stimmten später die heiligen Sänger auch Loblieder auf Jahve an (1 Chr 23, 30)

und diese erscheinen verbunden mit dem Rauchopfer (Jes 6, 3f. Apk. 5, 8). Das Rauchopfer hat daher den Zweck der Verherrlichung Gottes oder der Gottesverehrung im allgemeinen. Es galt als Jahve besonders angenehm (Dt 33, 10. Ps 141, 2) und man legte ihm auch eine begütigende oder versöhnende Kraft bei (Nu 17, 11f). Nach diesem seinem Zwecke trifft es mit dem Brandopfer zusammen (s. zu Le 1, 3f) und wurde auch wie dieses täglich dargebracht; es ist aber nicht eine Zugabe zu einem andern Opfer, sondern etwas Selbstständiges und wird im A. T. immer neben den Opfern besonders genannt". Mehr bei *Winer* und *Ri.* u. Räuchern; über die verschiedenen Deutungen s. *Bähr*[2] I. 552ff. u. *Now.* Arch. II. 249. — V. 34. „Wie das heilige Salböl bestand es aus 4 Stoffen, während das ägyptische Kyphi nach Plutarch aus 4 mal 4 Stoffen zusammengesetzt war. סַמִּים] steht richtig; s. 25, 6. נָטָף] von נָטַף *träufeln*, wird von LXX u. *Vulg.* durch *στακτή*, *stacte* gegeben, welches Wort Hesych. durch *τὸ ἀπὸ σμύρνης γενόμενον* erklärt". Dieses aus der Myrrhenstaude von selbst, ohne Einschnitte ausgeschwitzte (Plin. 12, 35) und der mit Zuthaten zubereiteten *σμύρνα πλαστή* (Theophr. h. pl. 9, 4) entgegengesetzte Myrrhenharz will z. B. *Kn.* (s. auch *Ri.* HWB. u. Myrrhe) verstehen, indem er es mit מֹר עִבְרִי HL 5, 5. 13 oder *στακτὴ ἀβείρ* (عابر Peripl. mar. erythr. p. 13f), *σμύρνα γαβιρέα* (Dioscor. 1, 77) für einerlei erklärt und von מֹר דְּרוֹר V. 23 (als der flüssigen Myrrhe) unterscheidet. Indessen für Myrrhen werden sonst immer מֹר und Zusammensetzungen mit מֹר gebraucht, und *στακτός*, einfache Uebersetzung von נָטָף, konnte auch von andern Harzen gesagt werden. Andere (*Ros.* Alt. IV, 1. 163; *Ges.* th. *Ke.* a.) deuten es auf *Storaxgummi*, s. *Winer* u. Stakte und Storax; die Rabbinen verstehen *Opobalsamum* (צֳרִי). שְׁחֵלֶת] „bedeutet (nach سحل *schälen*) *Schale* und wird von LXX *Vulg. GrVen.*, mit welchen Sir 24, 15 *Onk. Peš. Pers.* übereinstimmen, durch *ὄνυξ*, *onyx* gegeben, also auf die *Räucherklaue*, den *Seenagel* (deshalb צִפֹּרֶן Ker. 6[ab], s. *Levy* NhWB. IV. 215) gedeutet. Das ist der Deckel einer Muschelart (oder vielmehr mehrerer), die sich in den Seen Indiens und im rothen Meere findet. Dieser Onyx, auch ostracium genannt, hat einen starken und angenehmen, nur dem Bibergeil etwas ähnlichen Geruch und diente bei den Alten als Arzneimittel (Dioscor. 2, 10. Plin. 32, 46. Qazwini I. p. 140). Nach den Neueren riecht er allein verbrannt zwar schlecht, macht aber bei den Räucherwerken überall z. B. in Indien die Grundlage aus und gibt den Räucherstoffen ihre eigentliche Stärke (*Oken* Naturgesch. V, 1. S. 484f). Man braucht ihn im Morgenlande noch jetzt als Arznei- und Räuchermittel (*Forskål* descr. anim. p. 143). Mehr darüber bei *Rödiger* in *Ges.* th. 1388f, bei *Winer* u. *Riehm* u. Teufelsklaue, besonders bei *Bochart* hz. III. 793ff. Dieser erklärt indess nach ܫܚܠ *stillavit, exsudavit* und denkt irrthümlich an das Bdellium, welches בְּדֹלַח heisst Gen 2, 12. Und *KGJacob* hält es ZDMG. XLIII [1889]. 354 (unter Vergleichung von ägypt. sacal bei *Plin.* h. n. 37, 11) für möglich, dass שחלת *Bernstein* bedeute. חֶלְבְּנָה] von Sam. Targg. Peš. beibehalten, von LXX u.

GrVen. durch χαλβάνη, von Vulg. durch *galbanum* gegeben, also auf das Mutterharz gedeutet. Die Alten kennen das Galbanum nur in Syrien und bezeichnen es als stark riechenden Saft des νάρθηξ oder der ferula d. i. des Steckenkrauts, welcher vornämlich als Arzneimittel diente (Theophr. h. pl. 9, 7. Dioscor. 3, 87. Plin. 12, 56). Man brauchte das Galbanum aber auch als Räuchermittel zur Vertreibung der Schlangen aus den Ställen (Verg. georg. 3, 415. Plin. 24, 13. Lucan. Phars. 9, 916) und der dem Vieh schädlichen Kriechthiere überhaupt (Geopon. 18, 2) sowie gegen die Mücken in den Gärten (Plin. 19, 58. Pallad. 1, 35) und gegen das schädliche Gewürm in den Weinbergen (Geopon. 5, 48), auch bei kranken Bienen (Verg. georg. 4, 264). Die Ferula wird mannshoch und unten zolldick; ihr Mark hat einen stinkenden gelben Milchsaft (*Oken* III. S. 1818). Daher wohl חֶלְבְּנָה verw. mit חֲלָב *Milch*. Das meiste Galbanum kommt aus Syrien und Persien und ist weisslich; es schmeckt bitter und scharf und stinkt (*Oken* III. 1808; *Fleischer* zu *Levy* NhWB. II. 205). An dem unangenehmen Geruch desselben und der Räucherklaue hat man jedoch nicht mit *Bähr*[2] I. 502 f Anstoss zu nehmen. Diese Stoffe dienten zur Schärfung und Stärkung des Geruchs. Die Aegypter thaten nach Plutarch zu ihrem Kyphi Asphalt und bei dem unguentum Mendesium war Galbanum ein Bestandtheil (Plin. 13, 2). Ich habe mir in der Apotheke des Prof. Dr. *Mettenheimer* in Giessen, welcher die sonst in den Apotheken seltene Räucherklaue in seinen Sammlungen besitzt, das hl. Räucherwerk der Hebräer zusammensetzen lassen, es erprobt und seinen Geruch stark, erfrischend und sehr angenehm gefunden. Dasselbe Urtheil haben bei wiederholten Proben auch andere gefällt" (*Kn.*). סַמִּים] in LXX *Vulg.* als näherbestimmend zu חֶלְבְּנָה gezogen, von der Mass. besser als Wiederaufnahme der 3 zuvor genannten Geruchmittel aufgefasst, denen sich nun als Hauptwohlgeruch לְבֹנָה anreiht. לְבֹנָה] „der *Weihrauch*, ein südarabisches Harz [das Gummiharz mehrerer Arten Boswellia], das die Hebräer durch arabische Karawanen erhielten (Jes 60, 6. Jer 6, 20; vgl. *Ges.-Buhl* u. *Erman* Aeg 670 ff); über ihn s. *Celsii* hbot. I. 231 ff, *Sprengel* ad Dioscor. 1, 81, *Winer* u. *Ri.* HWB. u. d. W. Am reinsten war der auf untergelegte Decken gefallene, minder rein der auf dem Boden liegende Weihrauch (Theophr. h. pl. 9, 4). Besser war auch der Weihrauch der Herbstlese. Autumno legitur ab aestivo partu. Hoc purissimum, candidum. Secunda vindemia est vere, ad eam hieme corticibus incisis. Rufum hoc exit nec comparandum priori (Plin. 12, 32), vgl. *Lag.* Mittheil. II. 357. Darnach erklärt sich זַכָּה, wobei aber zugleich auch an Unverfälschtheit gedacht werden kann. Der Weihrauch war bei den Alten das gewöhnlichste Rauchopfer und wurde als solches auch allein angezündet (Philostr. vita Apoll. 1, 31. Lucian. de sacrif. 12); im Jahvedienste kommt er nur als Theil des hl. Räucherwerks und bei gewissen Speiseopfern vor, worüber zu Le 2, 1. (Im Talmud, Ker. 6[ab]; jer. Joma 4, 5, ist noch von anderen Bestandteilen als den 4 hier genannten die Rede, *Str.*) בַּד בְּבַד יִהְיֶה] eig. *ein Theil soll für einen Theil sein* d. h. einer soll so gut als oder wie der andere sein, so dass keiner mehr als der andere beträgt; es soll von jedem der 4 Stoffe gleichviel

genommen werden, nicht wie beim Salböl V. 23 ein verschiedenes Maass. Aehnlich חֵלֶק כְּחֵלֶק Dt 18, 8. So schon die alten Ueberss." (*Kn.*). Es ist בְּ pretii; Stück für Stück (vgl. בְּעַד Hi 2, 4 und תַּחַת Ex 21, 23ff). Die Auslegung: jeder Theil soll für sich sein, zuerst für sich zubereitet werden (*IEs. Abarb. Ros. Bähr Ke.*), erlauben die Worte nicht. — V. 35. „Diese Stoffe sollen als ein Räucherwerk, als" Würze (wohlriechende Mischung), als Werk des Würzers oder „Salbenmischers (s. V. 25) bereitet werden". אֹתָהּ] „geht auf לְבוֹנָה, der zuletzt genannt und bei dem religiösen Räucherwerk des Alterthums die Hauptsache war, daher auch oft allein als Rauchopfer genannt wird (Jes 43, 23. 66, 3. Jer 6, 20. 17, 26); aus ihm wurde mit Hinzunahme anderer Stoffe das Räucherwerk bereitet. Aehnlich V. 25". מְמֻלָּח] *gemischt* (LXX Vulg. Sam. Targg. Peš. [*durchgeknetet*], Saad. [*parfürmirt*], Ar. Erp.), *zubereitet* (GrVen.) und *ausgelesen* (Abus.); aber dies ist ungenau; *zerrieben*, pulverisirt (*Kn.* von מלח = מרח Jes 51, 6 vgl. מְלָחִים Jer 38, 11f), aber das ist V. 36 gefordert, mit andern Ausdrücken (vgl. Le 16, 12); also doch wohl am besten *gesalzen*, mit etwas Salz versehen (*Talm. IEs. Ros. Ges. Win. Bähr Ke. Kal.*), wie Salz auch für jedes Opfer (Le 2, 13) vorgeschrieben ist. Ausser seiner symbolischen Bedeutung (s. zu Le 2, 13) kommt nach *JDMich.* comment. de nitro Hebr. § 7 in Betracht, dass nitri dissultu et ignis celerius et fumus latius spargitur (s. *Ros.* Schol.). טָהוֹר] wie 37, 29, „eig. *rein* d. i. ohne anderweitige geringere Zuthaten (s. 25, 3). קֹדֶשׁ] erklärt sich aus V. 37f. — V. 36. Nähere Angabe der Bereitung. Mose soll *davon zerreiben klein* oder fein *machend* (Inf. wie 33, 7. Gen 21, 16. 30, 32; *Ew.* § 280[a]), es zu einem feinen Pulver (קְטֹרֶת דַּקָּה Le 16, 12) machen. Von diesem Räucherpulver soll er dann einen Theil, wie er für einen gewissen Zeitraum erforderlich ist, in die Stiftshütte bringen zum heiligen Gebrauche, durch welchen es hochheilig wird; das Uebrige ist anderweitig aufzubewahren. Das zweite מִמֶּנָּה geht nicht wie das erste auf die Stoffe, sondern auf das bereitete Pulver". So *Kn.* Aber wahrscheinlicher ist ונתתה וגו׳ nur ein allgemeinerer Ausdruck für: du sollst davon räuchern u. s. w., vgl. V. 7f. לפני העדת] *vor das Zeugniss* (25, 16) d. i. „(16, 34. Nu 17, 19. 25) vor die Bundeslade, gegenüber von ihr in östlicher Richtung. Der Ausdruck geht nicht auf das Allerheiligste, sondern wie 40, 5 auf das Heilige, wo der Räucheraltar stand und das Räucherpulver zur Verwendung kam". אשר אועד] wie V. 6, s. 25, 22. קדש קדשים] Le 21, 22. — V. 37f. „Solches Räucherpulver sollen die Israeliten als etwas dem Jahve Heiliges achten und bei Strafe der Ausrottung nicht für sich bereiten, *zu riechen daran* d. h. sich daran zu ergötzen. Verboten wird nicht das Räuchern der genannten Stoffe im einzelnen zu weltlichem Zwecke, sondern der weltliche Gebrauch der Zusammensetzung im ganzen, wie beim Salböl V. 32f. Das Vav vor נִכְרַת führt den Nachsatz zum Cas. absol. ein wie 12, 15".

Cap. 31, 1—11 (35, 30—36, 1) *Bestellung der Werkmeister* zur Anfertigung der bisher aufgezählten Sachen. Gegen die Ursprünglichkeit von V. 1—6 bei P wird nichts einzuwenden sein; aber die Aufzählung V. 7—11[a] dürfte auf Nacharbeitung beruhen (s. S. 295).

„Jahve selbst ernennt die Werkmeister, wie auch der Plan von ihm herrührt (25, 9). Der eine ist *Beṣaleel* vom Stamm Juda. Er wird immer zuerst (35, 30ff. 36, 1ff) und manchmal auch ganz allein genannt (37, 1ff), erscheint also als Oberwerkmeister, welcher den Bau im ganzen ordnete und leitete (38, 22)". Zu בְּשֵׁם קָרָא *mit Namen rufen* d. h. namentlich berufen vgl. Jes 45, 3f. Dass Beṣaleel's Grossvater Ḥur derselbe sei oder sein soll mit dem bei E genannten Ḥur, ist durch nichts zu beweisen (s. zu 17, 10). An den Namen Beṣaleel (womit *Hitzig* zu Hi 29, 4 das n. pr. בְּסוֹדְיָה Neh 3, 6 vergleicht) *ἐν σκιᾷ θεοῦ* (vgl. im Assyr. *Ina-ṣilli-Bêl:* in Bel's Schatten bezw. Schutz) hat Philo de plant. Noae § 6 p. 333 M. und ihm nach andere allerlei Deuteleien geknüpft; dass er *göttlicher Bildhauer* bedeute (*Popper* S. 181; *Diestel* im BL. V. 411), ist völlig grundlos. Vielmehr vgl. jetzt dazu den Namen des Königs von Gaza צִלְבֵּל bei *Schrader* Keilschr. u. Gesch. 1878 S. 78f. Die ganze Namenreihe *Ḥur Uri Beṣaleel* kehrt wieder 1 Chr 2, 19f (2, 50. 4, 1. 4) im Kaleb-Geschlecht. אורי] *Sam.* (Ap.) חורי; ebenso 35, 30. 38, 22. — V. 3. Er erfüllt ihn auch mit seinem Geiste (28, 3) bestehend oder sich zeigend *in* Weisheit, Verstand, Kenntniss und in allerlei Geschäft d. i. Geschäftskunde und Geschäftstüchtigkeit. „Höhere geistige Gaben, Kenntnisse und Fähigkeiten leitete der Hebräer vom göttlichen Geiste ab" (*Knobel* Prophet. I. 120). ובכל] auch 35, 31; LXX *Vulg.* einfacher בכל. — V. 4f. „Diese geistige Befähigung setzt ihn in den Stand, *zu ersinnen Ersinnungen* d. i. Gebilde auszusinnen und zu erdenken (s. zu 26, 1), und diese Ideen dann auszuführen in Gold, Silber und Kupfer, in Steinarbeit zum Einsetzen (s. 25, 7) und in Holzarbeit (חָרֹשֶׁת nur hier u. 35, 33; s. *Barth*, Nominalbild. § 91), kurz überhaupt in allerlei Werk. Diese Angabe geht nur auf Beṣaleel's Befähigung überhaupt, nicht etwa darauf, dass er die Stiftshütte und ihre Dinge ausgesonnen hätte, welche vielmehr von Jahve kamen und dem Mose gezeigt wurden (s. 25, 9)". לַחְשֹׁב] *Sam.* ולחשב, nach 35, 32. Am Schlusse von V. 4 geben die LXX hier (aber nicht 35, 32) noch *καὶ τὴν ὑάκινθον καὶ τὴν πορφύραν καὶ τὸ κόκκινον τὸ νηστόν* (!). — V. 6. „Dem Beṣaleel gibt, ordnet Jahve bei Oholiab vom Stamme Dan (Parallelen zum Namen אהליאב s. im Americ. Engl. Lex. aus phönik. u. hebr. Namen). Er erscheint nach diesem Ausdrucke (38, 23) und, weil er immer nach Beṣaleel genannt wird (35, 34. 36, 1f), als die 2. Person. Ausserdem wird nichts von ihm berichtet. Nach den beiden Werkmeistern folgen dann alle *Weisen des Herzens* d. i. Kunstverständige, kunstfertige Arbeiter, welche derartige Sachen zu fertigen wissen (s. 28, 3); in ihr Herz gibt Jahve Weisheit, d. h. er stattet sie noch besonders mit Einsicht aus, damit sie die erforderlichen Werke wohlauszuführen im Stande sind". Uebrigens ist der Satz חכמה — ובלב (auch in der Aenderung der LXX) höchst auffallend ausgedrückt. — V. 7—11. Angabe dieser Werke, wie sie Cap. 25—30 näher beschrieben sind. הארון לעדת] singulär, und לעדת (= *für das Zeugniss*) wohl späterer Zusatz. והטהרה] wie 39, 37. Le 24, 4, vgl. Ex 25, 31 (*Str.*) Die Ordnung der Aufzählung ist im ganzen dieselbe, wie 36, 8—39, 31, nur dass die Decken, Vorhänge, Umhänge nicht erwähnt sind. Zum

erstenmal genannt sind hier die בִּגְדֵי הַשָּׂרָד V. 10; in 35, 19. 39, 1. 41 ist ihrer Erwähnung die Erklärung לְשָׁרֵת בַּקֹּדֶשׁ *zum Dienst im Heiligthum* (29, 30) beigefügt, und es übersetzen demnach LXX στολαὶ λειτουργικαί, Targg. לבושי שמושא u. Peš. ܠ ܬܫܡܫܬܐ, *GrVen.* στολαὶ τῆς ἐργασίας, als hätten sie auch sprachlich שרד und שרת für einerlei gehalten (wie denn einige Mss. des *Sam.* hier, aber nicht in den andern Stellen, שרת für שרד schreiben). Unter diesen Dienstkleidern verstanden dann einige Neuere, da die hl. Kleider (28, 2ff) immer daneben genannt sind, eine geringere Kleidung (*Coccej., Ew.* Alt. 371: *genähte Kleider*, von ܣܪܕ *durchbohren, zusammennähen; Lag.* Proverbien 1863 S. 81: *hänfene Kl.* von זרד oder צרד, was er jedoch Nom. S. 175f zurückgenommen hat, indem er שׁ dort = awestisches çrada θώραξ erklärt); aber dies passt nicht zu 39, 1 und zum Begriff von שֶׂרֶת בַּקֹּדֶשׁ. Dagegen die *Rabb.* (*Raš. DKimch.; Ros.*), ausgehend von 39, 1, verstehen die Purpur-, Karmesin- und Hyacinth-farbigen *Umschlagtücher*, in welche die Geräthe des Heiligthums eingewickelt wurden (Nu 4, 6—13), wie auch *Onk.* die קְלָעִים des Textes mit סְדָנִין übersetzte; aber diese Erklärung passt wieder nicht zu dem 3mal beigesetzten לְשָׁרֵת בַּקֹּדֶשׁ, und auch die stehende Zusammenstellung mit den hl. Priesterkleidern spricht dagegen. Die Erklärung (*Kn. Ke. Str.*) von den kostbaren, aus rothem und blauem Purpur und Karmesin gemachten *Prachtkleidern des Hohepriesters*, indem *Kn.* שָׂרָד als *Wirkerei* nimmt und mit dem targ. סְרָדָא *Flechtwerk*, auch *geflochtenes* Zeug (pl. von Vorhängen aus gefl. Z.) und neuhebr. סָרִיר *Geflecht* (von gewebten Matten u. dergl.) rechtfertigt, ist bis jetzt die annehmbarste. Das folgende ובגדי הקדש besagt dann *und die übrigen hl. Kleider* (s. Le 16, 4). Von Filetartigen aulaea (ob יריעת oder קלעים? *Ges.* th. 1337) weiss Cap. 26ff nichts. Uebrigens spricht diese unvermittelte Einführung des ganz neuen Begriffs von בגדי השרד für die Vermuthung, dass V. 7—11 auf jüngerer Einarbeitung (mit Benützung des Materials von P) beruht (s. auch NDJ. 635 u. 688). לכהן] dazu לִי LXX.

V. 12—17 (35, 1—3). Den Schluss dieser Eröffnungen macht die nachdrückliche Einschärfung des *Sabbathgebotes*. Nach der gewöhnlichen Ansicht (*Raš. IEs. Cler. Ros. Kn. Ke. Graf, Popp., Kue.* Einl. 73, a.) soll dasselbe gerade hier angefügt sein, damit die Israeliten es bei den Arbeiten zur Stiftshütte beobachten und nicht meinen, bei diesen dürfe man sich über das Sabbathgebot wegsetzen. Allein von diesem beschränkten Zweck liegt im Text selbst (weder hier noch 35, 1—3) auch nicht die leiseste Andeutung vor [nach *LThomas* le jour du Seigneur II, 1893, S. 26 würde dieser Sinn durch die unten angegebene Uebersetzung von V. 13[a] nahegelegt, weshalb er אַךְ nicht i. S. v. *jedoch* fasst, sondern = *gewiss* und darnach mit *Segond* übersetzt: vous ne manquerez pas d'observer mes sabbats; ähnlich *Str.*: meine Sabbathe, die sollt ihr beobachten, u. *KS.*: beobachtet nur ja]. Beachtet man, dass der Sabbath hier, und hier allein, wiederholt (V. 13. 16f) ein אוֹת und בְּרִית genannt ist, dass derselbe V. 17 mit der Ruhe Gottes nach der Schöpfung (wie Gen 2, 2f) begründet wird, dass P (gemäss

Gen 9, 8ff. 17, 7ff) nothwendig auch für den Mosebund, wie für den Noah's und Abraham's, ein Bundeszeichen aufstellen musste, ein anderes aber, als dieses hier, sonst nirgends in Ex.-Num. genannt ist, so wird man nicht zweifeln können, dass hier ein Abschnitt aus P vorliegt, in welchem er Wesen und Bedeutung des Sabbaths den Israeliten zum erstenmal erklärt werden liess, und dass um dieser seiner hervorragenden Wichtigkeit willen er hier am Schluss wie nachher (35, 1ff) am Anfang der sinaitischen Eröffnungen gestellt ist. Aber freilich seinem vollen, ursprünglichen Wortlaut nach liegt dieser Abschnitt hier nicht vor, wie ja auch die ganze Darstellung des P vom Mosebund neben Cap. 19—24 keine Aufnahme fand: nur ein Auszug davon ist hier und 35, 1—3 mitgetheilt und die hervorragende Stellung des Gesetzes ist gewahrt. Ja nicht einmal alles, was hier steht, kann auf P zurückgeführt werden: vielmehr scheint R in Anbetracht davon, dass er schon 16, 22ff. 20, 9f. 23, 12 Gesetze über den Sabbath hat vorangehen lassen, den Anfang V. 13 mit Worten aus einem andern alten Gesetzbuche ersetzt zu haben (s. auch NDJ. 640). Auch einige andere Formeln V. 13f erinnern an dieses alte Gesetzbuch; doch können sie, da P dasselbe kannte und auch sonst benützte, schon von P aufgenommen sein (doch wird auch NDJ. 635 u. 688 die Zusammenfügung von P u. S einer späteren redaktionellen Bearbeitung von P zugeschrieben). — V. 12. ויאמר] in diesem ויאמר (*Sam.* וידבר), woran *Popp.* S. 109. 199 Anstoss nimmt, zeigt sich noch, dass die Stelle ursprünglich in anderem Redezusammenhang stand (vgl. z. B. Gen 17, 9). — V. 13. *jedoch* (wie 12, 15; anders *LThomas KS. Str.*, s. o.) *meine Sabbathe sollt ihr beobachten*] „die mir als Feierzeiten gewidmeten und geltenden Sabbathe einhalten"; das ist aus dem alten Gesetzbuch Le 19, 3. 30. 26, 2 geschöpft. כי אות הוא] vorausgenommen aus V. 16f, schliesst sich aber mit הוא (Sing., auf den שַׁבָּת bezüglich) nicht glatt an das Vorausgehende an: *denn er ist ein Zeichen* des *zwischen mir und euch* geschlossenen Bundes; in wie fern, s. zu 20, 10. Daran soll man erkennen, dass Jahve der ist, der Israel heiligt, es zu einem heiligen Gottesvolk (19, 6) macht und machen will. Auch diese Formel אני יהוה מקדשכם ist aus dem alten Gesetzbuch Le 19ff (Le 20, 8. 21, 8. 15. 23. 22, 9. 16. 32) genommen. — V. 14. Der Sabbath ist heilig zu halten, seine Entweihung mit dem Tod zu bestrafen, denn auf Arbeitsverrichtung an demselben ist von Gott Ausrottung gesetzt. „Die Formel חִלֵּל אֶת־הַשַּׁבָּת kommt im Gesetz nur hier und dann wieder bei Späteren vor, z. B. Ez 20, 16. 21. 24. 22, 8. Jes 56, 2. Neh 13, 17" (*Kn.*). Der Ausdruck חִלֵּל ist in dem alten Gesetzbuch Le 18, 21. 19, 8. 12. 29. 20, 3. 21, 6. 12. 15. 23. 22, 2. 9. 15. 32 ganz geläufig. יומת] Sing. nach Plur. Subj., s. zu Gen 27, 29 (auch Le 17, 14. 19, 8). ונכרתה וגו'] s. Gen 17, 14. — V. 15. Definition des Sabbath. „Sechs Tage soll man Geschäfte treiben (*Ges.* § 121[a]; Anm. 1; vgl. eventuell § 145[o]), am 7. aber bei Todesstrafe eine vollständige Jahve geweihte Ruhe beobachten." שבת שבתון] *Ruhetag der Ruhefeier*, ein Tag vollständiger Ruhe; s. über שבתון zu 20, 8 u. 16, 23, und über die Verbindung von Synonymen zur Steigerung des Begriffs s. 10, 22. „Diese Bezeichnung wird bloss an-

gewendet auf den Sabbath (35, 2. Le 23, 3), den Versöhnungstag (Le 16, 31. 23, 32) und das Sabbathjahr (Le 25, 4), also auf die Feierzeiten mosaischer Stiftung, als welche durch strengere Sabbathruhe ausgezeichnet werden sollen, nicht auch auf die älteren Feste, an welchen man bloss die Werkgeschäfte zu unterlassen hatte (s. 20, 10. Le 23, 7)". Sie findet sich im ganzen A. T. nur bei P. — V. 16. „Man soll den Sabbath halten als *ewigen Bund*, d. i. als ein für immer angeordnetes Bundeszeichen (s. Gen 17, 10. 13). Der Ausdruck עָשָׂה אֶת־הַשַּׁבָּת eig. *machen den Sabbath*, d. i. bewirken, dass er ist, also an ihm feiern, kommt im Gesetz nur noch Dt 5, 15 vor, ausserdem schwerlich weiter im A. T. — V. 17. Der Grund wie 20, 11. וַיִּנָּפַשׁ] passt nicht wohl zu P, der solche menschliche Ausdrücke von Gott meidet; übrigens s. 23, 12" (*Kn.*). Hier der Abrundung wegen beigesetzt (vielleicht von R).

3. Des Bundes Bruch und Wiederherstellung Cap. 31, 18—34, 35.

1. Dieses Stück, in welchem der Abfall des Volkes zum Dienst des goldenen Kalbes während Mose's langer Abwesenheit auf dem Sinai, die Bestrafung dieses Abfalls seitens Mose's, die allmähliche Umstimmung des göttlichen Zorns durch Mose's Fürbitte und die endliche Wiederherstellung des Bundes durch Gottes verzeihende Gnade erzählt wird, stammt zwar, wie man längst gesehen hat, in der Hauptsache aus J; aber der Zusammenhang der einzelnen Theile und der Fortschritt der Erzählung ist an mehreren Stellen so brüchig und unklar, dass man schon darum vermuthen muss, R habe auch hier stärker in den Text des J eingegriffen und ursprünglich Fremdes hineingearbeitet. Am auffallendsten ist der Mangel an Zusammenhang nach rück- und vorwärts bei 33, 7—11: warum die Rede hier auf einmal auf die Stiftshütte kommt, ist nicht angegeben sondern nur zu vermuthen, und V. 12 fährt fort, als wäre V. 7—11 oder 4—11 gar nicht dazwischen. Auch zwischen 34, 9 und 10 fehlt die genaue Verbindung: wenn V. 9 gebeten wird, Jahve solle persönlich mitziehen, so ist das befremdend, weil diese Bitte 33, 14—17 schon gewährt ist, und noch befremdender, dass 34, 10 ff keine gerade Antwort auf diese Bitte kommt. Sogar in Cap. 32, wo die Rede anscheinend ebenmässig fortläuft, stösst man daran an, dass V. 17 f Mose trotz V. 7—14 sich in der Unterredung mit Josua ganz unbefangen so ausspricht, als hätte er von dem Vorgefallenen keine Ahnung, dass das Verhör Aaron's V. 21 ff keine unmittelbare Folge hat, dass trotz des (V. 27 f) geschehenen Strafgerichts Bestrafung erst in Aussicht gestellt wird (V. 34), und V. 35 von einer solchen erzählt, ohne dass gesagt wird, worin sie bestand. Noch mehr Schwierigkeiten aber ergeben sich, wenn man nun auch das Stück mit den voraufgehenden und nachfolgenden vergleicht. Der Befehl zum Aufbruch vom Sinai 32, 34. 33, 1 ff kommt viel zu früh, da ja die ganze Einrichtung des Gottesdienstes und der Gemeindeverhältnisse Ex 35 — Nu 9 dem wirklichen Aufbruch vorhergeht und dieser selbst erst Nu 10, 11 ff erfolgt. Die Erbauung der Stiftshütte geht nach Cap. 35—40 erst nach Mose's Herabkunft vom Berg vor

sich; in 33, 7 ff wird von der Stiftshütte schon vor seinem zweiten 40tägigen Aufenthalt auf dem Sinai erzählt. Der Engel Jahve's ist 33, 2. 5. 14 ff. 34, 9 in Gegensatz gegen Jahve selbst gestellt, völlig abweichend von 23, 20 ff. Der Bund 34, 10—27 erscheint wie ein erstmaliger Bund, wenigstens ist V. 10 und 27 sorgfältig vermieden zu sagen, dass das ein neuer oder zweiter Bund sein soll, und doch ist 24, 1—11 der Bund schon geschlossen, und zwar geschlossen auf Grund einer Reihe schriftlich gemachter Gesetze 24, 4. 7, während hier 34, 27 Mose diese Gesetzesgrundlage des Bundes erst schriftlich zu machen angewiesen wird. Die Gesetze selbst aber in Cap. 34 sind eine Auswahl der alten in Cap. 20—23 enthaltenen, an Zahl viel weniger, in der Fassung theils wörtlich dieselben, theils abweichend. Alle diese Schwierigkeiten und Widersprüche lösen sich nur durch Unterscheidung der von R hier, wie sonst, zusammengeleiteten Quellen. Für diese Scheidung liegen hinlängliche Anhaltspunkte vor; sie vollzieht sich aber viel anders und viel einfacher, als sie bisher (*Kn. Schr. Wl.*, von jedem wieder in verschiedener Weise) vollzogen wurde. [Ein vergeblicher Versuch, die im Folgenden vollzogene Scheidung der Quellen zu widerlegen, bei *Kue.* ThT. XV. 202 ff.] Vgl. *RSmith* das A. T. 377 ff.

2. Zunächst der Anfang und der Schluss des Stücks, 31, 18a. 34, 29—35 ist (*Wl.*) dem P zuzuweisen. Einen Bericht über Mose's Herabkunft vom Berg muss P (nach 24, 15 ff. 25, 9 ff) gehabt haben; er steht eben hier 31, 18a. 34, 29—35. In diesem Bericht ist nichts, was gegen P spräche; für ihn sprechen לֻחֹת הָעֵדֻת 31, 18. 34, 29 (was nur er schreibt; denn auch ושני לחת העדת בידו 32, 15 ist nach 34, 29 wörtlich aus P genommen), הנשאים בעדה 31, אהרון וכל בני ישראל 30 u. ב' 32. 34 f (nicht חָמָס), וַיִּכָּל מִדַּבֵּר 33 (Le 16, 20). Die Verse 33—35 für ein apokryphes Anhängsel zu halten (*Wl.*), ist kein hinlänglicher Grund vorhanden: das seltene und gewiss alte מַסְוֶה 35 spricht eher dagegen; [noch weniger kann der ganze Abschnitt V. 29—35 mit *Kuen.* Einl. 73 u. 318 f dem P abgesprochen und einem sehr späten Textbearbeiter zugeschrieben werden]. Selbstverständlich ordnete sich diese Herabkunft Mose's 34, 29—35 bei P unmittelbar hinter 31, 18; von einem Bundesbruch und einer nochmaligen Besteigung des Bergs hat er nichts erzählt. — Auch die aus E genommenen Bestandtheile (von *Kn. Schr. Wl.* übel verkannt) lassen sich noch sicher ausscheiden. Mit Rücksicht auf 24, 12 ff ist zu erwarten, dass E die Uebergabe der vom אֶצְבַּע אֱלֹהִים beschriebenen לֻחֹת הָאֶבֶן berichtet habe; wirklich steht das 31, 18b. Daran schliessen sich 32, 15—19a (ungewiss bleibt, ob 32, 15b von E oder J): für deren Abkunft von E entscheiden die Begleitung Mose's durch Josua (24, 13) und die Ausdrücke אלהים, חֲרוּת, גבורה und חלושה (17, 11. 13; vgl. NDJ. 618), מַחֲנֶה (in dieser Erzählung nur bei E), vgl. auch ברעה V. 17 mit פרעה V. 25. Die Geschichte vom goldenen Kalb freilich 'wird, wenn sie Volkserzählung war, sich nur im Südreiche so gebildet haben, wenn sie aber bloss schriftstellerisches Produkt ist, lässt sie doch zunächst auf einen jud. Urheber schliessen' (NDJ. 627); demnach wird E als Nordisraelite sie nicht erzählt haben [umgekehrt halten *Wl.*, *Del.* ZKW. III. 289 u. *Kitt.* Gesch. I. 81 dies für möglich; doch

bleibt *Dillm.* dem gegenüber dabei, „dass diese Sage vom goldenen Kalb am Sinai sich nur in Judäa, nicht im Nordreich gebildet haben kann, wobei es gleichgiltig ist, ob E persönlich ein Gegner des Jahvebilddienstes war oder nicht"]. In der That schliesst sich ja aber an V. 19$^{\alpha}$ (וירד כאשר קרב אל המחנה) als ursprünglicher Nachsatz nicht V. 19$^{\beta}$—24, wo von מַחֲנֶה nicht mehr die Rede ist, sondern V. 25—29 an, welche nicht bloss nach den eigenthümlichen Ausdrücken V. 25, sondern auch nach dem Inhalt (vgl. mit 24, 14 u. Dt 33, 9) ganz zu ihm passen; auch der Blutbefehl Mose's, vom Eingang des Lagers aus gegeben, erklärt sich viel leichter, wenn er aus der ersten Aufwallung über die vorgefundene Unordnung hervorging, als wenn das V. 19—24 Berichtete schon alles vorangegangen war. Durch die Aussonderung dieser Verse heben sich zugleich die oben erwähnten, aus V. 34^{b} u. V. 7—14 sich ergebenden Schwierigkeiten. Weiterhin ergibt sich 33, 7—11 durch die Notiz über Mose's Diener Josua und Mose's Verkehr mit Jahve V. 11 (vgl. Nu 12, 5 ff), auch durch מַחֲנֶה (7, 11), יְהוֹשֻׁעַ (11) unzweifelhaft als aus E geschöpft. Damit hängen nach vorn V. 6, wo חֹרֵב הַר entscheidet, und Bruchtheile von V. 1—5 (s. d.) zusammen, die also auch aus E sein müssen. Die Erzählung des E, so weit sie R eingearbeitet hat, war hienach diese: als Mose mit Josua, die von Gottes Finger beschriebenen Steintafeln in der Hand, vom Berge herabkam, fand er zu seiner höchsten Ueberraschung das unter Aaron's und Ḥur's Obhut zurückgelassene Volk in Aufruhr und Zügellosigkeit (das Genauere darüber fehlt), schaffte aber sofort durch die Leviten, die zu Jahve hielten, Ordnung mit dem Schwerdt und sicherte diesen dafür den Dienst Jahve's zu (das Genauere darüber ist weggelassen, s. zu 32, 29). Dann aber erhielt er von Gott Befehl, unter Leitung des Engels Gottes (23, 20 f) jetzt vom Horeb aufzubrechen nach Kenaan zu. Als die Israeliten darüber (aus Gottes Nähe fort zu müssen) traurig wurden, hiess er sie ihr Geschmeide abliefern und machte (davon die Lade und) die Stiftshütte, die er unter Josua's Obhut in einiger Entfernung vom Lager aufzustellen pflegte, wohin sich alle die Gott suchten begaben, und wo er selbst seine Offenbarungen von Gott empfing, indem dieser aus der Wolkensäule bei derselben mit Mose wie Mensch mit Menschen redete (vgl. Nu 10, 33 ff). [Vgl. betreffs E in 31, 18—34, 35 auch *Kuen.* Einl. 147, A. 13].

3. Alles Uebrige stammt aus J, stand aber bei ihm nicht durchaus in derselben Ordnung wie im jetzigen Text. Nämlich J (wie gewöhnlich, so auch hier im Stofflichen sich an E anschliessend, aber neue Gesichtspunkte und Lehren einarbeitend) hatte, wie man auch noch aus Dt 9 f sehen kann (s. d. und NDJ. 609), die Vergehung des Volks während Mose's Abwesenheit als Rückfall in den Jahvebilddienst, dem auch Aaron (die Priesterschaft) nicht fest genug widerstand, dargestellt und damit nicht bloss ein tiefes Gebrechen eines Theils von Israel als solches gebrandmarkt, sondern auch diese Gelegenheit benutzt, um sowohl Israels Schwäche und Hartnäckigkeit als Mose's Grösse und Treue in seinem Mittlerberuf und Gottes unerschöpfliche Geduld und Barmherzigkeit, ohne deren liebreiches Walten das Volk längst seinem Untergang anheimgefallen wäre, in hellen Farben zu zeichnen. Namentlich

das stufenweise Abbitten des göttlichen Zorns und das immer tiefere Eindringen in die göttliche Barmherzigkeit, bis Gott endlich die Wiederherstellung der Tafeln und volle Vergebung gewährt, auch persönlich mit dem Volke zu ziehen verheisst, ist von ihm 32, 1—14. 19—24. 30—33, 5. 12—23. 34, 1—9. 28 sehr schön dargestellt. Auch im Ausdruck zeigt sich die Zusammengehörigkeit dieser Abschnitte und ihre Zugehörigkeit zu J, z. B. התפרק 32, 3. 24 (gegen 33, 6), קשה ערף 32, 9. 33, 3. 5. 34, 9, פֶּלֶא 32, 10. 33, 3. 5, חטאה גדלה 32, 21. 30 f, על פני האדמה 32, 12. 33, 16, אם נא מצאתי חן בעיניך 33, 13. 34, 9, sonst s. zu 32, 10. 12—14. 31. 33, 16. 34, 8 u. a. Allein 33, 14—17 bleibt immer störend, weil man diese Worte naturgemäss nicht hier, sondern hinter 34, 9 erwartet. Und sodann die Stelle 34, 10—27 über den Bund und die Bundesgesetze ist in diesem Zusammenhang gewiss nicht ursprünglich, schon wegen der Verwirrung nicht, die durch V. 27 neben 28^b entsteht, sodann weil die Abschliessung eines Bundes durch das Voraufgehende in keiner Weise motivirt ist. Wollte man so weit gehen, diese Stelle sammt dem Vorhergehenden, also ganz Cap. 34, 1—28 dem J abzusprechen, und in 34, 1^a bis אבנים, 2—5. 14—28 ein besonderes, von anderswo als PEJ stammendes und hier nur anhangsweise beigegebenes Referat über die erste Bundschliessung, eine Parallele zu Cap. 19—24, 11, zu finden, alles Uebrige aber (V. 1^b. 6—13) als Flickwerk eines Harmonisten, zur nothdürftigen Zusammenfügung mit Cap. 32 f, zu erklären (*Wl.* [früher; doch s. u.]), so würde man nicht bloss der Erzählung des J ihren eigentlichen (auch durch Dt 9, 18 ff. 10, 1—11 bezeugten) Schluss rauben und Zusammengehöriges zerreissen, sondern auch ohne alle Noth die Hypothese einer sonst nicht weiter nachweisbaren Quellenschrift oder eines losen Fragments über eine einzelne Geschichte der Mosezeit stellen. In Wahrheit aber ist in 34, 1—28 und speciell in 34, 11—26 nichts, was nicht zu der Art und dem Standpunkt des J passt [so im wesentlich jetzt auch *Wl.* Comp.^{2} 86 ff u. 328 ff: V. 1—28 von J (V. 14—26 in alter Ueberarbeitung) excl. der Einarbeitungen von R^{Je}: V. 1^b. 6—9. 12 f, sowie כראשנים in V. 1^a u. 4, ברא in V. 10 und die Aufzählung der 6 Völker in V. 11; ähnlich *Baentsch* Bundesbuch 81 ff: V. 1—5 (als Fortsetzung von 19, 20 ff) und V. 10 ff von J, davon V. 1—5 von R^{Je} überarbeitet, dagg. nur V. 6—9 spätere Einarbeitung]. Ist 34, 11—26 von J, aber an dieser Stelle nicht ursprünglich, so kann es bei ihm füglich nur an einer andern Stelle, also hinter 20, 20. 24, 1 f (s. auch die Vorbemerkungen zu 24, 1—11) gestanden haben. Auch bei J stieg ja Mose nach der Promulgation des Dekalogs auf den Berg zu Gott hinauf, um weitere Mittheilungen zu empfangen. Als Doppelgänger von E hatte J gewiss bei dieser Gelegenheit eine Reihe von Gesetzen (wie E in Cap. 20—23) dem Mose durch Gott mittheilen und schliesslich durch Gott erklären lassen, dass er auf diese hin den Bund mit ihm und dem Volke schliesse und Mose sie aufschreiben solle. R konnte aber diese Gesetze dort nicht mittheilen, weil er eben vorher Cap. 20—24 die viel ausführlicheren Bundesgesetze nach E eingereiht hatte und weil in dem ausführlicheren Codex des E (Cap. 20—23) die wenigeren Vorschriften des J in der

Hauptsache schon enthalten waren. Nach seiner sinnigen und gewissenhaften Art benützte darum R die Gelegenheit des durch Gottes Barmherzigkeit wieder angeknüpften Bundes, um die dort zurückgelassenen Bundesgesetze des J (ob alle? steht dahin) hier nachzuholen. Er konnte das um so eher, als selbstverständlich jene Bundesgesetze auch in dem wieder angeknüpften Bund, und nun erst recht, ihre Gültigkeit haben sollten. Aber nur ganz lose fügte er sie hier ein, namentlich sagt er nicht, dass Gott damals diese Gesetze *aufs neue* eingeschärft habe, weil das in J so nicht stand, deutet aber gleichwohl durch das Perf. פָּרַתִּי V. 27 (neben כָּרַת V. 10) an, dass diese Bundschliessung eine schon vergangene ist. Bei dieser Annahme erklärt sich dann auch gut, warum von R die Zusage des persönlichen Mitziehens Gottes von hinter 34, 9 weg, in die Vorverhandlungen 33, 14—17 hinein gerückt wurde; er wollte dadurch für die Anknüpfung der Bundesgesetze an die Bitte Mose's 34, 9 Raum gewinnen (s. dort auch über וּנְחַלְתָּנוּ). Wie demnach in 34, 9. 33, 12 ff ein stärkeres Eingreifen des Bearbeiters anerkannt werden muss, so ist ein solches auch in 33, 1—5, wo er E und J zusammenarbeiten musste, nicht zu verkennen (s. d.). Die Lücke aber, die jetzt zwischen 33, 5 und 6 klafft, beruht darauf, dass R den Bericht über die Verwendung des abgeforderten Geschmeides als mit Cap. 35 ff unvereinbar einfach auszulassen sich genöthigt sah. Dagegen die Nachrichten des E über die Gepflogenheit Mose's mit dem Stiftszelt 33, 7—11 hat er aufgenommen, offenbar weil sie ihm wichtig und bemerkenswerth schienen. Dass er sie gerade hier aufnahm, obwohl sie den Zusammenhang unterbrechen, hat seinen Grund darin, dass sie bei E hier standen; an jedem andern Ort (zumal an einem Ort hinter Nu 2) wären sie ebenso störend gewesen. Ob und wie er sie mit den Angaben des Priestergesetzes über die Stiftshütte vereinigen zu können glaubte, ist nicht angegeben; möglich ist, dass er es als ein provisorisches Zelt bis zur Einrichtung und Einweihung von dieser angesehen wissen wollte. [Ueber C. 33 f nach *Budde* s. u. S. 381.]

Cap. 31, 18 aus P und E. Nachdem Gott mit Mose auf dem Berg alles geredet, gab er ihm die Tafeln mit der von Gott selbst darauf geschriebenen Schrift. V. [a] nach P (סִינַי nicht חֹרֵב, הָעֵדֻת ל׳ wie 34, 29; כלה לדבר wie z. B. Gen 17, 22. 49, 33), V. [b] nach E (הָאֵבֶן ל׳ wie 24, 12; כ׳ באצבע א׳ wie 32, 16). Dass übrigens auch J diese Einhändigung der Tafeln erzählt hatte, folgt aus 32, 19. 34, 1 ff. Dt 9 f. Ueber den Unterschied der Benennungen derselben s. zu 24, 12. Darin dass sie *mit Gottes Finger* beschrieben waren, drückt sich nur dasselbe aus, was (20, 1) in der Verkündigung des Zehnworts durch Gottes Mund, näml. die absolute Heiligkeit derselben und die Ableitung derselben aus dem höchsten Alterthum. Von einer Zertrümmerung der ursprünglichen Tafeln und einer Ersetzung durch neue, ebenfalls von Gott geschriebene erzählt nur J und D (32, 19. 34, 1. 4. 28. Dt 9, 10—17. 10, 1—4), nicht E und nicht P. Sonst spricht von diesen Tafeln noch 1 Kg 8, 9 (vgl. V. 21; beide Stellen nach *Couard* ZAW. XII. 85. 90 von R^d) u. 2 Chr 5, 10. „Die Aufstellung von dauerhaften Gesetztafeln war alter legislatorischer Gebrauch. Man nahm dazu verschiedenes Material. Ancus

Marcius liess die Religionsvorschriften des Numa auf hölzerne Tafeln schreiben und diese auf dem Markte öffentlich aufstellen (Dionys. Hal. 3, 37. 4, 43), Solon schrieb seine Gesetze ebenfalls auf hölzerne Tafeln (Plutarch. Solon 25, Suid. und Harpocrat. u. ἄξονες). Man zog aber das Erz vor, weil die Schrift darauf unvergänglich war (Sophocl. Trach. 683. Plin. 34, 21). Solche eherne Gesetztafeln werden bei den Alten oft erwähnt, z. B. auf Creta, wo Talus, des Minos Beamter, das Land durchzog und die Gesetze überwachte, ἐν χαλκοῖς γραμματείοις ἔχων γεγραμμένους τοὺς νόμους (Plato Minos p. 320), bei den Athenern, wo die δέλτοι χαλκαῖ, αἷς ἦσαν πάλαι ἐντετυπωμένοι οἱ νόμοι, οἱ περὶ τῶν ἱερῶν καὶ τῶν πατρίων, vor Alters in der Akropolis niedergelegt waren, dann aber in das Prytaneum und auf den Markt versetzt wurden (Pollux Onom. 8, 10. p. 408), und bei den Römern, wo die leges decemvirales in 12 eherne Tafeln eingegraben und diese auf dem Forum aufgestellt wurden (Dionys. Hal. 10, 57. Liv. 3, 57, vgl. Ovid. met. 1, 91). Auch Staatsverträge und herrschaftliche Erlasse wurden auf eherne Tafeln geschrieben (1 Mak 8, 22. 11, 37. 14, 18. 27. 48. Polyb. 3, 26). Ebenso kommen aber auch steinerne Tafeln vor, z. B. die 1845 zu Marseille ausgegrabene punische Tafel, welche am Tempel öffentlich aufgestellt war und Opfervorschriften enthält. Die jemanischen Araber pflegten Vorschriften der Weisheit in Stein einzuhauen (Meidanii prov. ed. Schult. p. 45) und bei den Messenern gab es hinsichtlich der Landesvertheilung monimenta sculpta saxis et aere prisco (Tac. ann. 4, 43). Man pflegte auch Steine aufzustellen und die Gesetze daran zu schreiben (Dt 27, 2 f. Jos 8, 32)". — Cap. 32, 1—14 nach J. V. 1. „Als Mose säumt, vom Berge herabzukommen, fordert das Volk gegen Ende der 40 Tage (24, 18. Dt 9, 11) Aaron" (nicht Aaron und Ḥur 24, 14 bei E) „auf, ihnen einen Gott zu machen, der vor ihnen her ziehe. Sie verlangen einen andern Anführer, da sie nicht wissen, was dem Mose geschehen, aus ihm geworden ist; ein Gottesbild soll ihnen vorangetragen werden und ihm wollen sie wie bisher dem Mose folgen. 'Warum Aaron als Initiator des Bilderdienstes dargestellt wird, s. bei *Baud.* Alttest. Priesterth. 199 u. 273'. בֹּשֵׁשׁ wohl eig. *verschämt machen* d. h. vergeblich warten lassen bis zur Beschämung des Wartenden (vgl. עַד־בּוֹשׁ), dann *zögern, säumen,* nur noch Ri 5, 28". זה] *Ew.* § 293[b]; *Ges.* § 126[aa]. אלהים] mit dem Plur. Verbi wie V. 4. 8. 23, weil der Bildgott als Heidengott gekennzeichnet werden soll; ebenso 1 Kg 12, 28, anders Neh 9, 18 (vgl. AtTh. 212). Dass ursprünglicher Sing. erst von den Sopherim in den Plur. verwandelt worden sei (*Geig.* 285), ist nicht zu erweisen und nach אֵלֶּה V. 4. 8 unwahrscheinlich. — V. 2 f. Aaron lässt sich von den Weibern, Knaben und Mädchen die goldenen Ohrringe geben, nicht weil er hofft, sie würden dann von ihrem Verlangen abstehen (*Raš. Ros. Ke.*), sondern weil er Gold braucht (V. 24) und er anderes nicht bei ihnen voraussetzt (s. 3, 22). Auch daran, dass die Ohrringe Amulete waren (Gen 35, 4) und Beziehung zur Abgötterei hatten (*Kn.*), ist hier kaum zu denken. Die Männer sind nicht genannt (doch s. V. 3 u. 24, sowie 35, 22), weil verhältnismässig wenige Ohrringe trugen; dagegen haben

Winer (RW. II. 174), *Kn.* u. a. aus unserer Stelle geschlossen, dass die Männer bei den Hebräern überhaupt keine getragen hätten (selbst die *Söhne* lassen die LXX hier aus); jedoch widerräth die Analogie der Sitte anderer semitischer Völker des Alterthums (wie der Midianiter, Ri 8, 24, und der Assyrer, s. die Abbildung *Ri.* HWB.[2] 137) den hebräischen Männern den Gebrauch der Ohrringe ganz abzusprechen (*Kph.* in *Ri.* HWB.[2] 1127; *Str.*). הִתְפָּרֵק] mit Acc., *Ges.* § 54[f]. — V. 4. Aaron nahm das Gold, *bildete es* (das Gold) *mit dem Griffel und machte es zu einem Gussbild-Kalb.* So richtig LXX, *GrVen.*, *DQi.*, *de We. Ke.* (was nach *Raš.* *Levita Buxt.* u. a. auch das דיבא, das *Onk.* für חרט hat, bedeutet; anders *Levy* TgWB. I. 220: *Tuch*, *Matte*, u. *FrdrDelitzsch* Proll. 86 nach d. assyr. zi'pu: *Form*, wie טופסא TgJer. I, s. u.). Natürlich muss man hinzudenken, dass er das Gold zusammenschmolz (V. 24) und dann es bildete. Zu וַיְצָרֵהוּ (von צור *bilden*) vgl. 1 Kg 7, 15 (wo wahrsch. וַיִּצֹק zu lesen ist); zur Form s. *Ges.* § 72[t]. Nur wenn מַסֵּכָה nichts als *Guss*, *Gusswerk* bedeutete, wäre diese Erklärung wegen des entstehenden ὕστερον πρότερον unzulässig; allein מַסֵּכָה ist *Gussbild*, d. h. *Metallbild* (gerade auch bei J) 34, 17. Le 19, 4. Dt 9, 12. 27, 15 u. ö., gleichgültig ob massiv oder bloss mit Metall überzogenes Bild (Jes 30, 22 vgl. נָסַךְ 40, 19); mag hier das eine oder andere sein (s. aber V. 20), so war חרט das richtige Werkzeug, um die Form zu bilden. Dass חרט s. v. a. טוּפְסָא τύπος sei (*TgJer.* I nach der Lesart des Aruch für das recipirte טוּפְרָא, *Peš.* *Saad.* a.), mag man es als Modell oder als Gussform nehmen, ist nicht zu erweisen, und ganz unannehmbar *Knobel's* „in die Erde gegrabene Form" (מַעֲבֶה 1 Kg 7, 46, als wäre חרט = חָרוּץ Da 9, 25 *Graben*) oder (was er zur Wahl gibt) „Werkstatt der Metallarbeiter" (als wäre חָרָשׁ = חָרַשׁ) sammt der Emendation וַיִּצָּרֵם für וַיְצָרֵהוּ. Die Erklärung *und er band es in den Beutel*, also von צָרַר, und חָרָט für חָרֶט (*Boch.* hz. I. 342ff; *Schröder* vest. mul. p. 227ff; *Ros.* *Ges.* a.; vgl. *TgJer.* I: וצר יתיה בשושיפא u. nach *Levy* a. a. O. auch *Onk.*, s. o.), taugt im Zusammenhang nichts: „wozu diese gleichgiltige und entbehrliche Angabe hier, wo man die Nachricht von Verfertigung des Bildes erwartet"? (*Kn*). „Das Schmelzen des Goldes ist eine uralte Kunst, deren Erfindung man dem Phöniken Kadmus zuschrieb (Plin. 7, 56) und schon in der ältesten Zeit gab es auf der Sinaihalbinsel an verschiedenen Orten z. B. W. Maghâra, W. Naṣb und Ṣarbût el Châdim (s. zu 16, 1) Berg- und Schmelzwerke, welche von den Aegyptern betrieben wurden (*Rüppell* Nub. 264ff. *Lepsius* Briefe 336ff. *Russegger* III. 226ff. *Erman* Aeg. 615ff). Kenntnisse und Fertigkeiten dieser Art hatten nach den Erzählern auch die Hebräer der mos. Zeit. So errichtete Mose (viell. zu Phunon, wo ebenfalls Metalle gegraben und bearbeitet wurden, Nu 33, 42f) die eherne Schlange (Nu 21, 8f)". — Warum gerade das Bild eines Kalbes d. i. eines kleinen Stieres (nicht etwa eines Esels *Daumer* Feuer- u. Molochdienst der alten hebr. 179—181)? Allerlei Ansichten der Aelteren darüber s. bei *Boch.* hz. I. 345—358; die der Neueren s. bei *König* Hauptprobleme 53ff (vgl. noch die thörichte Ansicht von *Rothschild* Jüd. Lit.-Bl. 1881, Nr. 9, 12 u. 15f, dass עגל etwas Rundes, nämlich den Phallus bedeute und der Tanz V. 18

auf einen von den Aegyptern angenommenen obscönen Cultus des Osirisphallus hinauskomme). Die verbreitetste ist, dass der lebendige Stier, der als Apis zu Memphis oder als Mnevis zu Heliopolis (Symbol des Sonnengottes Rê') verehrt wurde, für Aaron wie für den aus Aegypten gekommenen Jerobeam I. (1 Kg 12, 28ff) das Vorbild gewesen sei (s. *Winer* u. Kalb); so auch noch *Kn. Str. König* a. a. O. S. 56 vgl. 58 (s. weitere Literatur bei *König* a. a. O. S. 54 A. 4). Allein, wenn es auch nicht mehr als sicher gelten kann, dass Stierbilder von den Aegyptern nicht verehrt wurden, da es thatsächlich in Aegypten Stierbilder gegeben hat (s. *Baethgen* Beitr. zur sem. RG. 198, der an die bei *Wilkinson* erwähnte Bronce-Statue des Apis [s. die Abbild. bei *Ri.* HWB.[2] 825], und *ONaumann* Wellhausens Methode S. 53f, der an die goldene Kuh, das der Mondgöttin Hathor, der Gattin des Osiris, geheiligte Thierbild, und an andere mit Gold überzogenen Thierbilder von Stieren und Kühen nach *HBrugsch* Osiris-Mysterium von Tentyra 1881, II. 18 erinnert; vgl. jedoch *Ri.* HWB.[2] 825[a]), so ist es doch widersinnig, dass einem ägypt. Gott von den Israeliten ihre Ausführung aus Aegypten soll zugeschrieben worden sein; auch hätte Jerobeam in das Volk seines Reiches ein Gottesbild nicht aus der Fremde einführen können, das in Sitten und Glauben desselben keine Wurzel hatte. [Nur dieser goldene Stier Jerobeams ist mit dem Bilde des Kalbes hier gemeint, wenn man meint, dass die Erzählung von dem Kalbsdienste in der Wüste gar keinen Anspruch auf Geschichtlichkeit erheben kann; s. z. B. *Wl.* Isr. Gesch. 31 A. 1.] Vielmehr ist (*Vatke* bibl. Theol. 398; *Ew.* II. 258f; *Kuen.* Godsd. I. 235; *Baudissin* Studien I. 137 vgl. PrRE.[2] VII. 395f u. *Kautzsch* ib. VI. 537; *Diestel* in *Ri.* HWB.[2] 825; *Kay.-Marti* AtTh. 97, u. a.) hier an einen althebr. Dienst zu denken, der in den Kreisen der semitisch-kanaanäischen Völker (betr. der Nabatäer s. SBAW. XLI. 1057) weit verbreitet war und auch bei den Israeliten der nördl. Stämme (im Zusammenhang mit der kanaan. Religion Baals, dessen Symbol der Stier war) sich zähe forterhielt. Dieses Bild soll nun aber hier nicht Bild eines fremden Gottes, sondern Jahve's, der das Volk aus Aegypten geführt hat, sein; es war somit Versündigung nicht gegen 20, 3 sondern 20, 4, aber nach V. 8 doch nicht aus Unkenntniss des Bilderverbots. Ueber den Plur. אֵלֶּה u. הֶעֱלוּךָ s. zu V. 1. ויאמרו] LXX *καὶ εἶπεν*, was *Geig.* 383 für das Ursprüngliche hält; aber dann hat וירא V. 5 (was nicht וַיַּרְא gelesen werden kann) keinen Sinn (vgl. auch V. 8). — V. 5f. Als Aaron sieht, wie und in welchem Sinn das Volk das Bild beifällig aufnimmt, „errichtet er vor dem Bilde einen Altar und kündigt ein Jahvefest für den folgenden Tag an (nicht „in der Hoffnung, Mose werde noch vorher zurückkehren", *Str.*; vgl. o. zu V. 2f); das Volk feiert diesen mit Brand- und Dankopfern (s. zu 20, 24); *es setzt sich zu essen und zu trinken*, d. i. es lagert sich, um die Dankopfer zu verzehren, dann steht es wieder auf, לְצַחֵק *zu scherzen*, d. i. allerhand Spiel und Kurzweil zu treiben (Gen 21, 9), z. B. Tänze aufzuführen (V. 19). וַיַּגִּישׁ] vom Herzubringen der Opfer wie Le 2, 8. 8, 14". וישחו] Inf. abs. zur Fortsetzung des Inf. c. nach *Ew.* § 351[c] (s. 8, 11). Auch hier (V. 6) ist in LXX *ὀρθρίσας . . ἀνεβίβασεν, προσήνεγκε* auf Aaron bezogen; aber

ebenso unrichtig wie V. 4, denn das Bestreben, Aaron als den Verführten, nicht als Verführer darzustellen, leuchtet aus der ursprünglichen Anlage der Erzählung hervor, und ist nicht erst durch die Sopherim hineincorrigirt. — V. 7—14. „Jahve zeigt dem Mose die Vorgänge im Volk an und will das Volk vertilgen, lässt sich aber von Mose begütigen. [Betreffs der Herkunft von V. 7—14 s. u. hinter V. 14.] V. 7 f. Jahve fordert Mose auf, hinunter zu gehen. Denn sein Volk, das er aus Aegypten geführt (wie 33, 1 vgl. 32, 1; s. dagegen V. 11 u. sonst), treibe es schlecht und sei gar bald von dem ihm vorgezeichneten Wege abgewichen, indem es sich ein gegossenes Kalb gemacht habe. Für שִׁחֵת eig. *verderben* d. i. verderbt handeln, es schlecht treiben (Dt 9, 12. 32, 5. Hos 9, 9) ist das absolut (statt mit acc. דַּרְכּוֹ) gebrauchte Hiph. הִשְׁחִית im selben Sinne gewöhnlicher Dt 4, 16. 25. Jes 1, 4. 11, 9. עמך] wie 34, 10; s. dagg. V. 11. מַהֵר] als Adv. wie Jos 2, 5 u. häufig im Dt. (s. 4, 26). Auch סוּר מִן הַדֶּרֶךְ ist dem Dt. (9, 12. 16. 11, 28. 31, 29) geläufig". צִוִּיתִם] LXX hier u. Dt 9, 12 צִוִּיתָם, dem Ketîb nach richtiger (*Geig.* 329 f). — V. 9 f. „Jahve erklärt weiter, er habe dieses Volk betrachtet und gefunden, dass es sei קְשֵׁה עֹרֶף *hart des Nackens*, d. i. mit hartem und starrem Nacken begabt, unbeugsam und unlenksam (Jes 48, 4). Der Ausdruck findet sich ausserdem nur noch 33, 3. 5. 34, 9. Dt 9, 6. 13 vgl. 31, 27. הניחה] eig. *lass mich*, ohne mich auf- und abhalten zu wollen (2 Sa 16, 11. Hos 4, 17). Jahve will in seinem Unwillen Israel vernichten und Mose zu einem grossen Volke machen, d. i. ein solches von ihm abstammen lassen, das er sich dann erwählen wird. עָשָׂה] in dieser Redensart wie Gen 12, 2. Nu 14, 12" bei J. Bei den LXX fehlt V. 9 ganz. — V. 11 f. „Gegen dieses Vorhaben macht Mose bemerklich, dass Jahve das Volk mit einem grossen Aufwande von Macht aus Aegypten geführt, gleichsam mit vieler Mühe erworben habe; es sei nicht folgerecht, das also erworbene sogleich zu vertilgen. Die Aegypter würden ja auch schadenfroh und höhnisch sagen, er habe sie ins Unheil ausgeführt, erlöset, um sie nämlich in den Sinaigebirgen umzubringen und von der Erde wegzutilgen. Warum ihnen solchen Triumph bereiten?" ויחל וגו׳] eig. *und er streichelte* oder *glättete das Antlitz Jahve's*, d. i. suchte ihn freundlich zu stimmen, besänftigte ihn, eine anthropomorphische (dagg. nach *Kay.-Marti* AtTh. 32 vgl. *Wl.* Skizzen III. 105 vom Streicheln des Gottesbildes herzuleitende) Redeweise wie 1 Sa 13, 12. Jer 26, 19 u. ö. (nach *Ges-Buhl* ist חִלָּה urspr. = schwach, sanft machen). יד חזקה] s. 6, 1; *Sam.* u. LXX זרע נטויה. ברעה] wohl nicht: in böser Absicht (LXX Vulg. KS.; vgl. Dt 9, 28), sondern (*Str.*) mit Unheil im Gefolge (Gen 44, 29). האדמה] wie sonst bei J. חרון אף יי׳] s. zu Nu 25, 4 (auch Dt 13, 18); vgl. NDJ. 625. הנחם] wie V. 14; s. zu Gen 6, 6. לעמך] s. die vollere Rede V. 14. — V. 13. „Jahve soll auch der Erzväter gedenken, welchen er geschworen hat, dass er sie zahlreich machen und ihren Nachkommen Kenaan zum Besitz geben wollte. זָכַר mit לְ ist jüngerer Sprachgebrauch z. B. Dt 9, 27. Ps 25, 7. 136, 23. *deine Knechte*] von den Patriarchen wie Gen 26, 24. 50, 17. Dt 9, 27. Jahve hat *bei sich* geschworen nach Gen 22, 16; vgl. Ex 6, 8. *wie*

die Sterne des Himmels] Gen 15, 5. 22, 17. 26, 4.“ לישראל] ליעקב *Sam.* u. LXX wie 33, 1 (u. Dt 9, 27), weshalb *Str.* so lesen möchte. — V. 14. „Auf diese Vorstellung hin lässt Jahve sich die Vertilgung Israels, die er schon vorhatte, leid sein und steht davon ab. Die Stelle erinnert an Gen 6, 6f“. Selbstverständlich ist damit noch nicht (wie *Wl.* Comp.[2] 94 meint) die Vergebung Gottes für den Abfall des Volkes erlangt (s. dagegen V. 30), auch ist V. 14 nicht (*Ke. Str.*) proleptisch, sondern nur die sofortige Vertilgung des Volks oder der erste Zornesausbruch Gottes ist abgewandt, zugleich auch Mose als der von allem Ehrgeiz entfernte, treue und erfolgreiche Mittler schon hier erwiesen (vgl. AtTh. 473). So menschlich, wie hier, Gott darzustellen, ist auch sonst bei J nicht ungewöhnlich, und obwohl Dt 9, 12—14 nur V. 7—10, nicht V. 11—14 recapitulirt sind, so hat man doch keinen genügenden Grund, V. 11—14 oder gar V. 9—14 für einen Zusatz des R zu erklären [s. o. S. 370; vgl. noch zu V. 11—14 NDJ. 609 und zu V. 7—14 NDJ. 681, sowie *Kuen.* Einl. 235 u. 241 gegenüber der früher, ThT. XV. 208, von ihm vertretenen Ansicht, dass V. 9—14 dem Ueberarbeiter zuzutheilen seien]. — V. 15 nach P, J u. E. Hier wird in den Text des E hinübergeleitet. ויפן] s. zu 7, 23. Die שני לוחת העדות aus 31, 18. 34, 29 (P) von R herübergenommen. בָּיָדוֹ] richtig nach 34, 29; LXX בידיו. „Die Tafeln waren *von ihren beiden Seiten, von hier und von da* d. h. auf der Vorder- und Hinterseite beschrieben. Der Verf. stellte sich die Tafeln, die ja auch Mose allein tragen konnte, offenbar ziemlich klein vor und bezweifelte, dass sie auf den Vorderseiten den ganzen Text der Gebote fassten (s. o. S. 220). Zu עֵבֶר *Seite* vgl. 25, 37. 28, 26. 1 Kg. 5, 4. Jes 18, 1. Jer 49, 32.“ Ob diese Angabe, die nur hier vorkommt, auf E (so *Couard* ZAW. XII. 90) oder J zurückgehe, ist nicht auszumachen. Dagegen V. 16—18 ist ursprünglich Text des E. — V. 16, wenn auch in J vielleicht schon aufgenommen (wegen des Gegensatzes von 34, 1), stimmt zu 24, 12 (wornach Gott ihm die Tafeln *geben* will) und ist nach אלהים und חרות (wofür man in Judäa חרוש sagte) von E. „Sowohl die Tafeln selbst als auch die in sie eingegrabene Schrift waren göttliches Werk, also von Gott verfertigt und beschrieben. Besonders heiligen Dingen legte das Alterthum einen göttlichen Ursprung bei und leitete sie vom Himmel ab. So z. B. galten als vom Himmel gefallen das Palladium zu Troja (Apollod. 3, 12, 3. Serv. ad Aen. 2, 166f), die Bilder der Diana zu Ephesus (AG 19, 35) und zu Tauris (Eurip. Iphig. Taur. 984), das Bild der Athene zu Athen (Pausan. 1, 26, 7), das der Cybele, welches in Phrygien niedergefallen und nach Rom gebracht worden war (Herodian. 1, 11, 2), einer von den 12 heiligen Schildern der Salier in Rom (Plutarch. Numa 13).“ חָרַת] für חָרַשׁ wie im Aram. (s. NDJ. 618), im A. T. nur hier. — V. 17. „Beim Hinuntergehen hört Josua, Mose's Begleiter (24, 13), das Lärmen des Volkes und hält es für Kriegslärm, indem ein Stamm wie die Amalekiter 17, 8 ff angegriffen haben kann. *Josua*] nicht Hosea wie 17, 9 ff“. בריעה] *in* oder *mit seinem Gelärm* oder Geschrei; vgl. zu diesem רֵעַ (von רוּעַ) Mi 4, 9. Hi 36, 33. Das auffallende ה (für י) kehrt wieder V. 25; vielleicht hat E hier, wo die Masse (plebs) gemeint ist, ein

fem. beabsichtigt (s. zu 5, 16). — V. 18. Aber Mose, der schärfer hört und kundiger ist, entgegnet: *kein Laut* (der Aeusserung von Ueberlegenheit d. i.) *von Stimmen Siegender und kein Laut* (des Gegenrufes von Niederlage d. i.) *von Stimmen Geschlagener! Laut von* (Singen) *Gesangstimmen vernehme ich*, d. i. das sind nicht Laute, wie sie im Gewoge der Schlacht bald von den Obsiegenden, bald von den Unterliegenden erschallen, sondern Wechselgesänge. Dieses höchst eigenthümliche, fast poetische (*Ew.* II. 258) Wort zeigt ganz die Sprache von E, s. zu גְּבוּרָה 17, 11 u. zu חֲלוּשָׁה 17, 13. Indem sie das feine Spiel zwischen Qal und Piel (עִנָּה vom *Singen der Chöre* Ps 88, 1. Jes 27, 2) nicht verstanden, haben LXX *οἴνου* zu *ἐξαρχόντων* gesetzt, und *Sam. Peš.* עַנּוּת, *Symm.* עֲנוּת = *Erniedrigung* gelesen. „Mose und Josua reden ganz unbefangen als solche, die nicht wissen, was im Lager vorgeht; sie konnten es aber nach der Mittheilung V. 7f wenigstens vermuthen. Der Abschnitt V. 7—14 gehört darum kaum diesem Erzähler an". — V. 19 mit המחנה hört der Text von E auf, und fällt nun bis V. 24 J ein; der Nachsatz des E zu ויהי כאשר ק' א' חמ' kommt erst V. 25. „Wie Mose dem Lager nahe kommt und das Kalb und die Reigentänze (V. 6) sieht, ergrimmt er und schleudert die Tafeln hin, so dass er sie zertrümmert. Im Augenblicke des Unwillens erachtet er seine Bemühungen für die Jahvereligion bei Israel als vergeblich und die Tafeln mit dem Grundgesetz dieser Religion als unnütz". מידו] Die Lesart des Qerê haben auch *Sam.* LXX *Targg.*, wogegen V. 15 (s. d.) nur die LXX den Dual ausdrücken. — V. 20. „Darauf verbrennt er das Kalb im Feuer und zermahlt es dann, bis es ganz fein ist, er verwandelt es in Staub (Dt 9, 21), streut diesen auf das Wasser, auf den vom Berge herabkommenden Bach (Dt.), und lässt es die Israeliten trinken." Da von etwas Wunderbarem bei diesem Vorgang nichts angedeutet ist, so darf man nicht (*Kn.* nach *Ros.* u. *Kurtz* II. 309f) dem Verf. den Gedanken unterstellen, dass Mose eine sonst unbekannte Kunst, Gold durch Feuer zu calciniren und das Oxyd zu zermalmen, verstanden habe (ähnlich 15, 25). Da man aber auch dem Verf. nicht zutrauen darf, dass er Gold für verbrennbar hielt, so bleibt nichts übrig als entweder anzunehmen, dass nach seiner Vorstellung (s. zu V. 4) das Bild nicht massiv von Gold, sondern mit Gold überzogen war und ein brennbares (hölzernes) Innere hatte (*Hengst.*, *JGMüller* PrRE.[1] VII. 218; *Ke.*; vgl. *Wl.* Isr. Gesch. 32 Anm. betreffs Hos 8, 6, vgl. o. S. 373), oder aber שׂ' בָּאֵשׁ in dem allgemeinen Sinn zu nehmen: durch Feuer die Gestalt von etwas zerstören (2 Kg 23, 4), zu rohen Metallklumpen zusammenschmelzen. Das Metall aber *zermahlte* oder zerrieb *er*, etwa zwischen Steinen und Sand (*Peš. Saad.*, Sal. b. *Melech* machen daraus ein Pulverisiren durch die *Feile*), zu Staub; immerhin eine lange Arbeit. Das Streuen des Staubes auf Wasserfläche sodann kommt nach Dt 9, 21 (2 Kg 23, 12) zwar schon an sich in Betracht als Mittel gründlicher Fortschaffung und spurloser Vernichtung, hat aber hier nach וישק וגו' zugleich den Zweck, den Israeliten ihre Sünde und deren Folgen zu schlucken zu geben (vgl. Nu 5, 24; so schon der Talmud *Str.*). Ueber fliessendes Wasser am Sinai s. *Palmer* Wüstenw. S. 92, am Serbal *Ebers* Gosen[2]

S. 400. — V. 21—24. Aaron, von Mose zur Rechenschaft gezogen, stellt sich selbst als den Verführten, als den, der bloss dem Andrang des Volkes nachgegeben hat, dar. [‘V. 21—24 sieht *Kuen.* ThT. XV. 203 als späteren Einsatz an’; vgl. Einl. 147, wornach diese Verse möglicherweise zu der urspr. Tradition von E gehören.] V. 21. עשה לך] 14, 11. Gen 27, 45. הבאת וגו׳] Gen 20, 9. — V. 22. Aaron erinnert zu seiner Entschuldigung, Mose kenne ja das Volk, dass es בְּרָע *im Argen* (*Ew.* § 299^{b}) sei, d. h. „in Verderbtheit und Schlechtigkeit stecke, damit behaftet sei“ vgl. V. 9, also ברע etwas anders als 5, 19 bei E. Das פֶּרַע des *Sam.*, aus V. 25 genommen, was *Kn.* hergestellt wissen wollte, kommt um so weniger in Betracht, als es einem andern Schriftsteller angehört. — V. 23 f. „Aaron gibt den Hergang wie V. 1—3 an, sucht aber seine That möglichst zu verringern, um Mose’s Zorn von sich abzulenken; er hat das erhaltene Gold nur so ins Feuer geworfen, um dem Volke den Willen zu thun, und hervorgegangen ist dieses Kalb; die Sache hat sich gleichsam von selber gemacht, ohne dass er Mühe, Fleiss und Sorgfalt aufwendete. מי] wie 24, 14.“ Die Fortsetzung dazu folgt V. 30 ff. — V. 25—29. Der Bericht über Mose’s Befund des Standes im Lager und sein kräftiges Einschreiten nach E, Fortsetzung zu וַיְהִי מַחֲנֵה — in V. 19. E hat von einem goldenen Kalb nichts erzählt, sondern nur von einer unter Aaron’s und Ḥur’s zeitweiliger Leitung (24, 14) ausgebrochenen Zuchtlosigkeit und Empörung gegen Jahve und sein Regiment. Die Weglassung Ḥur’s V. 25 wird R besorgt haben. [Dagegen will *Kuen.* ThT. XV. 202 den ganzen Abschnitt V. 25—29 für eine jüngere Interpolation erklären; vgl. auch Einl. 235.] — V. 25. Mose sieht, dass das Volk *zügellos* eig. losgelassen, ausgelassen (5, 4 bei E; s. d.) ist, da ihm Aaron die Zügel hat schiessen lassen *zu einem Flüstern* oder Gezischel *unter ihren Widersachern* (15, 7. Dt 33, 11), d. i. zu einem Gegenstand der Schadenfreude derselben. Ueber Bilderdienst Israels (*Kn.*) würden seine (heidnischen) Feinde nicht spotten, und von Spott über die *Strafen* desselben (*Ke. Str.*) steht hier nichts. פרעה] über ה s. zu V. 17 (Grillen darüber bei *Geig.* 384). שִׁמְצָה] über die Bedeutung s. zu Hi 4, 12 (שֶׁמֶץ); frei aber richtig LXX u. *Theodot.* ἐπίχαρμα; dagegen *Sam.* לשמצו, und so *Targg. Aq. Symm. Peš. Hieron.*, *GrVen.*, *Rabb.* צֹה לְשֵׁם εἰς ὄνομα ῥύπου (צֹאָה, צוֹאָה, צוֹא), zur Schande u. s. w. — V. 26 f. Mose schnell entschlossen, den Aufruhr mit äusserster Strenge zu dämpfen, stellt sich in das *Thor* d. h. den Eingang (nicht: freier Platz, Hauptplatz, *Kn.*) *des Lagers* (er war nämlich nach V. 19^{a} noch nicht im Lager gewesen, weshalb nicht mit *von Alten* ZDPV. I. 89 an den Gebrauch Gerichtssitzungen innerhalb der Thorwege abzuhalten zu denken ist) und ruft: *wer dem Jahve, zu mir her!* wer sich ihm anschliesst oder für ihn ist, trete zu mir her! Auch dieser Ruf zeigt, dass es sich hier um etwas anderes handelt als das Jahvebild. Alle Leviten stellen sich zu ihm. Da gibt er, wie ein Prophet (mit der bei den Propheten gebräuchlichen Formel כה אמר וגו׳), ihnen als göttlichen Befehl aus, das Schwert anzulegen (Ri 3, 16. Ps 45, 4) und von einem Thor (Eingang oder Ausgang) zum andern durch das Lager hin und her zu ziehen

(עבר ושוב Sach 9, 8. 7, 14. Ez 35, 7) und Brüder, Freunde und Verwandte (natürlich: die im Aufruhr beharren) rücksichtslos niederzuwürgen. — V. 28. So fielen damals durch die Leviten ungefähr 3000 Mann, und, das versteht sich, der Aufruhr war damit gedämpft. Man kann hier allerlei fragen, z. B.: sollten nicht auch ausser den Leviten dem Jahve Treue vorhanden gewesen sein? wie mochten die andern den Leviten nicht Widerstand leisten? u. s. w. Der Vrf. giebt darauf keine Antwort. Er beschreibt nur kurz und malerisch, was ihm durch die Ueberlieferung zugekommen war, dass einst, am Sinai selbst noch, Mose einen Aufruhr des Volks durch die Leviten (seinen eigenen Stamm, der treu zu ihm stand) mit bewaffneter Hand dämpfen liess, was auch Dt 33, 9 andeutet. Unglaublich ist daran nichts (vgl. auch AtTh. 128). Ein Blutbefehl (den *Kn.* dem Mose nicht zutraut) ist bei Empörung am Platz, und dass das Volk sich nicht in Masse gegen die Leviten wehrt, zeigt nur, dass die meisten bloss Fortgerissene, Verführte waren, die auf die Entwicklung der Strenge hin sich zurückzogen, der beharrlich und ernstlich Empörerischen aber verhältnissmässig wenige. — V. 29. Zum Lohne dafür weist ihnen Mose den Dienst Jahve's und den Segen zu. Es handelt sich hier nicht um ein Opfer zur Sühnung des vergossenen Verwandtenbluts (*TgJer. I, Kur.*) oder des vom Volk begangenen Abfalls (*Köhl.*), sondern *füllet eure Hand dem Jahve* heisst: versehet euch mit einem Opfer (vgl. 1 Chr 29, 5. 2 Chr 29, 31) näml. zum Zweck der Uebernahme des Priesterthums, wie das Folgende zeigt und in Uebereinstimmung mit der gewöhnlichen Phrase *die Hand von einem füllen* d. h. ihn zum Priesterthum bevollmächtigen, ihn in dasselbe einsetzen (s. Le 7, 37); möglich wäre auch die Uebersetzung: *sie haben euch heute die Hand gefüllt*, d. h. ihr seid heute ins Amt eingesetzt worden (*KS.*). Aber כִּי nicht *so dass* (*Kn. Ke.*), sondern (*KS. Str.*): *denn ein Mann gegen seinen* (eigenen) *Sohn und Bruder*, das ist der Sinn, den ihr bewährt habt und der für den Dienst Jahve's erforderlich ist (Dt 33, 9). An diesen Causalsatz fügt sich mit לְ u. Inf. (*Ew.* § 351c) ein Finalsatz: *und dass man* (bezw. *er*, Gott, *Str.*, was ferner liegend) *heute auf euch Segen gebe* d. i. lege, näml. dazu füllet eure Hand. Der V. ist nicht erst von R eingeschoben mit Beziehung auf Gen 49, 7 u. Dt 33, 9, sondern E hat hier die Einsetzung der Leviten zum Priesterdienst beschrieben, R aber diesen von der Lehre des P über die Priester und Leviten abweichenden Passus (ebenso wie seine Erzählung von der Errichtung des אהל מועד 33, 6 ff) weggelassen oder nur auszugs- und andeutungsweise mitgetheilt, daher auch die abgerissenen Sätze. Dass יָדַ מִלֵּא nicht bloss bei P, sondern auch in Nordisrael technischer Ausdruck war, zeigt Ri 17, 5. 12. — V. 30—34 nach J, Fortsetzung von V. 24. Am Tag nach der Vernichtung des Kalbes und dem Verhöre Aaron's erklärt Mose dem Volk, es habe eine grosse Sünde (V. 21) gethan (für welche die Strafe Gottes nicht ausbleiben könne), er wolle zu Jahve hinaufsteigen, vielleicht erwirke er Versöhnung für ihre Sünde. Eine Strafe ist also noch nicht geschehen, folglich V. 25 ff nicht vorausgesetzt. [כפר s. zu Le 4, 20. אולי] wie sonst bei J, s. Gen 16, 2 u. NDJ. 626. Uebrigens ist Volunt. nach

אולי sonst nicht zu belegen; entweder ist er hier als Potential (vielleicht *mag* oder *kann* ich u. s. w.) zu nehmen (KS. Str.) oder muss mit *Sam.* אכפר hergestellt werden. — V. 31f. Mose kehrt auf den Berg zurück zu Jahve und legt Fürbitte ein. אָנָּא] im Pent. nur noch Gen 50, 17. Schon dieses vorausgesetzte אנא zeigt, dass das folgende חטא וגו׳ nicht den Sinn einer erstmaligen Anzeige (*Kn.*) hat, sondern nur das Vergehen, dessen Vergebung er erbittet, kurz namhaft macht. *und nun, wenn du ihre Sünde vergeben wirst*] näml. so ist es gut, oder wie *Sam.* LXX *TgJer. I* hinzusetzen: אָשָׁא *so vergib.* Ueber diese Auslassung des Nachsatzes des ersten von 2 Bedingungssätzen *Ew.* § 355^{c}; *de Sacy*[1] gr. arab. II. § 651. Vgl. *Ges.* § 159^{dd}. *wo nicht, so lösche mich aus dem Buch, das du geschrieben*] d. h. aus deiner Reichsbürgerliste, worin die zum Leben vor dir Bestimmten verzeichnet sind (s. zu Jes 4, 3). Mose möchte in diesem Fall nicht mehr länger leben, lieber selbst zu Grund gehen, als sein Volk unter Gottes Zorn und Strafe wissen. — V. 33f. Diesen Wunsch Mose's weist zwar Gott zurück, da er nicht Gerechte sondern nur die, welche gegen ihn gesündigt, aus seinem Buche lösche (מִי אֲשֶׁר *quicumque* wie 2 Sa 20, 11; *Ew.* § 331^{b}; einfach מִי V. 24. 24, 14), gibt aber der sich selbst aufopfernden, fürbittenden Liebe des Mittlers (s. AtTh. 473) so viel nach, dass er die Ahndung der Sünde des Volks auf die Zukunft (den Tag seines Ahndens) vorbehält und vielmehr jetzt den Mose das Volk unter Führung seines Engels dahin, wovon er geredet (3, 8. 10), d. h. nach Kenaan führen heisst (LXX אל המקום אשר). Das ist ein Zugeständniss und ein Fortschritt über V. 11—14 hinaus, insofern als doch der ursprüngliche Plan, das Volk nach Kenaan zu bringen, aufrecht erhalten wird, aber volle Vergebung ist das noch nicht. Wie מלאכי hier (in Abweichung von 23, 20ff) gemeint ist, s. zu 33, 2f. *Str.* möchte wegen 33, 2 מַלְאָךְ lesen; doch ist es geratener dort מלאכי zu lesen (betreffs 33, 5 s. zu 33, 3). Ob bei dem וביום פקדי וגו׳ der Vrf. an spätere Strafgerichte (nam. das Nu 14, 28ff erzählte) gedacht hat, als wären diese *zugleich* Strafen des Abfalls am Sinai gewesen (*Kn. Ke. Str.*: sofern ohne weitere Sünden die Strafe für diesen Abfall hätte unterbleiben können), oder ob er dabei ein besonderes (ihm aber nicht näher bekanntes und darum auch nicht mitgetheiltes) Gericht im Sinne hat, ist nicht klar. [*Kuen.* Einl. 234 bezieht V. 34b auf das (bereits vollzogene) Strafgericht der Wegführung Nord-Israels 722 (vgl. *Oort* ThT. XVIII. 295. 312f); über V. 35 'weiss er ThT. XV. 209 nichts'.] — V. 35 giebt die letztere Annahme an die Hand. Dass וַיִּגֹּף יְהוָה׳ וגו׳ nicht auf V. 28 sich zurückbeziehen kann, ist selbstverständlich. Ebensowenig kann er ein zwischen 32, 34 und 33, 1 vorgefallenes Faktum melden wollen, da וביום פקדי וגו׳ V. 34 auf unbestimmte Zukunft hinweist, nicht sofort-Eintretendes in Aussicht stellt. Also wird er die proleptische Meldung der irgend wann eingetretenen Erfüllung von V. 34 sein sollen; in J kann er *hier* nicht gestanden haben (da 33, 12 die Verhandlungen fortgehen), sondern er ist erst von R hierhergesetzt, möglicherweise ganz frei [wogegen NDJ. 624 V. 30—35* dem J zugewiesen wird, was eher zu der folgenden Annahme passt], vielleicht aber auch als kurze Zu-

sammenfassung einer an einem andern Ort bei J stehenden Erzählung. Zu נגף *mit einer Plage heimsuchen, schlagen* s. 7, 27. 12, 23. 27. Uebrigens ist auch der Ausdruck *weil sie das Kalb gemacht hatten, das Aaron machte* auffallend genug und der Verdacht, dass hier zweierlei Lesarten zusammengeflossen sind (*Geig.* 384), nicht grundlos.

Cap. 33, 1—11 Befehl zum Aufbruch vom Sinai und Nachrichten über die Entstehung der Stiftshütte, nach E, aber in V. 1—5 von R nach J überarbeitet. Da mit dem 32, 33 f Erreichten die Verhandlungen Mose's mit Gott noch nicht zu Ende sein können, dieselben auch wirklich 33, 12 einfach weitergehen, als wären sie nicht unterbrochen (man bemerke dort אֹמַר, nicht אָמַרְתָּ), so folgt, dass V. 1—11 hier in den Zusammenhang des J eingeschoben sind. Den passenden Anlass zu ihrer Einschiebung gab, dass nach 32, 34 auch bei J die Weisung, jetzt fortzuziehen, hier stand. Hinter 34, 28, wo in den Text des P hinübergeleitet werden musste, konnte R das Stück 33, 1—11 nicht anbringen. Nun sind aber in V. 1—11, näher in V. 1—5, deutlich auch Anschauungen und Phrasen aus J verwoben; sie waren bei J wahrscheinlich Theile der 32, 34 angefangenen Rede, sind aber dann von R hier herübergezogen, weil er die Abweichung des E von J in der Auffassung des Engels Gottes nicht unerklärt belassen konnte. So aufgefasst stimmt im Uebrigen alles. [Ueber c. 33 f vgl. *Budde* ZAW. XI. 230 ff: nach ihm gehören c. 32—34, 1—5 u. 28^b zu E (doch sind, vielfach unsicher, auszuscheiden spätere Erweiterungen und in 33, 12 ff. 34, 1—5. 28 auch Bestandtheile von J, und zwar die, freilich erweiterten, Vorbereitungen und Gespräche, die in c. 33. 34, 1—9 versprengt sind), und die ebenfalls erweiterte Gesetzgebung der Bundesworte in 34, 10—26 mit dem Bundesschluss V. 27 f zu J.] — V. 1—3. Mose erhält Befehl mit dem Volke (s. zu 32, 7) in das den Vätern verheissene Land hinaufzuziehen; Gott werde einen Engel vor ihm hersenden und die Landesbewohner vertreiben (aber LXX, Luc. מלאכי וגרש, wohl richtiger). So weit kann alles von E sein; nach ihm sind die Gesetze gegeben (Cap. 20 bis 24), und die Verheissung des Engels ist nur die Wiederaufnahme von 23, 20. 23. Nur der Ausdruck z. B. אשר נשבעתי (vgl. 32, 13) und die Aufzählung der Völker (s. zu 23, 23 u. 3, 8) wird von J oder R selbst kommen. [Nach *Kuen.* ThT. XV. 209 ist V. 2 ein Einschub zwischen 1^b u. 3.] Dagegen V. 3 ist sicher ein Zusatz von R nach J, schon der Construction nach, sofern אל ארץ זבת וגו׳ (worüber zu 3, 8) sich über V. 2 weg zu עֲלֵה V. 1 construirt (man müsste denn mit den LXX am Anfang והבאתיך einfügen), sodann dem Inhalt nach, sofern *denn ich werde nicht in deiner Mitte hinaufziehen* u. s. w. (s. V. 5) schon auf V. 12 ff vorbereitet, und die Unterscheidung des Engels von Gott selbst (32, 34) dem E fremd, vielmehr bei diesem im Engel der Name Gottes gegenwärtig ist (23, 21). קשה ערף] 32, 9. אֲכַלֶּךָּ] *ich dich vertilge*, für אֲכַלְּךָ (*Ges.* § 27p); *Ew.* § 252^a); כַּלָּה wie V. 5. 32, 10. — V. 4. Ueber diese schlimme Rede betrübt sich das Volk. Schlimm ist sie, nach dem jetzigen Zusammenhang, weil Gott nicht mitziehen will, nach dem Sinn des E, weil sie vom Berg Gottes, aus Gottes Nähe (19, 4), fort müssen. Ob הרע הזה schon bei E stand,

ist die Frage. ויתאבלו] im Pent. nur noch Gen 37, 34. Nu 14, 39. „*und nicht legten sie jeder seinen Schmuck sich an*] legten ihre Ringe, Spangen, Geschmeide und andere Schmucksachen nicht an, wie man dies bei festlichen Anlässen that, sondern gingen als Trauernde einher. In Trauer vermied man alle Pracht (Ez 24, 17. 26, 16. Judith 10, 3 f)". Das Ablegen des Schmucks (עדי im Pent. nur hier V. 4—6) ist also nach dem jetzigen Text Zeichen ihrer Trauer, ebenso V. 5 f, wo ihnen das als eine Busse aufgelegt wird, der sie sich wirklich gehorsam unterziehen, so dass dann darauf hin Mose weitere Fürbitte eintreten lassen kann (V. 12 ff). Aber das ist Ueberarbeitung; bei E legten sie den Schmuck ab auf Befehl (V. 5) und zwar zu einem andern Zweck (V. 6 f). Auch schon das freiwillige Ablegen V. 4 will zu dem Befehl V. 5 nicht passen, weshalb bei den LXX עליו — ולא שתו weggelassen oder verwischt ist. — V. 5. Hier ist nur der Eingang bis ישראל und dann הורידו עדיכם מעליכם ursprünglicher Text des E, aber natürlich unvollständiger; alles andere ist eingearbeitet, und zwar so: Gott an ihre Trauer anknüpfend lässt ihnen ihre Hartnäckigkeit (V. 3) noch einmal vorhalten, die allerdings befürchten lässt, dass — *zöge er nur éinen Augenblick in ihrer Mitte hinauf, er sie vertilgen würde* (durch einen Ausbruch des Ungehorsams dazu genöthigt), und fordert nun als Zeichen ihrer Busse, dass sie den Schmuck ablegen, dann wolle er *erkennen* d. i. sehen, was er ihnen thun werde oder könne (auf Erfüllung ihres Wunsches eingehend). אעלה וגו'] abgekürzter Bedingungssatz *Ew.* § 357[b]; *Ges.* § 159[c]. הוריד] mit מעל, *ablegen* ein Kleidungsstück, nur hier. Zu ידע vgl. 2, 4. 1 Sa 22, 3; אֹדִעֲךָ in LXX, die hier auch sonst stark abweichen. — V. 6. „Gehorsam *beraubten sich die K. I. ihres Schmucks vom Berg Horeb an* d. h. entzogen sich ihrer Schmucksachen und gaben sie dahin, so dass sie vom Horeb an keine mehr führten (*Kn.*). So vielleicht richtig im Sinne des R. Aber nach E wahrscheinlich: *sie zogen sich ab* (הִתְנַצֵּל gegen הִתְפָּרֵק 32, 3. 24 bei J) *ihren Schmuck*, den sie noch *von* der Feier am *Horeb her* anhatten (vgl. TgJer. I). חֹרֵב] s. zu 3, 1. Nach E nämlich sollte dieser Schmuck zur Herrichtung der Stiftshütte und wohl auch Lade dienen (*Kn. Kuen. Wl.*), vgl. 25, 2 ff. 35, 22 ff bei P, denn nur unter dieser Voraussetzung erscheint es erklärlich, dass V. 7 ff Angaben über *das Zelt* sich anschliessen. Aber den gewiss von P sehr abweichenden Bericht des E darüber, der hier folgte, hat R, der den von P aufnahm, weggelassen, und nur noch den Schluss davon V. 7—11 mitgetheilt. Immerhin wird auch bei E die Lade mit dem Zelt ein Ersatz für die jetzt zu verlassende unmittelbare Gottesnähe auf dem Sinai (s. zu V. 4) gewesen sein (so auch *Kuen.* ThT. XV. 211 unter Hinweis darauf, dass ja die Lade als Sitz Gottes, nicht als Bundeslade — das Surrogat seiner Gegenwart — in Betracht kommt, und *Wl.* Comp.[2] 198 u. Isr. Gesch.[2] 175), wie bei P nach Erbauung der Hütte Gott nicht mehr auf dem Sinai, sondern von der Hütte aus (Le 1, 1) mit Mose redet. — V. 7. „Mose nahm *das* (nicht: *ein, Kn.*) Zelt, spannte es ausserhalb des Lagers auf, *ein Fernmachen vom Lager* d. i. in einiger Entfernung davon (s. zu 30, 36) und nannte es Zelt der Gestellung, Zusammenkunft (s. 25, 22). Wer Jahve suchte,

d. h. sich an ihn wendete, um ihn zu befragen, zu ihm zu beten oder ihm zu opfern, der begab sich hinaus zum Versammlungszelte." יקח] und so nachher immer Imperf. oder cons. Perf., weil geschildert wird, was damals (nach E während der ganzen Wüstenzeit) zu geschehen pflegte, *Ges.* § 107e u. 112e. Nur in dieser Form konnte der Bericht des E über das Zelt hier (vor Cap. 35—40) überhaupt aufnehmbar erscheinen. ונטה לו] לו ist nicht Obj. (*Kn. KS.*), sondern Dat., schwerlich *für sich*, vielmehr *für ihn* d. h. für Gott (oder für den ארון, wenn dieser vorher genannt war, 2 Sa 6, 17). Mit dem Aufruhr 32, 25 ff (*Ew.* Alt. 421) hat diese Hinausverlegung des Zeltes wohl nichts zu schaffen, s. vielmehr Nu 10, 33. 12, 4. „Gemeint ist nicht etwa das Zelt Mose's (LXX *Peš. Raš. IEs. Pisc. Baumg. Kur. Ke. Köhl.*) oder ein anderes vor Erbauung der Stiftshütte gebrauchtes (vorläufiges) Heiligthum (*Cler. JDMich. Vat. Ros. Hävernick; Str.* S. 269 u. 285), sondern die Stiftshütte, wie nebst dem Namen das Vorhergehende und Folgende lehren. Mit der vorliegenden Nachricht stimmt Nu 10, 33. Nach P dagegen stand die Stiftshütte mitten im Lager (Nu 2, 17) und Jahve wohnte inmitten der Kinder Israel (25, 8)". *CMMead* JBL. V. (1881). 155—168 sucht dieser Verschiedenheit der Quellenberichte vergeblich dadurch zu entgehen, dass er V. 7—11 als Fortsetzung der Rede Jahves in V. 5 fasst, und zwar als eine Weisung darüber, was mit dem zukünftigen Zelte geschehen soll (d. h. dass es *ausserhalb* des Lagers errichtet werden soll, um das Volk an seine Sünden zu erinnern), indem dieser Befehl, der nur Jahves Weigerung in der Mitte des Volkes mitzuziehen symbolisiere, eben auf Mose's Fürbitte hin zurückgenommen werde. — V. 8—10. „Wann der Gottesmann Mose aus dem Lager hinausging zur Stiftshütte, so erhoben sich alle Israeliten ehrerbietig, blieben stehen und sahen ihm nach, bis er zum heiligen Zelte gelangte. Und wann er in dieses hineinging, so stieg die Wolkensäule herab, stand dann an der Thür und redete mit ihm", nämlich Gott aus ihr (V. 11. Nu 12, 5. Dt 31, 15 f), s. weiter zu 23, 20. „Die Wolkensäule wurde aber gesehen vom ganzen Volke, welches stand und sich in Anbetung" niederwarf. „Sie erscheint hier als etwas Bekanntes und der Verf. muss sie schon erwähnt haben. Wahrscheinlich gehört ihm 13, 21 f an. — V. 11. In und aus der Wolkensäule redete Jahve zu Mose *Antlitz zu Antlitz* (Dt 5, 4) oder *Mund zu Mund* (Nu 12, 8) d. i. nicht aus der Ferne vom Himmel her, sondern ihm gegenüber stehend, also wie ein Mensch zum andern redet. War dies geschehen, so kehrte Mose wieder in das Lager zurück; doch sein Diener Josua (32, 17) als Knappe des Gottesgesandten wich nicht aus dem Zelte, d. h. er verliess es nicht, sondern hielt sich allezeit darin auf und war beständiger Wart desselben. Nach P durften abgesehen von Mose nur die Aaroniden in die Stiftshütte gehen und den Altar vor ihr betreten (Nu 3, 10. 38. 18, 7). Unser Verf. hat indess hinsichtlich der priesterlichen Rechte beim Cultus freiere Ansichten (20, 24 ff. 22, 28. 24, 5)". יהושע משרתו] 24, 13. 32, 17. 17, 9. 13. ימיש] 13, 22. — V. 12—23 nach J, ursprünglich Fortsetzung von 32, 34, nach dem jetzigen Text zugleich begründet durch die Busse des Volks (V. 4—6). Mose

dringt betend und fürbittend weiter in Gott, bis er ihm zusagt, die Leitung des Volks selbst übernehmen, auch ihm einen Blick in die volle Herrlichkeit seines Wesens gewähren zu wollen. Man vgl. zu diesem immer weiter vordringenden Gebet Gen 18, 23ff bei J (s. auch *Ew.* bibl. Theol. II. 182ff). — V. 12. Gott hatte Mose die Hinaufführung des Volks nach Kenaan befohlen und ihm dazu die Leitung durch seinen Engel (32, 34), genauer durch einen Engel (33, 2f) in Aussicht gestellt. Daran knüpft er an. אֹמַר] nicht אֲמַרְתָּ, s. o. S. 381. Er stellt ihm vor, er habe ihm zwar die Hinaufführung des Volks befohlen, aber ihm nicht kund gethan, *wen er mit ihm senden wolle* (da ja Gott viele Engel hat und Mose nicht weiss, was für ein Engel der zugesagte sein wird), während er doch gesagt habe, *er kenne ihn mit Namen* (vgl. Jes 43, 1. 45, 3f. 49, 1), d. h. Mose sei sein naher und genauer Bekannter („ein grosser König kennt nicht alle seine Angehörigen beim Namen; bei welchem dies jedoch der Fall, der hat den Vorzug, dem Herrn näher bekannt zu sein", *Kn.* nach *Ros.*), und *er habe auch Gnade in seinen Augen gefunden* (Gen 6, 8. 18, 3 u. ö.), stehe in besonderer und voller Gunst bei ihm. Das ist vorher nicht mit diesen Worten gesagt, ist aber dem Sinn nach richtig s. 32, 10. 14. 34 (wo er seine Fürbitte erhört hat), und „entspricht dem Verhältniss Mose's zu Gott". Indessen da V. 17 Gott diese Worte wirklich sagt, so entsteht der Verdacht, sie möchten erst von R bei der Umarbeitung des Stückes des J (s. o. S. 371) hieher versetzt sein und ursprünglich in 34, 9 gestanden haben. — V. 13. אם נא מצאתי וגו׳] auch 34, 9 u. sonst bei J, s. NDJ. 625. Er bittet also, da er über Gottes Plan im Unklaren ist: *lass mich doch erkennen deinen Weg* (so mit Ketîb auch *Targg. Peš., GrVen.*; aber *Mass.* mit *Sam.*: *deine Wege*) d. i. deine Art und Weise zu handeln, wie sie in deinem Wesen gegründet ist (Ps 18, 31. Hi 21, 31; Plur. Dt 32, 4), *und ich will dich erkennen* d. i. damit ich dich kennen lerne, genau wisse, mit was für einem ich es zu thun habe, und meine weitere Bitte und Fürbitte darnach einrichten kann, *zu dem Zweck, dass ich Gnade finde in deinen Augen*, d. h. nicht: einen *Beweis* deiner Huld erhalte (*Kn. Ke.*) sondern: mit meinen weiteren Bitten Erhörung finde. Die Lesart דַּרְכֶּךָ für דרכך (LXX *It. Vulg.*) kam wohl nur durch V. 20 herein. Er fügt hinzu, Gott solle *sehen*, berücksichtigen, dass diese Leute *sein Volk* (s. zu 32, 7) seien, appellirt also an das Bundesverhältniss und gibt zu verstehen, dass er nur um des Wohles des Volkes willen solche Bitte thue. וּרְאֵה] ואראה LXX, von לִמְצֹא abhängig. — V. 14. „Jahve erwidert, sein פָּנִים werde gehen, d. i. sich auf den Weg machen, und also mitziehen. פנים] ist die *Person* (20, 3. 2 Sa 17, 11), aber wiefern sie jem. das Gesicht zeigt, bei ihm erscheint und ihm gegenwärtig ist, so dass das Wort dann geradezu die Erscheinung und Gegenwart jemandes bezeichnet (Dt 4, 37. Ps 21, 10). Der פָּנִים Jahve's ist also vom מַלְאָךְ Jahve's" bei E „V. 2 (s. d.). 23, 20 f dem Begriffe nach nicht verschieden", vgl. Jes 63, 9. S. auch AtTh. 626; die LXX setzen für פני einfach *αὐτός*. והנחתי לך] „*und ich mache dir Ruhe*, d. h. bringe dich an Ort und Stelle, wo du Ruhe haben wirst (Jos 1, 13. 15. 22, 4. Dt 3, 20. Jes 63, 14). Angeredet

ist Mose, aber im Namen Israels wie 34, 11 ff." Dass dieser V. als Antwort Gottes auf V. 13 nicht passt, ist deutlich. Darum wollte *Kn.* V. 12a. 14—16 ausscheiden und einem andern Vrf. zuweisen. Aber bedenkt man, dass nach 34, 9 die ganze Verhandlung von 33, 12—34, 8 das zum letzten Zweck hat, die Zusage seines persönlichen Mitziehens von Gott zu erwirken, so kann man es nicht glaublich finden, dass Gott mit solcher Zusage hier auf die einfachen Worte V. 12a hin so schnell bei der Hand sein soll, und muss vielmehr annehmen, dass V. 14—17 oder doch der wesentliche Inhalt davon einst in oder hinter 34, 9 stand und erst von R hierher versetzt ist (s. S. 371). So wie jetzt der Zusammenhang lautet, entsteht ein Sinn nur, wenn man (mit *Ew.* Gesch. II. 261; *KS. Str.*) פני וגו׳ fragend auffasst: mein פ׳ soll gehen und ich dir R. schaffen? und annimmt, dass Jahve den letzten Zweck der Rede Mose's V. 12f schon merkt. — V. 15. „Darauf erklärt Mose, wenn Jahve nicht mitzöge, so möge er sie nur nicht hinaufziehen lassen. Ohne Jahve wollen sie den Zug nicht unternehmen; sie würden dann beim Sinai in der Nähe ihres Gottes bleiben. — V. 16. Woran soll denn auch, dass Mose und Israel bei ihm in Gnaden stehen, erkannt werden, wenn nicht dadurch, dass Jahve mit ihnen zieht und sie auf diese Weise vor allen Völkern auf der Erde ausgezeichnet werden? Jahve hat einmal Israel erwählt und soll dies auch durch gewisse Zeichen zeigen (34, 10)". אזוא] wie Gen 27, 33. 37. 43, 11 bei J. אֲדַבְּרָה] 32, 12. — V. 17. „Jahve will auch diese Sache thun, wie er dem Mose in andern Stücken willfahrt hat" (32, 14. 33f). Denn Mose steht bei ihm in Gnaden, s. zu V. 12. Nach dem jetzigen Text ist das die Antwort auf V. 14—16. Ursprünglich war es wahrscheinlich Antwort auf V. 13, wie auch V. 18f nur die Bitte von V. 13 (nicht die von V. 14—16) bestimmter formulirt. — V. 18f. „Mose spricht seine Bitte V. 13 bestimmter aus: er wünscht die Herrlichkeit Jahve's d. i. Jahve in seiner Herrlichkeit zu sehen und erhält den Bescheid, Jahve wolle vor ihm vorüberziehen lassen seine *ganze Schöne* d. h. seinen prächtigen himmlischen Lichtglanz (s. 16, 10, vgl. 24, 10) und *rufen mit dem Namen Jahve's,* d. h. diesen Namen bei der Erscheinung nennen, ausrufen", nicht bloss damit Mose dieselbe als Erscheinung Jahve's erkenne (*Kn.*), sondern um ihm die in diesem Namen zusammengefasste sittliche Herrlichkeit kund zu thun. Man muss beachten, dass 34, 5—7 auf letzteres aller Nachdruck fällt, darf aber freilich darum nicht hier טוּב (mit *Ke.*) als *Güte* fassen, denn Güte kann nicht eine sinnfällige Erscheinung und Gegenstand des העבר על פניך sein. בְּשָׁמַי] LXX, verdeutlichend. Auch das folgende וחנתי וגו׳ kann nicht s. v. a. כי חנתי sein und den Grund dieser Gewährung der Bitte Mose's enthalten (*Kn. Ke.*: denn er sei freier Herr seiner Gnadenerweisungen und Mose solle einmal so von ihm begnadigt sein), sondern besagt als Fortsetzung von וקראתי וגו׳: und werde als solcher (Jahve) Gnade und Erbarmung erweisen, wem ich sie erweisen werde d. h. *werde* sie erweisen unbestimmt wem, er will's noch nicht sagen, meint aber schon das gefallene Israel (34, 6ff). Ueber die hier gebrauchte Wendung zum Ausdruck des unbestimmt Bestimmten, nicht näher zu

Nennenden vgl. 3, 14. 4, 13. 16, 23. 1 Sa 23, 13. 2 Sa 15, 20. Die Anwendung des Ausspruchs in Rö 9, 15 kann über den ursprünglichen Sinn nicht entscheiden. — V. 20. Das V. 19 Gesagte will Gott gewähren (entsprechend V. 13); das andere aber, was in Mose's Forderung V. 18 liegt, kann er nicht gewähren. „Das Angesicht Jahve's und somit dessen Person kann Mose nicht sehen, weil der Mensch Gott nicht sieht und lebt d. i. des Todes ist, wenn er Gott sieht (s. 19, 21 u. zu Gen 16, 13). Vgl. AtTh. 229 u. 207. יִרְאַנִי] *Ges.* § 60d. וָחָי] s. 1, 16. Gen 3, 22. Le 25, 35." — V. 21—23. „Es ist ein Ort bei Jahve d. i. ein Platz auf der Höhe des Berges, wo Mose sich auf den Felsen stellen soll; Jahve will beim Vorüberziehen seiner Herrlichkeit ihn in die Höhle des Felsens stellen und während des Vorüberziehens seine Hand auf ihn decken, dann aber diese wegnehmen, so dass Mose auf jenen Platz des Felsens getreten noch die אֲחֹרַיִם *hinteren Theile* d. i. Rückseite (26, 12. Ez 8, 16. 1 Kg 7, 25) Jahve's sehen wird. בְּבֹדִי] s. 16, 10. נִרְאָה] nur noch Jes 2, 21" (pl.). וְשִׂכֹּתִי] v. שׂכך statt gew. סכך. עַד] ist *während* wie Ri 3, 26. Ob der Vrf. mit der Felsenhöhle, nach 34, 2 auf dem רֹאשׁ הָהָר, eine bestimmte Lokalität dort im Sinn gehabt hat, muss dahingestellt bleiben. „Die Spitze des Sinai hat höchstens einen Umfang von 60 Fuss (*Burckh.* Syr. 907) und besteht aus einer kleinen Fläche von ungeheuren Granitfelsen, die gegen Osten zu am höchsten ist; auf ihr steht jetzt eine Capelle und etwa 40 Fuss südwestlich davon eine Moschee (*Robins.* I. 170), unter welcher eine kleine Grotte liegt, die etliche hinabführende Stufen und einen grossen Granitblock zur Decke hat (*Seetz.* III. 83f), wohl dieselbe (?), welche einst dem Elia zum Aufenthalte diente (1 Kg 19, 9). Man hat dann zu denken an ein Ziehen der Erscheinung von der höchsten Spitze nach Südwesten hin; während desselben ist die Grotte von Jahve's Hand bedeckt, d. h. von seiner schirmenden Macht (Jes 25, 10. 62, 3), von dichtem Gewölk beschützt, so dass Mose nicht Schaden nimmt; darnach sieht er noch die Hinterseite der abziehenden Erscheinung" (*Kn.*). In 34, 2. 5 wird auf diese Aeusserlichkeiten kein Gewicht gelegt. Der eigentliche Gedanke ist, dass der Mensch das volle Wesen Gottes nicht schauen kann, sondern es ihm nur vergönnt ist, da wo Gott in seiner Herrlichkeit vorübergegangen ist, ihm nachzublicken und nachzudenken (vgl. auch Hi 26, 14). — Cap. 34, 1—4. Zur Ausführung dieser Zusagen befiehlt Gott dem Mose, am andern Morgen mit neuen von ihm zubehauenen Tafeln bei Gott auf der Spitze des Berges sich einzufinden und Mose kommt diesem Befehle nach (vgl. Dt 10, 1 ff). V. 1. Mose soll 2 Steintafeln, wie die zerbrochenen waren, behauen, auf welche Jahve die Worte schreiben will, die auf den ersten standen. Wenn die Zertrümmerung der Tafeln (32, 19) Folge und Zeichen des Bundesbruchs war, so verbindet sich mit der in Aussicht gestellten Wiederbegnadigung des Volks naturgemäss die Wiederherstellung der Tafeln, doch mit dem Unterschied, dass jetzt die Tafeln selbst nicht mehr מעשה אלהים (32, 16) sein sollten, sondern nur die Schrift darauf Gottes Schrift. לחת אבנים] noch V. 4 u. Dt 4, 13. 5, 19. 9, 9—11. 10, 1. 3, während E לחת אבן (24, 12. 31, 18) sagt. — V. 2f. Mose soll bereit sein

(19, 11) zum Morgen, und dann am Morgen den Sinai besteigen und auf der Spitze des Berges (19, 20; auch 24, 17) dem Jahve sich stellen (33, 21). „Niemand soll mit ihm hinaufsteigen, und niemand auf dem ganzen Berg sich sehen lassen, auch das Vieh soll nicht weiden gegen den Berg hin (אֶל-מוּל wie 26, 9. 28, 25. 37 u. s.), d. h. in seiner Nähe". Die Aehnlichkeit mit 19, 12f springt in die Augen. Sie hat ihren Grund nicht etwa darin, dass hier ein anderer Schriftsteller dasselbe, was Cap. 19 ff erzählt war, darstellt (*Wl.*), sondern darin, dass der Act der Wiederherstellung des Bundes ein besonders feierlicher und förmlicher sein muss, wie der der ersten Bundschliessung. — V. 4. „Mose behaut also 2 neue Tafeln und besteigt mit ihnen am Morgen den Berg". משה] fehlt im *Sam.* (dafür im 1. Satz beigefügt). — V. 5. Jahve, der während der Verhandlung Cap. 32f auf dem Berge gegenwärtig vorausgesetzt war, fährt (3, 8. Gen 11, 5. 7) zu dem feierlichen Act (wiederum wie 19, 9. 18, und bei P 24, 15 ff) im Gewölk herunter (vom Himmel auf die Spitze des Bergs), da hier alles darauf ankommt, durch sinnlich wahrnehmbare Zeichen und Worte dem Mose die wiedergewonnene Gnade zu versichern. ויתיצב וגו'] Subj. ist Mose (*Vulg.*), nicht Gott (gewöhnliche Erklärung), denn 1) nach V. 2 u. 33, 21 soll Mose sich Gott stellen, nicht umgekehrt, und 2) das ויעבר וגו' V. 6 hat sonst keinen Sinn mehr. Also: Mose stellt sich dort, wo das Gewölk war, bei ihm, und rief den Namen Jahve's an (somit ויקרא anders als 33, 19, dem vielmehr erst das ויקרא V. 6 entspricht, so dass es nicht gerathen ist mit *Str.* Jahve als Subj. zu ויקרא anzusehen). — V. 6f. Und nun erst *zieht*, seinem Versprechen 33, 19. 22 gemäss, *Jahve*, näml. in seiner vollen Herrlichkeit, *an ihm vorüber und ruft* (Erfüllung von 33, 19) oder erlässt die Verkündigung: *Jahve Jahve* (mit Emphase, zur Einschärfung wiederholt, ähnlich wie beim Rufen der Namen s. zu Gen 22, 11), *ein barmherziger und gnädiger Gott, langmüthig und reich an Huld und Treue, Huld bewahrend Tausenden, Vergehung und Missethat und Sünde vergebend, aber ganz* (*Ges.* § 113ⁿ) *ungestraft nicht lassend, ahndend die Vergehung von Vätern an Kindern und Kindeskindern, an Drittekindern und Viertekindern.* Damit ist dem Mose das innerste Wesen Jahve's, seine volle ethische Herrlichkeit zwar nicht in sinnfälliger Erscheinung gezeigt, aber in Worten und für die geistige Erkenntniss erklärt, wesentlich übereinstimmend mit 20, 5f, aber dem gegebenen Anlass und dem Wesen Gottes selbst gemäss dahin fortentwickelt, dass die Gnade und Liebe als die über den Zorn und die Strafgerechtigkeit immer wieder übergreifende, den innersten Grund in dem heiligen Wesen Gottes bildende aufgezeigt wird (Nu 14, 18). S. auch AtTh. 258f. 266. 269f (vgl. 284). על-שלשים וגו'] s. 20, 5 u. Gen 50, 23; unter den ש' *Enkel* zu verstehen (*Kn.*), liesse sich nur halten, wenn man es als Wiederaufnahme von בני בנים zum Behuf der Anreihung der רבעים ansähe. — V. 8. „In Eile verbeugt sich Mose und macht die Niederwerfung vor der göttlichen Erscheinung und wegen der trostreichen Eröffnung. Die Ausdrücke wie 4, 31. 12, 27." — V. 9. Mit V. 6f ist der von Mose (33, 13. 18) erbetene Einblick in Gottes Wesen gewährt, und nun erst kann er, in Anwendung dieser Erkennt-

niss, die letzte Bitte, die ihm schon 33, 12ff im Sinne lag, zuversichtlich wagen, dass Gott ganz verzeihen, persönlich unter ihnen mitziehen und so das alte Verhältniss wieder völlig herstellen möge. [אם נא וגו׳ s. zu 33, 13. כי וגו׳] die Hartnäckigkeit (32, 9. 33, 3. 5) des Volks wird als Motiv der Bitte um Verzeihung und der Verzeihung selbst geltend gemacht, vgl. Gen 8, 21 (bei J). [ונחלתנו *und wollest uns in Besitz nehmen*, dass wir dein Eigenthum, deine נַחֲלָה (Dt 4, 20 vgl. Sach 2, 16) seien; so im jetzigen Text zur Anpassung an V. 10, aber ursprünglich wahrsch. (*Ew.* Gesch. II. 261) וְנָחִיתָנוּ *und wollest uns leiten*. Auf die Bitte V. 9 vermisst man die Antwort; V. 10 passt als solche nicht gut. Die allein passende Antwort ist jetzt von R in 33, 14—17 (s. d.) versetzt und verarbeitet, und statt deren V. 10—27 angefügt. — V. 10—27. *Die Bundschliessung und die Bundesgesetze* nach J, vermittelst des überleitenden V. 10 durch R hierher versetzt (s. o. S. 370f). Es ist selbstverständlich, dass, wenn Gott volle Wiederaufnahme des Volks in seine Gnade zugesichert hat, er dies nur thun konnte unter der Bedingung, dass dasselbe fortan die ihm mitgetheilten Bundesgesetze halte, und insofern ist dieser Ort nicht unpassend, um dieselben in Erinnerung zu bringen. — V. 10 leitet über und ist so gefasst, dass er als Antwort auf die Bitte V. 9 einigermassen passt. „Jahve ist ganz geneigt und erklärt, er schliesse einen Bund (mit Mose und Israel V. 27; LXX haben noch לְךָ nach כֹּרֵת), welcher auch durch Zeichen sich als vorhanden bekunden werde (nach 33, 16). Denn vor Mose's ganzem Volke (33, 7) werde er Wunder thun, wie sie auf der ganzen Erde und unter allen Völkern noch nicht hervorgebracht worden seien, das ganze Volk, unter welchem Mose lebe, werde das Werk Jahve's sehen, weil dieses נוֹרָא *furchtbar* d. i. staunenswerth (Ps 66, 3. 5. 139, 14) sein wird, nicht etwas Kleines, was man übersieht und nicht beachtet. [אֲשֶׁר *qualia* wie Jes 7, 17. בָּרָא] von Begebenheiten, welche Gott hervorruft z. B. Jes 45, 7. 48, 7. Jer 31, 22 vgl. Nu 16, 30. Zu denken ist an die wunderbaren Ereignisse auf dem Weiterzuge, welche bewiesen, dass Gott mit Israel verbunden und unter ihnen war z. B. Nu 11 f. 16 f. 20 f. Sie geschahen zum Theil durch Mose und werden daher als etwas bezeichnet, was Gott mit Mose thut, d. h. was er ihm anthut, womit er ihn ausstattet und auszeichnet". — V. 11—26 werden die Gesetze dieses Bundes mitgetheilt, wobei (wenigstens nach dem jetzigen Text) „Mose als Vertreter des Volks angeredet ist wie 33, 14" (*Kn.*). Diese Gesetze nach J entsprechen den Cap. 20, 23—23, 33 nach E gegebenen, und sind meist wörtlich, einige mit Modificationen, dorther wiederholt. Sie sind aber von viel beschränkterem Umfang; sie betreffen nur die gottesdienstlichen Dinge (Opfer und Feste) und sind mit den dem J geläufigen Warnungen vor Abgötterei untermischt; die rein ethisch-religiösen und die rechtlichen Vorschriften sind nicht darunter (s. zu Le 19f). Sowohl die Gesetze selbst als die eingestreuten Mahnungen lassen ihren secundären Charakter gegenüber von Cap. 20—23 deutlich erkennen. Eine Zurückführung der Gesetze auf die geschlossene Zahl 10 scheint nicht beabsichtigt (s. S. 390). — V. 11—13. Zuerst eingehende Warnungen vor der Theilnahme an dem abgöttischen

Unwesen der Kenaanäer, als eine vorausgeschickte Ausführung des V. 14ᵃ vorgetragenen Grundgebots (vgl. 23, 24). Israel soll den Kenaanäern (3, 8), die Jahve vertreibt (23, 30f; über גֹּרֵשׁ s. *Ew.* § 170ᵃ), sich nicht verbünden (23, 32), damit sie ihm nicht zur Schlinge werden (23, 33), vielmehr ihre Altäre zerstören, ihre Säulen zertrümmern (23, 24), ihre Aschera's abhauen (s. zu Dt 16, 21; vgl. hierzu *Ges.-Buhl* betr. der kanaanäischen Göttin אשרה, deren von *Stade* ZAW. I 345 bestrittenes Vorhandensein jetzt durch den in den Tell-el-Amarna-Briefen vorkommenden Namen Abd-Aširti od. Abd-Ašrati gesichert ist, s. ZA. III 363f u. Keilinschr. Bibl. V. S. 35*). Zu בּוֹא mit עַל V. 12 vgl. 18, 23. אשריו] *Sam.* אשריהם, auch die alten Ueberss. drücken den Plur. aus. Vgl. Dt 7, 5 (s. z. St. u. NDJ. 609). — V. 14—26. Die Gesetze selber (betreffs der Annahme, dass in V. 14. 17ff ein älterer Dekalog vorliege, s. u. hinter V. 26). V. 14 das Hauptgebot dieser Gruppe, leicht variirt aus 20, 3 u. 5. — V. 15f. פן־תכרת] losgelöst von השמר V. 12, s. v. a. dass du nur nicht schliessest! schliesse ja nicht! (Jes 36, 18. Hi 32, 13. 36, 18). Ein Bund mit dem Landesbewohner würde die Folge haben, dass er dich zu seinen Opferfesten einlüde und du von seinem heidnischen Opfer ässest (vgl. Nu 25, 2). Der Plur. וזנו אחרי אלהיהם וזבחו לאלהיהם gegen Sing. מזבחו zeigt denselben auffallenden Wechsel wie V. 13. — V. 16. Eine andere Folge wäre die Verheirathung von Israeliten mit Töchtern des Landesbewohners (Ri 3, 6) und die Verführung jener durch diese zu kenaanit. Diensten (Dt 7, 4). Die Worte der LXX hinter לְבָנֶיךָ erweisen sich durch Gl. b als Zusatz. וזנה] im religiösen Sinn vom Abgöttereitreiben findet sich im Pent. nur noch Le 17, 7. 20, 5f. Nu 14, 33 (זנות). 15, 39. Dt 31, 16 (vgl. noch NDJ. 633). — V. 17 Variation von 20, 4. 23: man soll keinen *Gussbildgott* (s. zu 32, 4) d. h. eben Bildgott machen. (Weiteres hierzu s. o. S. 229). אֱלֹהֵי מַסֵּכָה] im AT. nur hier u. Le 19, 4. — V. 18. Das *Mazzothfest* soll man feiern, siebentägig, genau wie 23, 15, nur ist zur Vermeidung von Missverständniss für dortiges בּוֹ bestimmter בְּחֹדֶשׁ הָאָבִיב gesetzt, und אֲשֶׁר für מֵאֲשֶׁר wie 10, 6. 14, 13. — V. 19f. Statt der weiteren 2 Feste (V. 22) folgt nun zunächst wie Cap. 13 auf das Mazzothfest das *Erstgeburtsgesetz*, übereinstimmend mit 13, 12f bei J, abweichend von 22, 28f bei E. מקנה] umfasst hier Rind- und Kleinvieh, s. Gen 4, 20. „Das sonst unerhörte und unerklärliche תְּזָכָר ist ein alter Schreibfehler für הַזָּכָר, worüber 13, 12 kaum einen Zweifel lässt" (*Kn. KS. Str.*). Allein ausserdem ist der Satz unvollständig: da er durch וְ an den allgemeinen Satz V.ᵃ angefügt ist, und V. 20 das תִּפְדֶּה einen Gegensatz dazu macht, so kann nicht mehr לִי Praedicat dazu sein, sondern muss ein תַּקְרִישׁ (Dt 15, 19; so die Targg.) oder תִּזְבַּח ausgefallen sein. Die Auswerfung des וְ gäbe nur eine nothdürftige Abhülfe. Dass übrigens diese Vorschriften des J (hier u. 13, 12f) genauer und darum jünger sind, als die 22, 29, ist leicht deutlich. — Ueber den Satz ולא יראו וגו׳] s. zu 23, 15; seine besondere Beziehung auf die Erstgeburtsgaben scheint hier nicht zu umgehen zu sein. — V. 21. Das *Sabbathgebot*, vgl. 23, 12 (20, 9ff. 31, 12ff. 16, 22ff), mit dem ausdrücklichen Zusatz: mit dem Pflügen und dem Ernten

(Gen 45, 6; wegen des בְּ besser: in der Pflügezeit u. in der Erntezeit, *Ges.-Buhl; KS. Str.*) sollst du ruhen. — V. 22. Ueber *Wochen-* und *Einsammlungsfest*, s. 23, 16. Das וְ am Anfang (schwerlich = *sowohl*) ist auffallend, da die andern Gesetze alle ohne וְ beginnen. Auch die Fassung ist hier eigenthümlich: *ein Wochenfest* (s. Le 23, 15ff. Dt 16, 9f) *sollst du dir* (Dt 16, 13) *machen*, veranstalten, halten (12, 48. 31, 16. Dt 16, 10. 13), ein Fest *der Erstlinge der Weizenernte* (genauer als 23, 16; Weizen wurde zuletzt geerntet, das Ernten begann im Nisan mit der Gerste *Str.*). תקופת] s. 23, 16; der Ausdruck ist gewiss mit Absicht minder scharf als בצאת (LXX geben sogar μεσοῦντος τοῦ ἐνιαυτοῦ). — V. 23. *Dreimalige Wallfahrt* im Jahr, wie 23, 17. — V. 24. Während 23, 17 diese Wallfahrten ganz unbefangen geboten sind, wird hier die Möglichkeit derselben schon gegen den naheliegenden Einwand gerechtfertigt (vgl. Ähnliches Le 25, 20—22), dass dann Feinde in's Land fallen möchten: Gott wird vor Israel Völker (*Sam.* גוים רבים) vertreiben und seine Grenze weit machen (23, 31. Dt 19, 8), so dass niemand seine Begierden auf es richten und einen Einfall wagen wird, aus Furcht vor seinem gewaltigen Gott (23, 27f). „An eine Waffenruhe in der Pilgerzeit wie bei den Arabern (*JDMich.* mos. Recht I. 344f) ist nicht zu denken". בְּעֲלֹתְךָ] dieser Ausdruck ist zu bemerken, da עָלָה der technische Ausdruck für das Hinaufziehen nach Jerusalem war. לראות] s. zu 23, 15 (für לחראות wie 10, 3); vgl. *Buhl* Kanon u. Text des A. T. 241. — V. 25 aus 23, 18 variirt. Was dort über die Behandlung des Opferbluts und Opferfetts allgemein gesagt ist, ist hier auf das Passahopfer gedeutet und eingeschränkt, dabei תזבח durch das in solcher Verbindung ungewöhnliche תשחט und das bestimmtere עד־בקר durch das unbestimmtere לבקר ersetzt. Uebrigens lasen die LXX זִבְחִי als זִבְחֵי. Von einem חג המצות kann die Rede sein nur wenn man Passah und Mazzoth schon als *ein* Fest zusammenzunehmen sich gewöhnt hatte. — V. 26 noch zwei weitere Gesetze, wörtlich nach 23, 19. — Dass die Gesetze V. 14. 17ff gerade 10 seien oder sein sollen, hat man mit Unrecht aus V. 28 geschlossen; jeder derer, welche 10 zählen, zählt auf andere Weise (*Goethe* Werke, Cott. 1853ff, XIV. 266ff; *Hitzig* Ostern II. 42f; *Ew.* II. 238; *Kayser* AtTh.[1] S. 58; und *Wl.* Comp.[2] 87 A. 2 anders als ib. 331f; s. noch zu V. 28). Das ganze mit Goethe's Auctorität gestützte Gerede von einem von Ex 20 u Dt 5 verschiedenen Zweitafelgesetz zerfällt schon damit (s. weiter V. 28) in nichts, und geradezu unbegreiflich ist, wie man (*Wl.* Comp.[2] 87 u. 331ff und Isr. Gesch. 96A. 3. 128A. 1) diesem angeblichen Dekalog mit Geboten wie V. 25f die Priorität vor Ex 20 u. Dt 5 zuerkennen mag [ebenso auch *Baentsch* Bundesbuch 97ff vgl. 122; *Holzinger* Einl. 217f; *OMeisner* Dekalog 25ff, sowie *Smend* AtRG. 273f; *Kay.-Marti* AtTh. 106, u. a. Gegen diese Hypothese haben sich erklärt *Delitzsch* ZKW. III. 296, *König* Einl. 204, *Kittel* Gesch. I. 179, aber auch *Kuenen* ThT. XV, 164ff, der (ähnlich wie früher *RSmith* Encycl. Brit.[9] Art. Decalogue, vgl.: das A.T. 316A.) auf Grund der Annahme, dass 34, 1. 4 und 28[b] (s. d.) zu einer von V. 2f. 5. 10—27 verschiedenen Quellenschrift gehören

(vgl. o. S. 370. 381), daran festhält, dass die 10 Worte von 34, 28 identisch seien mit dem Dekalog in Kap. 20, den der Redaktor eben im jetzigen Zusammenhange nicht nochmals wiederholen wollte (s. hiergegen *Wl.* Comp.[2] 327 ff, während *Kautzsch* die h. Schrift, Beilagen S. 139, diese Ansicht für möglich erklärt).] — V. 27. Abschluss zu V. 10—26: Mose soll alle diese Worte d. h. die V. 11—26 ertheilten Vorschriften aufschreiben, denn in Gemässheit dieser Worte (עַל־פִּי wie Gen 43, 7 bei J) hat Gott einen Bund mit ihm und Israel geschlossen. Es ist dies die Parallele nach J zu 24, 3—8 nach E (s. zu 24, 4). Zu beachten ist dabei das Perf. כָּרַתִּי gegen כֹּרֵת V. 10. An den Hauptdekalog Cap. 20, den das Volk unmittelbar gehört hat, ist hier bei הדברים האלה ebensowenig zu denken als in Cap. 24, 3 ff. — V. 28. Abschluss zu V. 1—9 (oder V. 1—27): „Mose hielt sich dort bei Jahve 40 Tage und Nächte auf, in welcher Zeit er nicht ass und trank, also auf wunderbare Weise von Gott erhalten wurde." Füglich kann sich das nur auf den zweiten Aufenthalt Mose's (V. 4 ff) zum Zweck der Wiederherstellung des Bundes beziehen, und es sind also diese 40 Tage zu unterscheiden von den 24, 18 bei demselben Vrf. genannten (vgl. Dt 9, 18. 25. 10, 10 mit Dt 9, 9. 11). Das Nichtessen und Nichttrinken (die Perfecta nach *Ew.* § 346[a]), also Fasten ist aus dem Sühnezweck dieses Aufenthalts zu erklären, wird aber Dt 9, 9 auch schon vom ersten Aufenthalt ausgesagt. [ויכתב וגו׳] Abschluss zu V. 1 u. 4; Subj. ist Jahve, der zuvor genannt ist (*Hengst., Bertheau* sieben Grupp. S. 98; *Kn. Kur. Ke. Kal. Köhl., Kuen.* ThT. XV. 187 ff, *Str. Kitt., König* Einl. 135, also nicht Mose *Wl.* Comp.[2] 86, wogegen s. *Kitt.* Gesch. I. 180 A. 3), gemäss V. 1 (Dt 10, 2. 4), und darum die *Bundesworte, die* 10 *Worte,* die er auf die Tafeln schrieb, nicht die V. 27 genannten Worte, in deren Gemässheit der Bund geschlossen wurde (24, 4 ff), denn von ihnen heisst es gar nicht, dass sie *auf die Tafeln* geschrieben werden sollen, sondern der Cap. 20 verkündigte Hauptdekalog (Dt 10, 1. 4). Der Schein des Gegentheils kommt nur aus dem Namen *Bundesworte,* der wie man aus dem Ausdruck ארון הברית (Nu 10, 33. 14, 44 u. ö.) schliessen kann, bei J (wie im Dt.: 9, 9. 11. 15) für den Hauptdekalog ebenso fest war, wie עֵדוּת bei P (s. zu 25, 16). Wie bei E (Cap. 20—24) ausser dem Hauptdekalog noch weitere „Worte und Rechte" vor der förmlichen Bundschliessung und als Grundlage derselben mitgetheilt werden (s. zu 24, 3), so sind auch bei J die 10 Worte die Hauptbundesworte, aber andere (V. 27) kommen als Grundlage des Bundes hinzu. [Vgl. hierzu *Smend* AtRG. 273 A. 2. Dagegen hat *OMeisner* der Dekalog S. 26 ff, dem sich *Marti* AtTh. 106 Anm. anschliesst, die Worte עשרת הדברים für eine Glosse erklärt, wodurch die Bemühungen, in V. 14—26 den älteren „Dekalog" zu finden, gegenstandslos geworden sein würden.] — V. 29—35. *Die Herabkunft Mose's vom Berg und sein verklärtes Angesicht,* nach P (also nicht, wie *Kuen.* ThT. XV. 171 u. Einl. 318 f meint, einer der spätesten Bestandteile des Pentateuchs, verfasst von einem der späteren Textbearbeiter; s. auch NDJ. 689). Fortsetzung zu 24, 15—18[a]. 31, 18. 32, 15[a]. — V. 29 f. Als Mose vom Sinai herabstieg, mit den beiden Zeugnisstafeln in seiner Hand, ohne

zu wissen, *dass durch* (16, 7) *das Reden Gottes mit ihm* die *Haut seines Gesichtes strahlend geworden war*, da sahen Aaron und alle Israelsöhne (LXX unrichtig יקני statt בני, wie P nicht schreibt) seine strahlende Gesichtshaut und fürchteten sich an ihn heranzutreten. „Der פָּנֵי מֹשֶׁה (24, 16f) glänzte den Mose, als er vor Jahve stand, an und verlieh seinem Antlitz einen Lichtschein oder Strahlenglanz. Etwas Ähnliches erzählten (nach Dio Chrys. orat. 36 p. 93 Reisk.) die Perser von ihrem Gesetzgeber Zoroaster. קֶרֶן] nur noch V. 30. 35; s. *Ges.* th. 1238. Vom Glanze verstehen das Wort schon LXX, *Paulus* 2 Ko 3, 7, *Peš. Targg.*, *GrVen.*; nur *Aq.* (s. *Field*) u. *Vulg.* deuten es vom Gehörntstein, woraus sich die verkehrte Darstellung Mose's mit Hörnern erklärt. Mehr bei *Deyling* observ. sacr. III. p. 63ff." — V. 31f. Erst von ihm gerufen traten zuerst Aaron und die Fürsten (16, 22) in der Gemeinde (12, 3) wieder zu ihm heran, und redete er zu ihnen, darnach kamen alle Israelsöhne, denen er nun die ihm von Gott auf dem Sinai mitgetheilten Befehle verkündigte, s. weiter Cap. 35ff. — V. 33—35. „Als Mose *geendigt vom Reden* d. i. aufgehört hatte zu reden (Le 16, 20. Jos 19, 51), verhüllte er sein Antlitz und trug diese Hülle gewöhnlich; nur wann er in's Heiligthum ging vor Jahve, legte er sie ab bis zum Hinausgehen, wo er sie mitnahm, aber jedesmal erst wieder umlegte, nachdem er dem Volke verkündigt hatte, was ihm von Gott geboten worden war. Er trug an seinem Antlitze einen Abglanz der göttlichen Herrlichkeit, welchen er im gemeinen Leben dem Blicke entzog und bloss bei seinen Verrichtungen als göttlicher Gesandter zeigte. לִפְנֵי יהוה] s. Le 1, 5. 4, 6. Das Hapaxleg. מַסְוֶה V. 33—35 ist *Hülle* wie סוּת Gen 49, 11." Zu יְצֻוָּה V. 34 s. auch *Geig.* S. 330. Die Verse 34f, die eine Gewohnheit beschreiben (s. zu 33, 7), sind natürlich proleptisch.

IV. Herstellung der Einrichtungen und Ordnungen der Gemeinde am Sinai Ex 35 — Nu 10, 10.

1. Die Herrichtung der Stiftshütte und der Priesterkleider. Cap. 35—40.

Hier wird über die Ausführung der Cap. 25—31 von Gott an Mose gegebenen Befehle berichtet. Mit Ausnahme der Verkündigung des Sabbathgesetzes, womit 35, 1—3 begonnen wird, bezieht sich alles Uebrige auf die Herstellung der Stiftshütte mit ihren Geräthen und der Priesterkleider. Das Volk wird zu freiwilligen Beiträgen und Arbeiten für das auszuführende Werk aufgefordert; die leitenden Künstler werden ernannt und eingewiesen; das Volk bethätigt den grössten Eifer und steuert überreichlich Beiträge 35, 4—36, 7. Alles wird genau nach der göttlichen Vorschrift angefertigt, Teppiche Decken Bretter der Zeltwohnung 36, 8—34, die Vorhänge V. 35—38, Bundeslade Tisch

Leuchter Räucheraltar 37, 1—28, Salböl und Räucherwerk V. 29, Brandopferaltar und Becken 38, 1—8, Vorhof 9—20. Folgt eine summarische Berechnung der zum Bau verwendeten Metalle V. 21—31. Die Priesterkleider werden angefertigt 39, 1—31. Nach Fertigstellung aller Arbeiten werden dieselben an Mose abgeliefert V. 32—43. Dieser richtet am Neujahrstag des 2. Jahres des Auszugs auf göttliche Weisung das Heiligthum ordnungsgemäss auf, indem er zugleich Schaubrod auflegt und Rauch- Brand- und Speis-Opfer darbringt 40, 1—33. Jahve nimmt Besitz von der Wohnung und die Zeichen seiner Gegenwart, Gewölk und Feuerglanz, bleiben bei ihr während des ganzen Aufenthalts in der Wüste V. 34—38. — Obwohl der Natur der Sache nach in stofflicher Beziehung hier das Meiste nur Wiederholung aus Cap. 25—31 ist (vgl. hierzu *Kuen.* Einl. 73ff), so ist doch dieser Abschnitt keineswegs entbehrlich. Das summarische Urtheil (*Wl.* Comp.[2] 144f), dass derselbe, weil neben Cap. 25ff ganz und gar bedeutungslos und weil von Ex 29, 1—35 (das keinen Räucheraltar und keine Salbung der Geräthe kenne) abweichend, zugleich mit Le 8 dem P fremd und an der Stelle einer allgemeinen Bemerkung, dass Mose alles nach den Befehlen Cap. 25—29 ausgeführt habe, durch spätere Bearbeiter eingesetzt sei, trifft schon aus allgemeinen Gründen nicht zu. Es versteht sich ja, dass P nach seiner ganzen Art die Vollziehung der von Gott empfangenen Befehle über einen Gegenstand, welcher für ihn von so hervorragender Wichtigkeit war, nicht bloss mit ein Paar Worten, sondern ordentlich, sachgemäss fortschreitend, sogar umständlich erzählt haben wird. Ausserdem kommt in diesem Bericht doch auch manches vor, was gar nicht so selbstverständlich ist: z. B. die Schilderung des grossen Eifers des Volks in Beschaffung der Mittel zur Herstellung des Heiligthums 35, 22—28. 36, 2—6, die Zeitbestimmung 40, 2. 17, die Nachricht vom Einzug der Herrlichkeit Gottes 40, 34f. Dass diese Besitznahme des Heiligthums durch Gott der Le 8 (nach Ex 29) vor sich gehenden Priesterweihe und Salbung des Heiligthums nicht widerspricht, dürfte einleuchten: die richtige Ausführung des Baues nach dem Befehl Gottes genügte noch nicht zur Anerkennung des Heiligthums als seiner Wohnstätte, sondern erst durch die göttliche Besitznahme desselben wurde es zu einem wirklichen Heiligthum, an dem nun auch wirkungskräftige hl. Handlungen, wie die Priesterweihe, vorgenommen werden konnten (vgl. 1 Kg 8, 10f mit 62ff), und die Salbung hinwiederum soll nicht den Einzug Gottes erst ermöglichen, sondern wie sonst immer so auch hier das von Gott für heilig Erklärte für die Menschen heilig und unantastbar machen. Dass aber in Cap. 29, 1—35 die Salbung des Heiligthums nicht verordnet wird, beweist noch nicht, dass P keine Salbung kannte: dort, wo von der Priesterweihe die Rede ist, gehörte sie nicht hin; an ihrem Ort 30, 25ff (bezüglich des Altars schon 29, 36) und 40, 9ff wird die Verordnung gegeben und Le 8, 10f die Ausführung berichtet; ein Interpolator hätte sie wohl auch Ex 29, 9 interpolirt. Die Behauptung endlich, dass P keinen Räucheraltar kannte und darum Cap. 35—40, wo dieser Altar überall mit erscheint, secundär oder tertiär sein müssen, ist schon S. 294 und zu 30, 1ff als nicht evident zurück-

gewiesen, und dass 37, 25—28 (ich setze hinzu: auch 35, 15. 39, 38) bei den LXX fehlt, hat bei dem Zustand des LXX-Textes in diesem Abschnitt (wo z. B. auch 36, 14—33 fehlt) um so weniger kritische Bedeutung, als die LXX wie 30, 1—11 so 40, 5. 26 diesen Räucheraltar haben, auch τὸ θυμίαμα τῆς συνθέσεως in ihrem 35, 14. 19. 38, 25. 39, 16 nicht entbehren. Wenn also so weit gegen die Ableitung dieses Abschnitts von P im Ganzen keine gegründete Bedenken, wenigstens keine zwingende Gründe vorliegen, so kann man immerhin doch fragen, ob denn P sich selbst so im Grossen wiederholt haben werde, wie es 36, 8—38, 20 u. 39, 2—31 der Fall ist. Die allgemeine Möglichkeit davon wird man nicht bestreiten können bei einem Schriftsteller, der bei der Ausführung eines Befehls das im Befehl Gesagte auch sonst zu wiederholen liebt (Gen 1, 11 f. 8, 16—19 u. s. f.). Hier in diesem Abschnitt sind die Wiederholungen im Grossen dadurch veranlasst und sogar nothwendig geworden, dass in Cap. 25—31 eine lange Reihe mannigfaltiger Befehle ununterbrochen fortläuft und zwar Befehle über die wichtigsten Dinge: ihre Ausführung konnte nicht bloss summarisch gemeldet werden, sondern war mit Sonderung der einzelnen Materien und in richtiger Ordnung zu erzählen, wobei ein Eingehen auf's Einzelne nicht vermieden werden konnte. Nun ist aber freilich ein Unterschied zwischen Wiederholung und Wiederholung, und auch im vorliegenden Abschnitt zeigt sich das. In 39, 2—31 (Verfertigung der Priesterkleider) ist Cap. 28 mit ziemlicher Freiheit reproducirt, indem bald gekürzt, bald erweitert und Neues eingefügt wird (in V. 6. 22. 24 f. 28. 30, s. u. z. St.), ganz so wie man es erwartet, wenn der Vrf. derselbe ist mit dem von Cap. 28; nur beim חֹשֶׁן V. 8—21 ist (ausser V. 16) der Anschluss an das Original ganz genau, aber das erklärt sich leicht aus der Eigenthümlichkeit des Gegenstandes. Mit Ausnahme von V. 3^a ist nichts darin, was Anstoss erregen könnte. Eigenthümlich ist diesem Stück, dass die Beschreibung jedes einzelnen Gegenstandes mit der Formel כאשר צוה יהוה את משה geschlossen wird. Darin berührt sich dasselbe nicht nur mit Le 8, worin ähnliche Freiheit der Reproduktion herrscht, sondern auch mit 40, 17—32. Daraus ergibt sich ohne Zweifel die Abfassung dieser Stücke durch eine und dieselbe Hand, und wenigstens bei Ex 39, 2—31 und Le 8 steht nichts Wesentliches im Wege, darin die Hand des P selbst zu erkennen, während freilich bei 40, 17—32 (ausser einigen sprachlichen Erscheinungen: יָרֵךְ *Seite* V. 22. 24 wie Le 1, 11; *goldener Altar* 5. 26 wie 39, 38. Nu 4, 11) sachliche Bedenken entgegenstehen, es ganz so, wie es lautet, von P abzuleiten. Viel genauer ist der Anschluss an das Original in 36, 8—38, 20 (das Zelt und seine Geräthe). Zwar rein mechanisch (*Popp.*) ist die Wiederholung auch hier nicht: z. B. die Ordnung der einzelnen Gegenstände ist mit Fug und Recht geändert; von 30, 17—21 u. 22—38 ist die Ausführung in 38, 8. 37, 29 nur mit ein Paar Worten gemeldet; 26, 9^b. 12 f sind in 36, 10. 13 verständiger Weise weggelassen; in 36, 38. 38, 17. 19 ist das Original sogar etwas modificirt; 37, 13. 16. 38, 5 u. s. finden sich kleine Freiheiten im Ausdruck; 38, 9—20 (Vorhof) ist ziemlich frei; in 38, 8^b ist etwas Neues beigebracht (gegen dessen Ab-

kunft von P freilich begründete Zweifel sich erheben). Aber höchst auffallend ist 36, 29 die rein mechanische Wiederholung von יָחִיד aus 26, 24; bemerkenswerth auch (*Popp.*) die Ersetzung des alten אִשָּׁה אֶל־אֲחֹתָהּ durch das gewöhnlichere אִשָּׁה אֶל־אֲחֹתָהּ 36, 10. 12f. 22 und der Plur. קְרָשִׁים für den Sing. in 36, 23—25 (s. aber zu 26, 19), ferner die jüngere Schreibart קצוותיו 37, 8 (ebenso 39, 4) und dicht bei einander die Glossen in 38, 15. 17 u. 18 (s. d.); 38, 18 לְעֻמַּת in einem dem P fremden Sinn. Derartige Erscheinungen reichen zwar noch lange nicht hin, um eine überaus späte Abfassung des Stücks 36, 8—38, 20 (*Popp.*) daraus zu erschliessen, aber sie beweisen doch, dass an diesem Text spätere Hände sich zu schaffen gemacht haben. Ja in Anbetracht des Zustandes des LXX-Textes von diesem Stück (s. u.) und in Erwägung des zwischen diesem Stück und den oben besprochenen Ex 39, 2—31 (40, 17—32) u. Le 8 obwaltenden Unterschieds wird man zu der Vermuthung gedrängt, dass erst spätere Bearbeiter einen ursprünglich freier reproducirenden Text des P (R) oder auch einen in den Handschriften verdorbenen Text durch diese peinlich genaue Wiederholung des Originals darum ersetzt, beziehungsweise vervollständigt haben, weil ihnen hier, wo die göttliche תַּבְנִית dieser Dinge massgebend war, die scrupulöseste Reproduktion geboten erschien. Und diese Vermuthung, dass spätere Hände überarbeitend eingegriffen haben, beschränkt sich nicht auf dieses Stück allein, sondern ist auf Cap. 35—40 im Ganzen auszudehnen. Vor allem der Rechnungsabschnitt 38, 21—39, 1 (s. d.) ist ein auf Grund einer Missdeutung von 30, 16 gemachter Einschub, in welchem die Verse 22f. 39, 1 jetzt fast zusammenhangslos wie Trümmer aus einem ursprünglichen Text hervorragen. Durch den Ausdruck תְּנוּפָה (wie 38, 24. 29) erweist sich auch 35, 22$^{b\beta}$ וכל־איש וגו׳ als Zusatz. Cap. 35, 11—19 (mit den בִּגְדֵי הַשָּׂרָד V. 19) und 39, 33—42 (wieder mit den בגדי השרד V. 41 u. mit מִזְבַּח הַנְּחֹשֶׁת V. 39 wie 38, 30) können herausgenommen werden, ohne dass irgend etwas vermisst wird, ähnlich wie schon 31, 7—11; 35, 30—36, 1 ist, wenn auch nicht ganz entbehrlich, so doch durch seinen schlechten Styl in V. 34f. 36, 1 als eingeschoben oder doch als stark überarbeitet kenntlich, ebenso 36, 7. 39, 3^{a}. Die Ausführung 40, 3—14 ist wenigstens nicht unentbehrlich, da alles hier Angegebene schon in früheren Befehlen gesagt ist, könnte aber darum doch zum ursprünglichen Bestand gehören, aber 40, 15 bekundet sprachlich und sachlich seinen jüngeren Ursprung. In dem Bericht 40, 18—33 werden wenigstens die Stellen, welche den vollständigen Tamiddienst gleich zu Anfang, noch vor der Weihe des Heiligthums, eingerichtet darstellen, also V. 27^{a}. 29$^{b\alpha}$ (nicht in LXX), Zusätze sein (nach 30, 7, wonach erst Aaron die Tamidräucherung ausführen soll und nach dem S. 294 über 29, 38ff Bemerkten), ebenso V. 31. 32^{a} (aus 30, 19f wörtlich herübergenommen, sogar mit dem befehlenden וְרָחֲצוּ und וְרָחֲצוּ, zugleich mit וְ מֹשֶׁה vermehrt, um Mose sofort auch hierin ganz nach der Vorschrift für die Priester handelnd darzustellen). Endlich V. 36—38 dürfte ein Auszug aus Nu 9, 16—23 sein, hier beigesetzt, damit spätere Leser alles über die Stiftshütte zu Meldende hier beisammen haben. — Dass alle diese Zusätze

und Aenderungen schon von R herrühren, ist im Anbetracht seiner sonst bekannten Art, die Vorlagen zu compiliren, nicht anzunehmen, vielmehr muss man diese Ueber- und Umarbeitung denjenigen zuschreiben, welche den Pentateuch zum officiellen Gesetzbuch der Gemeinde herrichteten. Aber nur eine Um- und Ueberarbeitung (wie sie sich auch schon in der Stellung der Stücke 27, 20 f. 30, 11—16 sowie in 31, 7—11 vermuthen liess) wird man anzunehmen haben. Dagegen ist die Meinung (*Popper's*, dem theilweise *Graf* gesch. B. 86 f. *Kuen.* Godsd. II. 266 vgl. Einl. 77 f; *Wl.* Comp.[2] 147 ff, vgl. auch *RSmith* das A.T. 115 u. 379 A. 2, beistimmen), dass die beiden grossen Wiederholungsstücke dieses Abschnitts erst aus den Gesetzesstudien der Gelehrten und ihrer fortgesetzten diaskeuastischen Thätigkeit heraus allmählich und zwar ganz neu hinzugewachsen seien, nicht zu billigen, weil (s. S. 393 f) solche Wiederholungsstücke schon ursprünglich nicht ganz fehlen konnten. [Nach NDJ. 635 vgl. 688 wird in 35, 1—3. 4 f. 20 f. 36, 2—6. 40, 1 f. 34—38 der Kern der ursprünglichen Darstellung enthalten sein, wogegen das Uebrige aus jüngerer Arbeit (einer erweiternden und überarbeitenden Hand oder deren mehrerer) hervorgegangen ist, und 38, 21—39, 1 sogar sehr späten Ursprungs ist.]

Für die dargelegte Ansicht vom Hergang der Sache spricht zum Theil auch noch der Zustand des LXX-Textes in diesem Abschnitt. Bei den LXX folgt hinter 36, 8[a] zuerst 39, 1[b]—31 (Priesterkleidung) und dann erst 36, 8[b]—38, 20 (das Zelt und seine Geräthe, und zwar diese in veränderter Ordnung, nämlich [36, 8 f. 35—38. 38, 9—20] Teppiche, Vorhänge, Vorhof, dann 38, 21—23, dann [37, 1—23. 36, 34. 36. 38, 20. 38, 1 (interpoliert aus Nu 17, 3 f). 3—7. 37, 29. 38, 8. 40, 30—32] Lade, Tisch, Leuchter, Bretter, Riegel, Säulen u. s. w., Opferaltar, Salböl, Rauchwerk, Becken), dann 38, 24—31 (Rechnungsabschnitt) mit 39, 32[b] und einem weiteren Zusatz, dann 39, 1[a]. 33—40, 38. Ausserdem während im Anfang (bei der Priesterkleidung) der griech. Text sich ziemlich genau an den hebräischen anschliesst, ist er von da an sehr viel kürzer, auszugartig mit Weglassung ganzer Versreihen, nur in wenigen Stellen mit Zusätzen erweitert, und wird erst von hbr. 39, 33 an dem hebr. Text wieder entsprechender, ist aber auch in Cap. 40 (namentlich V. 7 f. 20, 28—32, wovon V. 30—32 als V. 27 in Cap. 38 LXX) kürzer. Zu alle dem ist das Stück 36, 8—38, 31 (LXX 37, 1—39, 10), wie man besonders aus der abweichenden Wiedergabe der Kunstausdrücke sieht, von einem andern Uebersetzer übersetzt als Ex 25 ff; nachher tritt wieder die Hand des ersten Uebersetzers ein, doch zeigen sich Ausdrücke aus der andern Uebersetzung sporadisch auch weiterhin. Dass nun diese griech. Ordnung, wonach mit den Priesterkleidern begonnen wird, nicht die ursprüngliche ist oder den Vorzug verdient, versteht sich von selbst. Sie erklärt sich vielmehr daraus, dass in der ursprünglichen Uebersetzung hbr. 36, 8[b]—39, 1 weggelassen war, so dass 39, 2 ff (Priesterkleider) sich sofort an 36, 8[a] anschloss. Als Grund der Weglassung liesse sich denken, dass in der hbr. Vorlage jenes Stück noch gar nicht vorhanden war (*Popp.*); da aber dies aus allgemeinen Gründen (s. o.) gänzlich unwahrscheinlich

ist, so wird vielmehr anzunehmen sein, dass in der Vorlage der Text dieses Stücks so verwirrt und verstümmelt war, dass er keine ordentliche Uebersetzung zuliess. Das Interesse für diese Antiquitäten (die für das Leben keine Bedeutung mehr hatten) war bei den griech. Juden ohnedem geringer, und im Uebrigen gab ja schon Cap. 25 ff hinlänglich Auskunft. Später wurde dann das Fehlende aus einer andern Uebersetzung, die aber an Genauigkeit weit hinter der ersten zurückstand, ergänzt und hinter den Priesterkleidern, statt vor denselben, eingefügt. Das Unpassende davon zeigt sich am deutlichsten am Ende dieser Einfügung bei 39, 13 f LXX, wenn man das mit 36, 8 ff LXX u. 39, 19 vergleicht. Derartige Abweichungen der LXX vom hbr. Text (und es ist dies im Pent. die einzige) weisen immer auf Schwankungen u. Unordnungen in den hbr. Handschriften hin. In diesem Fall bestätigt der Zustand der LXX nur das, was oben aus dem hbr. Text selbst erschlossen wurde, nämlich dass derselbe theils in Folge von Störungen und Einbussen, die der hbr. Text in den Handschriften erlitten hatte, theils zum Zweck der Herstellung eines genaueren Anschlusses an das Original (Cap. 25 ff) und zur Einführung gewisser Theorien in der Zeit bis zu Esra hin einer Um- und Ueberarbeitung unterzogen wurde. Dass aber die jetzige Redaction des hbr. Textes nicht erst dem 3. Jahrh. v. Chr. angehört und der LXX-Text nicht etwa ein ursprünglicheres Stadium der officiellen Diaskeuase darstellt (*Popp.*), folgt schon daraus, dass der *Sam.* (mit Ausnahme von Lesarten) völlig mit dem hbr. Text stimmt. Nur dauerte es längere Zeit, bis diese officielle Redaction die allgemein herrschende wurde, besonders ausserhalb Palästina's. Der Umstand, dass der *Sam.* einige Stellen in Ex 25 ff nach Ex 35 ff corrigirt hat (woraus *Popp.* so viel Aufhebens macht), kommt bei der ganzen Frage gar nicht in Betracht, da diese Manier, von 2 Parallelstellen die eine nach der andern (oft genug die erste nach der zweiten) zu ändern, durch den ganzen samarit. Pent. hindurchgeht. Sonst s. zu dieser Frage noch *Nöldeke* Unters. z. Krit. S. 58 ff [und die tabellarischen Uebersichten über die Abweichungen des griechischen von dem hebräischen Texte bei *Kuen.* Einl. 73 ff u. *Driver* Introd. 37 f].

Cap. 35, 1—3. „Nach den Cap. 25—31 empfangenen Eröffnungen beruft Mose das Volk, um ihm die göttlichen Befehle zu verkündigen." Den Anfang macht er mit dem so überaus wichtigen (s. zu 31, 12—17) *Sabbathsgesetz.* Die Eröffnung war gewiss bei P ausführlicher, ist aber von R aus den a. a. O. angegebenen Gründen verkürzt. Dass das Gesetz auch bei den Arbeiten zur Stiftshütte beobachtet werden soll, ist selbstverständlich, aber der Grund seiner Voranstellung ist das nicht, und V. 3 zeigt, dass es ein allgemeingültiges und für die Zeit der Ansässigkeit gefasstes sein soll. קדש שבת וגו׳] 31, 15. תעשה] *Sam.* יעשה. V. 3. Israel soll in allen seinen *Wohnungen* (s. 12, 20) kein Feuer anzünden, was an andern Festen erlaubt war (12, 16). Scheinbar eine sehr specielle Bestimmung, die aber nicht so ganz selbstverständlich war und tief in den Haushalt eingriff (16, 23 ff), auch wegen des Gegensatzes gegen andere Feste besonders herauszuheben war. Feuerung am Altar ist durch die Fassung stillschweigend erlaubt. Sonst s. zu 20, 10.

Le 23, 7. Das ἐγὼ κύριος (אני יהוה) der LXX am Schluss von V. 3 könnte ächt sein, würde aber dann ein Zeichen sein, dass dieser V. 3 aus einem alten Gesetzbuch (s. zu Le 18, 2) von P oder R hier angefügt ist. — V. 4—9. „Angabe der erforderlichen Stoffe, welche die Israeliten als *freiwillige Beiträge* liefern sollen, wie 25, 2—7." V. 5. יביאה] s. 2, 6; *Sam.* יביא. V. 8 fehlt in LXX wie 25, 6; er ist aber hinter V. 13 LXX nachgeholt (vgl. zu V. 15). — V. 10—19. „Aufforderung an die *Kunstfertigen* im Volke, welche die Stoffe zu den Cap. 25—31 beschriebenen Dingen verarbeiten sollen." Die Ordnung der Aufzählung ist in der Hauptsache wie die 36, 8—39, 31 eingehaltene. לב חכם] s. 28, 3. — V. 13. „Ueber לֶחֶם הַפָּנִים s. Le 24, 5ff. Die ersten Schaubrode lieferte hienach das Volk (39, 36) und Mose legte sie auf (40, 23); später wurden sie von den Priestern bereitet und aufgelegt." Bei den LXX sind die Schaubrode hier ausgelassen, nicht aber 39, 36; also hier schwerlich mit besonderer Absicht, sondern nur so, wie sie manches andere ausliessen. — V. 14. מנרת המאור] Nu 4, 9; nach *Str.* wäre מאור hier u. V. 28. 39, 37 Infinitivnomen = *zur Beleuchtung* (vgl. *Ryssel* de Eloh. serm. 50). ואת־נרתיה] fehlt in *Sam.* (u. LXX), und ist wohl ein sehr junger Zusatz, am unrechten Ort (s. dagg. 39, 37). — V. 15. ואת־מזבח הקטרת ואת בריו] fehlt in LXX wie auch 37, 25—28. 39, 38 (nicht 40, 5. 26); s. o. S. 394. Dagegen חסמים — ואת שמן ist hinter V. 19 bei ihnen nachgeholt. — V. 18. „Ueber die Pflöcke und Stricke s. 26, 14" und 27, 19; übrigens die Stricke hier zum erstenmal erwähnt, nachher 39, 40 (vgl. *Jos.* ant. 3, 6, 2). בגדי השרד] s. 31, 10. — V. 20—29. „Die Israeliten verlassen den Ort (s. 16, 9), wo sie vor Mose gestanden und die göttlichen Befehle vernommen haben, um Gaben zu holen und zu bringen. — V. 21. Sie kommen dann, jeder Mann, *welchen sein Herz erhob*, d. i. welcher sich innerlich gehoben und aufgemuntert fühlte (V. 26. 36, 2) und den sein Geist trieb (25, 2 לבו); sie bringen die Hebe für Jahve zur Herrichtung des Heiligthums. — V. 22. Die Männer nebst (על wie 12, 8f) den Weibern kommen" (aber *Sam.* LXX ויביאו, wie *KS.* darnach lesen) „und bringen theils allerlei goldenes Geräth als חַח eig. *Haken, Ring* d. i. Spange, Schnalle, נֶזֶם *Ring* d. i. Ohr- und Nasenringe (32, 2), טַבַּעַת *Ring* d. i. Finger- und Siegelringe und כּוּמָז wahrsch. *Halsgeschmeide* (Nu 31, 50; nach כֻּמָּז Dattelbüschel, Sandhaufe, eig. wohl *Kügelchen; Sam.* u. LXX fügen noch ענ֫יל ein nach טבעת), theils Gold in Stücken, welches unter תְּנוּפַת זָהָב zu verstehen ist. Ueber חֲנִיף *weihen* s. Le 7, 30. Uebrigens ist der ganze Satz ליהוה — וכל איש verdächtig als jüngerer Zusatz, theils wegen seiner ungefügen Anreihung an's Vorausgehende, theils wegen des Ausdrucks תְּנוּפָה, der in solchem Zusammenhang nur 38, 24. 29 vorkommt. — V. 23f. Die Besitzer von Webe- und Lederstoffen und von Akazienholz, wie sie 25, 4f genannt sind, bringen sie, und wer eine Hebe an Silber und Kupfer abhebt (von seinem Vorrath, s. Le 7, 32), bringt diese Hebe für Jahve. Hier sind also (vgl. V. 22c. 38, 24—29) bloss die Metalle unter dem Begriff der תרומה (תנופה) zugelassen; anders 25, 3. 35, 5. 21. 36, 3. 6. —

V. 25. „Alle Weiber, die sich auf solche Arbeiten verstehen (s. 28, 3), spinnen mit ihren Händen und bringen das Gespinnst, nämlich violetten Purpur, rothen Purpur, Karmesin und Schesch, worüber zu 25, 4. Sie liefern also, wie auch 39, 3 lehrt, bloss das Garn, welches dann in verschiedener Weise als Werk des חֹשֵׁב und רֹקֵם von אָהֳלִיאָב Beṣaleel, Oholiab und seinen Gehilfen verwebt wird. Ueber diese Webearbeiten s. 26, 1. 36. 28, 32. Das Spinnen war, wie auch sonst im Alterthume (Plin. 8, 74), bei den Hebräern Sache der Frauen und geschah mit der Spindel (Pr 31, 19). Auch das Weben wird als Beschäftigung der Frauen erwähnt (2 Kg 23, 7. *Jos.* b. j. 1, 24, 3), wie bei arabischen Stämmen z. B. im W. Gharandel (*Russegger* R. III. 24) und bei den Nubiern, wo die Frauen wollene Mäntel und baumwollene Zeuge weben (*Burckh.* Nub. 211). Bei der Stiftshütte indess erscheinen nur Männer als Weber, wie auch in Aegypten das Weben ein Geschäft der Männer war (Herod. 2, 35, vgl. *Erman* Aeg. 595), ebenso in arabischen Gegenden z. B. zu Neswa in Oman, wo das Bereiten von Baumwollengarn die Hauptbeschäftigung der Weiber ist und nur die Männer das Weben betreiben (*Wellsted* R. I. 90). Das Färben wurde nicht bloss mit dem rohen Stoff, sondern auch mit dem fertigen Garn vorgenommen, wie *telas sparso ostro maculare* bei Val. Flacc. Arg. 4, 369 lehrt. Das Färben war auch ein Geschäft der Frauen (Iliad. 4, 141)." טוה] auch targ. u. neuhebr. *spinnen*, ohne jedoch ein specifisch aramäisches Wort zu sein, vgl. JPh. XI. 207 u. assyr. ṭamû (ṭavû) in ders. Bdtg. ZA II. 274. — V. 26. „Andre Weiber, welche ihr Herz erhebt durch Weisheit, d. h. welche sich vermöge ihrer Kunstverständigkeit gehoben und aufgemuntert fühlen (V. 21), spinnen Ziegenhaare (25, 4) zu dem Zeuge für die zweite Decke des Heiligthums (26, 7 ff). Aus solchem ziegenhärenen Gewebe besteht bei den Arabern ziemlich herrschend die Zeltdecke (*Lynch.* Bericht S. 125); es ist gewöhnlich schwarz, doch auch schwarz und weiss gestreift und wird von den Weibern verfertigt (*Arvieux* Nachrichten III. 214. *Sauveboeuf* Reisen II. 78). Eine Beschreibung ihres Webestuhls gibt *Burckh.* Bed. S. 33. 54. Auf der Sinaihalbinsel spinnen noch heute die Weiber aus Kameel- und Ziegenhaaren die Stoffe zu ihren Zelten und verarbeiten die Wolle für ihre Bekleidung (*Rüppell* Nubien S. 202)." אָחְנָה] *Ew.* § 247d u. *Ges.* § 91f; hier zur Vermeidung des Misslauts nach לְבָן. — V. 27f. „Die Edelsteine zum Ephod und Choschen und die Arome zur Salbe und zum Räucherwerk sowie das feine Oel (25, 6f) als den höheren Lebenskreisen angehörende Dinge liefern die Fürsten der Gemeinde." נְשִׂאִם] 16, 22. — V. 29. „Alle aber bringen ihre Gabe als נְדָבָה *Freiwilliges* (Le 7, 16), worauf der Verf. ein Gewicht legt; s. 25, 2." — V. 30—36, 1. „Mose verkündigt dem Volke, dass Jahve *Beṣaleel und Oholiab zu Werkmeistern* für die Verarbeitung der gebrachten Stoffe bestimmt hat, worüber 31, 1—10." V. 30—33 fast wörtlich wie 31, 2—5. V. 32. וּלְחשֹׁב] 31, 4 ohne וְ, weshalb *KS.* auch hier so lesen. V. 33. מַחֲשֶׁבֶת] das ת weist eher auf die Aussprache מַחֲשָׁבוֹת, wie *Sam.* hat, hin (vgl. V. 32); 31, 5 nur בכל מלאכה. Dagegen V. 34f weichen stärker vom Original ab, fallen aber auch durch ihren ungelenken Ausdruck auf, den die LXX in ihrer Weise bessern.

„*Und zu lehren gab er in sein Herz*] er befähigte ihn die Leute zu unterweisen und anzuleiten, welche unter seiner Aufsicht Arbeiten ausführten (36, 1. 2. 4. 8). הוּא וְאָהֳלִיאָב] eig. *er und Oholiab* d. i. in sein und des Oholiab Herz gab er *Ges.* § 135f. *Ew.* § 311a. Uebrigens liegt noch näher, הוּא וגו׳ zu V. 35 zu ziehen, als absolut vorausgesetzte Nomina, die durch אתם aufgenommen werden. — V. 35. Er erfüllte sie mit Weisheit des Herzens, d. i. stattete sie mit Kunstverständigkeit aus (28, 3) und setzte sie dadurch in den Stand, zu schaffen allerlei Werk des חָרָשׁ Arbeiters in Metall, Stein und Holz, des חֹשֵׁב Kunstwirkers (26, 1), des רֹקֵם Buntwirkers in Purpur, Karmesin und Schesch, welcher also diese verschiedenfarbigen Webestoffe nach Mustern zusammenwirkt und bunte Gewebe schafft (26, 36), und des אֹרֵג schlichten Webers (28, 32). עשׂי וגו׳] Apposition zu den beiden Werkmeistern.“ — Cap. 36, 1. ויעשׂ] ist consecutiv; auf der falschen Auffassung καὶ ἐποίησε (LXX *Vulg. Peš. Onk.*) beruht die falsche Kapiteleintheilung. Vielmehr schliesst sich der V. an's Vorhergehende, eigentlich an 35, 33 an. „Beṣaleel, Oholiab und die übrigen Kunstverständigen, welche Jahve ausgestattet, dass sie zu schaffen wissen, werden schaffen alles u. s. w. בהמה] *Ges.* § 103g. לכל] wie 28, 38. Le 5, 4.“ — V. 2—7. „Mose beruft die Kunstverständigen und sie holen die abgelieferten Stoffe ab, um sie zu verarbeiten; aber die Kinder Israel bringen immer noch mehr freiwillige Gaben an jedem Morgen.“ V. 2. קָרְבָּה] wie 40, 32 u. Le 16, 1; s. zu 30, 18. — V. 3. וַיִּקְחוּ] natürlich nicht die ausführenden Künstler (*Popp.*) sondern die Söhne Israels, — V. 4f. Vorausgesetzt ist, dass die bei Mose noch immer eingehenden Beiträge täglich oder von Zeit zu Zeit wieder den kunstverständigen Arbeitern abgeliefert wurden. „Nun kommen diese, jeglicher von seinem Geschäfte, bei welchem er des Stoffes zu viel bekam, und sprechen: *viel macht das Volk zu bringen* (*Ges.* 114n Anm.) *vor dem Bedarfe der Arbeit*, d. h. mehr bringt es als wir zur Arbeit bedürfen. — V. 6. Auf Befehl Mose's lassen sie daher den Ruf hingehen, d. i. im Lager ausrufen (Le 25, 9), dass man nicht mehr“ *Arbeiten* oder *Sachen* (22, 7. 10. Le 13, 48) *machen soll* für die heilige Hebe; so wird nach V. 7 מלאכה hier gemeint sein. ויכלא] *Sam.* ויכל. — V. 7. Der Ausdruck ist auffallend unbeholfen; מלאכה in doppelter Bedeutung, הוֹתִיר Inf. abs. (wofür übrigens LXX u. *Sam.* חותירו geben), הֵמָּה mit unklarer Beziehung des Suff., ob auf die auszuführenden Arbeiten (*Kn. Ke.*) oder die ausführenden Personen (*KS. Str.*) bezüglich. *Und die Sachen waren* genug dafür (*Kn. Ke.*) oder waren *ihnen genug zu jeglichem Werk es zu machen*, auszuführen, *und mehr* als genug (*Ew.* § 280c) oder im erzählenden Inf. (wie 8, 11): und sie liessen noch übrig. „P hat eine günstigere Ansicht als die jüngeren Erzähler vom mosaischen Israel, welches er, da es die grössten göttlichen Wunder erlebt hatte, sich nur eifrig, anhänglich und treu gegen Jahve vorstellen konnte.“ Im Folgenden Cap. 36, 8—39, 32 werden die einzelnen Dinge, die man machte, aufgezählt und ausführlich beschrieben, in fast wörtlicher Wiederholung der Cap. 25—28 u. 30 dazu gegebenen Anweisungen. Die Ordnung ist: Stiftshütte und deren Geräthe, dann Priesterkleider; bei den LXX umgekehrt,

worüber S. 396. — 1) V. 8—19 (26, 1—14) die *Teppiche* zum מִשְׁכָּן und zum אֹהֶל (8—18), sowie die *Lederdecken* des Zeltes (V. 19). Die Verfertigung wird zunächst V. 8[a] *allen* Kunstverständigen *unter* den Arbeitern zugeschrieben, dann aber im Verlauf (V. 8[b]—13) auf einen, den Oberleiter des Ganzen, zurückgeführt, der auch weiterhin bis 38, 20 durchaus das Subj. bleibt (vgl. speciell 37, 1), während die mehreren erst wieder in dem Abschnitt über die Priesterkleider 39, 2—31 (wechselnd mit dem einen) zum Vorschein kommen. Ganz anders bei den LXX, welche an die Anfangsworte המלאכה — ויעשו sofort את־בגדי הקדש וגו׳ 39, 1 anschliessen. Der Text unserer Stelle hier stimmt mutatis mutandis fast wörtlich zu Cap. 26, nur dass V. 10. 12f (wie auch wieder V. 22) das ältere אִשָּׁה אֶל־אֲחֹתָהּ in das jüngere oder gemeinere אַחַת אֶל־אַחַת (in *Sam.* auch schon in 26, 3. 5f ebenso) verwandelt ist (vgl. Hi 41, 8f), und die schon zum Aufbau der Hütte gehörigen Teppiche 26, 9[b]. 12f richtig weggelassen sind (ohne dass sie 40, 17ff nachgebracht wären). — 2) V. 20—34 (26, 15—30) das *Brettergerüst*. Bemerkenswerthe Aenderungen sind V. 22 אחת אל אחת (s. zuvor), V. 23 das erleichternde נֶגֶב für נֹגְבָה (wie 38, 9), V. 23—25 dreimal קְרָשִׁים für קֶרֶשׁ nach jüngerer Redeweise (*Popp.* 90f; doch s. schon 26, 19); höchst auffallend ist V. 29 das aus 26, 24 rein mechanisch wiederholte יִהְיוּ, vielleicht bloss falsche Lesart (*Sam.* richtig היו). Auch והיו am Anfang von V. 29 u. 30 ist auffällig; man erwartet וַיִּהְיוּ (*Str.*). — 3) V. 35—38 (26, 31f. 36f) die *Vorhänge*. Hier sind V. 38 die Angaben gegenüber von 26, 37 dahin modificirt, dass die Säulen für den Vorhang am Eingang der Hütte nicht ganz mit Gold überzogen werden, sondern nur ihre Köpfe und Ringbänder (s. zu 27, 10). Dadurch wird eine Stufenfolge erzielt: a) die Säulen zwischen dem Allerheiligsten und Heiligen ganz mit Gold überzogen (V. 36. 26, 32), b) die am Eingang des Zeltes bloss oben mit Gold (V. 38) und c) die am Thor des Vorhofs wie alle Säulen des Vorhofs (27, 17f. 38, 17. 19) bloss oben mit Silber überzogen. Sonst s. zu 26, 37. — 4) Cap. 37, 1—9 (25, 10—22) *die Lade und die Kapporeth*, deren Verfertigung, weil sie das heiligste Geräth ist, ausdrücklich V. 1 dem Beṣaleel zugeschrieben wird. V. 8. קצוותיו] wie 39, 4 zum st. abs. קְצוֹת 38, 5 (nach *Ges. Olsh.* 165[i] von קָצָה, nach *Ew.* 186[e]. *Böttch.* I. 269. *Kö.* II. 61 von קָצַב, weil es masc. ist) gehörig, ist, wenn auch nicht jüngere Form, so doch jüngere Schreibweise; Mass. stellen dafür wieder die sonst gewöhnliche Form קְצוֹתָיו her (vgl. קְשׁוֹתָיו 25, 29). — 5) V. 10—16 (25, 23—30) *der Schaubrodtisch*. Abweichend nur V. 13 ויצק (nach V. 3; ebenso 38, 5) gegen ועשית 25, 26, V. 16 die Umstellung von מנקיתו und קשות (worüber zu 25, 29), auch die Einschiebung der vielen את, und neu V. 16 die Angabe הכלים אשר על השלחן. — 6) V. 17—24 (25, 31—40) der *Leuchter*. — 7) V. 25—28 (30, 1—5) der *Räucheraltar* (bei den LXX in Cap. 38 ganz weggelassen, s. zu 35, 15). — 8) V. 29 (30, 22—38) *das Salböl und das Räucherwerk*, ganz kurz (bei LXX als 38, 25). שֶׁמֶן הַמִּשְׁחָה קֹדֶשׁ] nach *Ew.* § 290[e] (vgl. 30, 31). — 9) Cap. 38, 1—7 (27, 1—8) der *Brandopferaltar* (so nun im Gegensatz gegen מִזְבַּח הַקְּטֹרֶת 37, 25 benannt), von V. 4 an

ist der Text etwas freier wiederholt, aber in der Sache übereinstimmend. (Die LXX 38, 22 fügen die Notiz Nu 17, 3f ein, analog der Notiz V. 8 oder LXX 38, 26; s. noch NDJ. 95 zu Nu 17, 1—5.) — V. 3 die gehäuften את wie 37, 16. — V. 5. ויצק] wie 37, 13. — 10) V. 8 (30, 17ff) das *Becken;* ganz kurz behandelt, indem 30, 18—21 erst 40, 30—32, nicht (wie in LXX 38, 27) schon hier wiederholt wird. Neu ist V. ^{b}. Die צֹבְאֹת, welche am Heiligthum Heerdienst thaten, sind nach 1 Sa 2, 22 Weiber; zur Erläuterung des Ausdrucks dient Nu 4, 23 (V. 3. 35. 39. 43). 8, 24f, wo er von den Leviten gebraucht ist. Zu verstehen sind natürlich nicht Weiber, welche zu frommen Uebungen, Fasten und Beten, also zu geistlicher militia ans Heiligthum kamen (LXX *τῶν νηστευσασῶν*, *Philo.* vit. Mos. 3, 15 p. 155f M., *Targg. IEs. Hengst. Ke.* a.), sondern Weiber, welche zu bestimmten Zeiten in geordneten Schaaren am Heiligthum Dienst thaten; ob durch Waschen und Putzen? (*Ros. Kn.*) und Backen? oder durch Verfertigung von Zeugen? (vgl. Apoc. Baruch c. 10 ed. Fritzsche 658, Protev. Jacobi c. 10 ed. Thilo p. 211); jedenfalls auch durch Aufführung der hl. Tänze und Gesänge (Ex 15, 20. Ri 21, 21. Ps 68, 26; *Ew.* Altth. 378f). Für sie passen die מַרְאֹת *Spiegel* (alle alt. *Verss.*, *Philo*, *Joseph. Rabb.* und fast alle Neuern): auch die ägyptischen Frauen, wenn sie die Tempel besuchten, schmückten sich mit linnenen Kleidern, den Spiegel in der linken, das Sistrum in der rechten Hand (*Cyrill* de ador. in spir. 9 in opp. P. I p. 314 Aub.). Das בְּ aber ist hier nach ויעשׂ sicher nicht ב comit. (*Bähr*[1]; *Ew.* a. a. O. u. § 217, f, 3; *Kn. Riehm.*): er machte das eherne Becken und sein Gestell *mit* Spiegeln, so dass solche daran angebracht waren (oder gar: mit Anblicken d. i. Abbildungen oder Gestalten von צֹבְאֹת *Kn.*), sondern ב instrum. (wie 38, 30. Le 13, 52 [doch s. d.]; dagegen 31, 4. 1 Kg 7, 14 sind nicht analog): *vermittelst der Spiegel, aus ihnen* (LXX, TgJer. I, *Win.*, *Hengst. Bähr*[2] I, 586 *Ke. KS. Str.*). Die Anfügung ist aber glossenartig, und althebräisch hätte man eher gesagt נְחֹשֶׁת מַרְאֹת וגו׳. Die Meinung ist dann, dass die צֹבְאֹת ihre (ehernen) Handspiegel als תְּרוּמָה beisteuerten und von diesem Material, zu einem זִפָּרוֹן für sie, diese 2 Geräthe gegossen wurden, vgl. Ähnliches Nu 17, 2—4. Ex 32, 2. Ri 8, 24. Für haggadisch d. i. spätjüdische Dichtung diese Notiz zu erklären (*Popp.* 21. 131; *Wl.* Comp.[2] 147), ist kein Grund, zumal die Späteren die Meinung des צֹבְאֹת nicht mehr verstanden. Wohl aber wird erst R, der sie irgendwo vorgefunden (vgl. Nu 17, 3f), sie hier angebracht haben, oder eher noch ein Späterer [vgl. NDJ. 95: ein jüngerer Zusatz zu P]; denn sie setzt schon einen längeren Bestand des אהל מועד voraus, da צֹב׳ nicht heisst: die später dienten (*Ke.*), sondern: die bisher dienten. Cap. 38, 30f ist sie schon in Anschlag genommen (s. d.). — 11) V. 9—20 (27, 9—19) *der Vorhof.* Die Beschreibung ist theils (z. B. V. 12^{b}. 15—17. 19) ausführlicher, theils (V. 18—20) freier oder anders geordnet, als Cap. 27. — V. 15. מִזֶּה — הֶחָצֵר] *zu beiden Seiten des Vorhofthores*, eine verdeutlichende Glosse, aber an unpassendem Ort. — V. 17. Hier ist entweder וְהם מְחֻשָּׁקִים כֶּסֶף (aus 27, 17) zu viel, oder mit *Sam.* statt וָוֵי הָעַמּוּדִים וַחֲשׁוּקֵיהֶם blosses וָוֵיהֶם zu lesen (*KS.*). וצפוי ראשיהם כסף] war in Cap. 27 gar

nicht bemerkt; es ist aber ebenso wiederholt in V. 19 u. V. 28; צפוי selbst (V. 17. 19), *Ueberzug*, nur noch Nu 17, 3f im Pent. — V. 18. Die Höhe des (20 Ellen langen d. h. breiten) Vorhofthores bezw. -einganges war (27, 18) 5 Ellen בְּרֹחַב d. i. *in* oder *vermittelst der Breite* des Zeuges (der an einer Langseite aufgehängten Teppiche) gebildet; ברחב könnte eine Glosse sein; *am Thorraum* בְּרֹחַב (*Ke.*) bedeutet es auf keinen Fall. לְעֻמַּת] *nach Verhältniss von, gleichlaufend mit*, also anders als 25, 27. 28, 27 u. s., und wie bei Ez. und den Späteren, und diese 3 letzten Worte demnach jüngerer Zusatz. — V. 19. נְחֻשְׁקֵיהֶם] ist nach 36, 38 Fortsetzung von ראשיהם, nicht von צפוי (*KS.*), und wird also die bisherige Beschreibung der חֻשָּׁקִים hier dahin modificirt, dass sie nicht ganz von Silber, sondern bloss damit überzogen waren. — 12) V. 21—39, 1 oder wenigstens 1[a]: *Berechnung der zur Wohnung verbrauchten Metalle*, (mit Ausnahme von V. 22f u. 39, 1, welche Bruchstücke aus einem ächten oder ursprünglichen Text zu sein scheinen, aber jetzt ziemlich zusammenhangslos sind) ein sehr junger Zusatz (*Popp. Wl.*; vgl. NDJ. 635). Man erkennt ihn als solchen theils an der V. 25—28 gemachten Voraussetzung, dass die Nu 1ff erzählte Musterung dem Bau der Hütte vorausgegangen sei, theils an der Uebergehung des nach 25, 3. 35, 5. 24 freiwillig beigesteuerten Silbers, theils an Sprache und Ausdrucksweise (s. namentlich V. 21, 24 u. 29), theils an dem unpassenden Uebergang 39, 1. Bei den LXX erscheinen V. 21—23 als 37, 19—21 und V. 24—39, 1 als 39, 1—13 (ausgenommen V. 10—12, s. zu 39, 32). — V. 21. Ueberschrift. פְּקוּדֵי ist hier (anders als 30, 12ff) die *Musterung* oder *Zählung*, *Rechnung* (s. zu 30, 13), wie sonst פְּקֻדָּה und מִפְקָד (nicht: die gemusterten Dinge, *Ke. Str.*, was hier keinen Sinn gibt): *dies ist die Musterung der Wohnung, der Wohnung des Zeugnisses* (s. zu 25, 16), *welche gemustert wurde auf das Geheiss Mose's, Dienstleistung der Leviten*, d. h. durch sie, unter der Leitung Ithamar's (Nu 3, 4. 4, 28. 33. 7, 8). Die Meinung ist, dass die Leviten unter Ithamar's Aufsicht die eingegangenen Gaben zählten und ihre Verwendung für den Bau der Wohnung berechneten. Die Wendung mit עֲבֹדַת im Acc. der näheren Bestimmung (*Ew.* § 300[c]) ist junger Styl. Auffallend ist auch die Correctur des המשכן durch מש' הע', um es der Sprache des P anzupassen. — V. 22f. Die Leviten hatten das Rechnungswesen dabei, während „Beṣaleel alles machte, was Jahve geboten, d. h. den Bau im Ganzen ordnete und ausführte (31, 2ff) und Oholiab ihm beigeordnet (31, 6) feine Kunstarbeiten fertigte, wie sie die gewöhnlichen Arbeiter nicht machen konnten.“ Die Ausdrücke aus 35, 35. — V. 24. „Alles zu dem Werke verarbeitete Gold: es betrug 29 Talente und 730 Sekel oder 87730 Sekel“, d. i. wenn man mit *Brandis* S. 102 (s. zu 30, 13) den Goldsekel zu 16.37 Gramm rechnet, 1436 Kilo und 140,1 Gramm. Der Geldwerth ergibt sich aus dem 15-Staterfuss: 15 Silbersekel = 1 Goldsekel. השקלי] Nu 28, 6; s. d. תנופה] wie V. 29, gegen sonstiges תרומה, in diesem Sinne auffallend, s. zu 35, 22 u. 24. „Dieser Goldbetrag erscheint gross im Verhältniss zum mosaischen Israel, winzig im Vergleich mit andern erwähnten Goldmassen und mit der Häufigkeit des Goldes im alten Asien überhaupt.

In Ninive gab es eine unglaubliche Menge Goldes, z. B. 150 Lagerstätten und 150 Tische von Gold (Athen. 12, 38 p. 529), in Ekbatana war das Innere der Burg ganz mit Gold überzogen (Polyb. 10, 27), in Persien fand Alexander die grössten Massen dieses Metalls, z. B. allein in Persepolis 120000 Talente (Curt. 5, 6, 9f), im Belustempel zu Babylon betrugen die goldenen Götterbilder und Geräthe viele 1000 Talente (Diod. 2, 9. Herod. 1, 181. 183), die Sabäer in Südarabien besassen die grösste Menge goldener und silberner Geräthe, z. B. Lagerstätten, Dreifüsse, Becher und Schalen von diesen Metallen (Strabo 16. p. 778), und nördlichere arabische Stämme fanden in ihren Gebieten so viel Gold, dass sie es für ein gleiches Gewicht Kupfer und Eisen umtauschten (Diod. 3, 44) oder auch mehr Gold dahin gaben, als sie Eisen und Kupfer erhielten (Strabo l. l.). Die ägyptischen Könige hatten im Süden ihres Reiches sehr ergiebige Goldbergwerke (Diod. 3, 11). Diese Häufigkeit des Goldes bei den Alten bestätigen Angaben des A. T. z. B. 1 Kg 9, 28. 10, 2. 10. 14ff. Man vgl. dazu *Link* Urwelt I. 253ff und mehr bei *Bähr*[2] I. 285ff;" über die ägyptischen Goldbergwerke s. *Erman* Aeg. 613ff. — V. 25f. Statt des Silbers der freiwilligen Beisteuer (25, 3. 35, 5. 24), das ganz übergangen wird, ist hier nach einer wohl nicht richtigen Deutung von 30, 12—16 (s. zu 30, 16) nur das durch die Musterung eingegangene Silbergeld berücksichtigt. בֶּקַע] Gen 24, 22. Die Gemusterten waren (Nu 1, 46) 603550, von denen jeder $^1/_2$ hl. Sekel gab; die Summe betrug 100 Talente und 1775 Sekel oder 301775 Sekel d. h. (s. zu 30, 13) 4390 Kilo und 826,25 Gramm; in Geldwerth gegen 800000 Mark. „Uebrigens lehrt die Stelle, dass auf den בֶּקַע grade 3000 Sekel gingen." — V. 27. „Von diesem Silber dienten 100 Talente zum Giessen der 100 Untersätze unter den Brettern des Heiligthums und unter den Säulen des inneren Vorhangs (26, 32), immer 1 Talent zu 1 Untersatze. Die Zahl dieser Untersätze beträgt grade 100 nach 26, 19. 21. 25. 32. — V. 28. Die übrigen 1775 Sekel Silber (= 25 Kilo 826,25 Gramm) verarbeitete man zu Nägeln für die Säulen des Vorhofs und zu deren" Ringbändern „(27, 10f. 17) sowie zu den Ueberzügen für ihre Köpfe (38, 17. 19)." — V. 29. „Das Kupfer der heiligen Weihung betrug 70 Talente und 2400 Sekel." Das Gewichtstalent betrug (nach *Brandis* S. 103) 3600 × 16,37 Gr. = 58 Kilo u. 932 Gr. תנופה] s. zu V. 24. — V. 30f. Man machte *damit* d. i. (s. zu V. 8) daraus die Untersätze der (den äusseren Vorhang tragenden) Säulen der Thüre (d. i. des Einganges) der Stiftshütte (26, 37 vgl. V. 36), den ehernen Altar nebst seinem Netze und seinen Geräthen (27, 2ff), die Untersätze der Säulen des Vorhofs (27, 10ff. 17ff) und des Vorhofthores (27, 16) und alle Pflöcke des Heiligthums und seines Vorhofs (27, 19)." מזבח הנחשת] nur hier u. 39, 39 im Pent. Übergangen ist, aber nach 38, 8 absichtlich, das Becken mit seinem Gestell. — Cap. 39, 1 leitet zu der Verfertigung der Priesterkleider hinüber. V. 1[a] fängt an, wie wenn nun zur Rechenschaft über die Verwendung der eingegangenen Webestoffe fortgeschritten würde. Dabei fällt auf, dass שֵׁשׁ (in *Vulg.* einfach zugesetzt) nicht mit aufgeführt ist (fraglich, ob nur infolge eines Schreibversehens, so *Str.*), sodann noch mehr, dass die Teppiche und

Vorhänge des Heiligthums, die doch weitaus den grössten Theil des Stoffes verschlangen, gar nicht berücksichtigt sind. Ein Einsatz wie καταλειφθεῖσαν (LXX 39, 13) hilft nicht viel. V. 1a, so wie er lautet, scheint ein blosses Bruchstück aus einem volleren Text zu sein. בגדי שרד] s. zu 31, 10. V. b kann als Fortsetzung zu 38, 20 betrachtet werden. Es folgen nun die Priesterkleider 39, 2—31. Zu beachten ist bei diesem Abschnitt einmal die grössere Freiheit in der Reproduction der Vorlage Cap. 28 (nur V. 8—21 ist wörtlicher wiederholt), sodann der stehende Zusatz כאשר צוה יהוה את משה wie schon V. 1 (so nun hinter jedem Stück V. 5. 7. 21. 26. 31), der bisher nicht gemacht war, aber weiterhin 39, 32—40, 32, auch Le 8 f durchgeht (s. *Popp.* 143 ff). Für den (statt des zumeist, in V. 1. 3 f. 6. 9—21. 24—31, gebrauchten Plurals) 5 mal vorkommenden Singular der die Ausführung berichtenden Verba (in V. 2 f. 7 f. 22) ist viell. einfach der Plural herzustellen *Str.* — 13) V. 2—7 (28, 6—12) der ***Ephod.*** — V. 3. מעשה חשב] in 28, 6 unmittelbar an משזר (s. 39, 2) angeschlossen, ist hier durch eine Notiz über die Verfertigung der Goldfäden davon abgetrennt, deren Ursprünglichkeit auch durch das Tempus יקצץ (*Sam.* וקצצו; betreffs des Sing. s. zu V. 1b) verdächtig wird. ויירקעו] Nu 17, 3 f; רָקַע im Pent. nur noch Nu 17, 4 u. פַּחִים ib. V. 3. „Man schlug das Gold zu Blechen und verschnitt diese zu Fäden, um sie zu verarbeiten in der Mitte des violetten Purpurs, des rothen Purpurs, des Karmesins und des Schesch (s. 25, 4), zu Werk des Kunstwirkers (s. 26, 1). Man nahm also zu jedem von diesen 4 Garnen immer auch Goldfäden und verwebte diese in Verbindung mit jenen. Die Alten verstanden es aber auch allein aus Goldfäden Stoffe zu wirken (Plin. 33, 19) und man hat in neuerer Zeit solche aus lauterem Golde verfertigte Kleider in Begräbnissurnen gefunden (*Winckelmann* Gesch. der Kunst des Alterth. Wien 1776 S. 395). Uebrigens lehrt die Stelle, dass unter den 4 Webestoffen, welche die Weiber lieferten (35, 25), Garne zu verstehen sind.“ — V. 4. קצוותיו] 37, 8. — V. 6 ist aus 28, 9—11 stark zusammengezogen. על-שמות] auch V. 14, wie 28, 11. 21. — 14) V. 8—21 (28, 13—30) der *Choschen.* Der Text schliesst sich fast durchaus genau an Cap. 28 an. Dass von Urim und Tummim hier nichts gesagt ist, versteht sich leicht, da der Künstler damit nichts zu thun hatte: der *Sam.* freilich hat einen eigenen Satz darüber hinter V. 21. — V. 8. Statt אפד ist mit *Sam.* nach ***KS.*** האפד (= der V. 2 genannte E.) zu lesen. — V. 9. כָּפוּל 2⁰] fehlt in *Sam.* — V. 15 s. zu 28, 22. — V. 16. ויעשו שתי משבצת זהב] aus 28, 13 hier sehr verständig eingesetzt. — V. 17. הָעֲבֹתֹת *Sam.* ohne ה; *Ew.* § 290e. — 15) V. 22—26 (28, 31—35) der ***Me'il.*** Neu oder vielmehr aus 28, 32 heraufgenommen ist hier מעשה ארג V. 22 (worüber s. zu 28, 31); ferner מְשֻׁזָּר (wofür *Sam.* u. LXX besser ושש משזר, wie ***KS.*** lesen, doch ist viell. einfach משזר zu streichen; s. zu 28, 33) V. 24 und שָׁזוֹר V. 25 (worüber zu 28, 33 f). — 16) V. 27—29 (28, 39—43) die ***übrigen Priesterkleider.*** Hier ist manches neu und genauer bestimmt als Cap. 28. — V. 27. „Die Leibröcke sämmtlicher Priester wurden aus einfachem, nicht gezwirntem Schesch verfertigt und waren Werk des einfachen Webers (s. 28, 32); es scheint aber nach 28, 39 f,

dass der des Hohenpriesters aus einer gemusterten Wirkerei, die der andern Priester aus schlichtem Gewebe bestanden. — V. 28. Bei sämmtlichen Priestern bestanden die Kopfbunde aus ungezwirntem Schesch, die Hüfthüllen dagegen, welche fester sein mussten, aus gezwirntem.“ Die מִגְבָּעֹת heissen hier פַּאֲרֵי מג׳, ein Ersatz von לְפָאֵר וּלְתִפְאֶרֶת 28, 40 (vgl. פְּאֵרִים bei Ez 44, 18. 24, 17. 23. Jes 61, 3. 10). Die מִכְנְסֵי בַד sind hier näher bestimmt als von שֵׁשׁ מָשְׁזָר gemacht, worüber zu 28, 42. — V. 29. Die *Gürtel*. Ueber den Sing. האבנט (LXX ζῶναι) s. zu 28, 40. — 17) V. 30f (28, 36—38) das *Stirnblech* des Hohepriesters. — V. 30. צִיץ־נֵזֶר הַקֹּדֶשׁ] *das schimmernde Blatt der h. Weihe*; נזר הקדש aus 28, 6, wo es direkt *das hl. Diadem* bezeichnet (s. zu 28, 36). V. 31. ויתנו עליו] s. zu 28, 37. V. 32 ist der Schluss zu der 36, 8 begonnenen Aufzählung, ganz im Style des P. משכן אהל מועד] s. zu 25, 8. V. b bei LXX 39, 11.

V. 33—40 *die Ablieferung der gefertigten Dinge an Mose.* In umständlicher Weise werden sie noch einmal alle aufgezählt, wesentlich in derselben Ordnung wie 35, 11—19 (bei den LXX ist wieder andere Ordnung oder vielmehr Unordnung, und der goldene [Räucher]altar (s. zu 30, 3 u. 40, 5) ausgelassen wie Cap. 35 u. 37 (s. S. 394). — V. 36. לחם פנים] vgl. 35, 13. — V. 37. נרת המערכה] s. zu 25, 37. המאור] 35, 14. — V. 40. כלי עבדה] vgl. 27, 19. — V. 43. Mose besichtigt die Arbeiten und findet sie den Anweisungen Jahve's entsprechend gemacht (vgl. Gen 1, 31, *Str.*). *und er segnete sie*] für den löblichen Eifer, mit dem sie alles willig und vorschriftsmässig hergestellt hatten, s. zu 36, 7.

Cap. 40, 1—16. Befehl Gottes an Mose, am 1. Tag des 1. Monats des 2. Jahres (V. 17) des Auszugs die Stiftshüttewohnung aufzuschlagen, ihre Geräthe darin aufzustellen, sie durch Salbung zu weihen, sowie den Aaron und seine Söhne durch Einkleidung, Salbung und Weihung zu Priestern an derselben zu bestellen. V. 2. ביום חדש׳ הר׳] *am Tag des ersten Monats*, d. h. an dem Tag, da der erste Monat eintritt (vgl. die Wendungen Gen 7, 11. Le 25, 10 u. ö.). Neumond kann חדש wegen des gleichfolgenden לחדש nicht sein, Zeit überhaupt (*Ke.*) aber auch nicht (s. 19, 1). „Schicklich wird die Aufstellung der Wohnung in den Jahresanfang gesetzt, denn mit ihr nahm etwas Neues, das Wohnen Jahve's unter seinem Volk (25, 8), seinen Anfang.“ משכן א׳ מו׳] ebenso V. 6. 29; s. zu 25, 8. — V. 3—7. Bezüglich der Reihenfolge der Geräthe wird von den innersten durch die innern zu den äussern fortgeschritten, und so auch der Räucheraltar (30, 1ff) und das Becken (30, 17ff) betreffenden Ortes eingereiht. — V. 3. Die Zeugnisslade. Man erwartet allerdings (s. 40, 20, wo freilich die LXX consequent sie auch auslassen) auch die Kapporeth erwähnt; *Sam.* u. *TgJer.* I bietet הכפרת für הפרכת. Aber dazu passt סכך (s. V. 21) nicht und die פרכת konnte wegen V. 4ff unmöglich mit Stillschweigen übergangen werden. Es könnte also höchstens ונתת את הכפרת על הארון vor וסכת ausgefallen sein; aber nöthig ist auch das nicht anzunehmen, da doch der Vrf. sich hier grösserer Kürze als V. 17ff befleissigt. Sonst s. zu 26, 34. Das סכך על (vgl. 33, 22) ist hier: eine schützende Hülle oder Decke vorlegen. — V. 4. Tisch und Leuchter: über ihre Stellung schon 26, 35. 27, 21. וְעָרַכְתָּ]

עֶרֶךְ לֶחֶם V. 23 vgl. Le 24, 6f, *Aufschichtung, Aufsatz;* gemeint sind die Schaubrode (25, 30). והעלית] 25, 37. 27, 20. Le 24, 2. — V. 5. *goldener Altar*] wie 39, 38. 40, 26. Nu 4, 11. לפני ארון הע׳] V. 26 לִפְנֵי הַפָּרֹכֶת; s. zu 30, 6. Er stand zwischen Tisch und Leuchter, aber die letzteren vielleicht etwas vorwärts nach Osten gerückt, er mehr rückwärts nach Westen. מסך הפתח] 26, 36. — V. 6 s. V. 2. Ueber die Stellung des Hauptaltars war bisher nichts bekannt. — V. 7. Ueber das Becken vgl. schon 30, 18—21. Sein כן, sonst immer, auch V. 11, mitgenannt, ist hier u. V. 30 übergangen. Ueber die Anweisung, Wasser hineinzuthun, s. zu V. 30. In LXX fehlt V. 7 u. 8^b. — V. 9—11. „Alle angeführten Dinge, sowohl die Wohnung selbst als auch die in ihr befindlichen Geräthe sowie der Brandopferaltar mit seinen Geräthen und das Becken mit seinem Gestelle sollen geweiht werden und zwar durch Salbung mit heiligem Salböl (worüber zu 30, 30). Durch diesen Ritus treten sie aus dem Profanen heraus und werden heilig. קדש קדשים] s. zu 26, 33.“ Der Ausdruck soll dem Brandopferaltar nicht einen höhern Grad der Heiligkeit zuerkennen, als dem Heiligthum selbst (V. 9), sondern ist nur mit Rücksicht auf 29, 37 so gebraucht: obwohl nicht Theil des קדש im engern Sinn, ist er doch hochheilig und jeder profanen Berührung entzogen. Mit dem Becken ist es schon anders. — V. 12—15. „Zum heiligen Dienste bei Jahve und in der Wohnung desselben sollen Aaron und dessen Söhne bestellt werden. Mose soll sie also zur Thür der Stiftshütte kommen lassen, sie mit Wasser waschen, in die Priesterkleider einkleiden und mit heiligem Salböle salben, vgl. 29, 4—9. Darüber s. Le 8, wo auch wie Cap. 29, 10ff die dabei erforderlichen Opfer angegeben werden. הקריב] 28, 1. V. 15. והיתה וגו׳] eig. *und es ist zu sein ihnen ihre Salbung zu ewigem Priesterthum*, d. h. das geschieht mit der Wirkung, dass diese Salbung ihnen zur beständigen Priesterwürde gereicht; in Folge dieser Salbung soll den Aaroniden allezeit das Priesterthum in Israel gehören.“ Uebrigens ist V. ^{b} stylistisch durch והיתה להיות, sachlich dadurch auffallend, dass das ewige Priesterthum von der מָשְׁחָה allein abgeleitet wird (anders 29, 9); er dürfte leicht wie כאשר משחת את אביהם ein eingearbeiteter Zusatz sein, wie denn die Rabbinen (*Selden* de success. Pontif. II, 9) auf diese Stelle ihre Behauptung gründen, dass mit den gemeinen Priestern ausser dieser allerersten keine besondere Weihe vorgenommen worden sei, indem sie ם֫ auf die Aaronsöhne allein beziehen und in den Worten eine Abweisung der Wiederholung der Salbung derselben finden. Sollten die Worte gleichwohl ursprünglich sein, so müssten sie als Abschluss zu V. 12—15 genommen, also לָהֶם auf Aaron und seine Söhne zusammen und כאשר auf die Gleichmässigkeit nicht des Wie sondern des Dass der Salbung bezogen (s. zu Le 8, 12), und sonst nach 29, 9 ausgelegt werden. — V. 16. „Mose that nach allem, was Jahve geboten. Die Angabe greift bis Le 8 vor; vgl. ähnlich 7, 6. 12, 50.“ — V. 17—33. Bericht über die Ausführung des Befehls, d. h. über die Aufstellung der Hütte und ihrer Geräthe an dem V. 2 genannten Tag, nach der V. 2—8 beobachteten Reihenfolge des Einzelnen, wobei 7mal, hinter den 7 ersten Stücken, das כאשר צוה יהוה את משה wiederholt wird, wie Cap. 39 (s. zu

39, 1). — V. 18f. „Zuerst die Wohnung selbst nach ihren Untersätzen, Brettern, Riegeln und Säulen, sowie ihre Bedachung und Bedeckung, worüber 26, 1ff.“ ויפרש את האהל] es ist also, etwas anders als 26, 6. 11, die innere Decke des משכן und die ziegenhärene des אהל hier zusammengefasst. — V. 20f. Die Zeugnisslade mit der Kapporeth 25, 10ff. V. 20^b in LXX weggelassen nach V. 3. פרכת] 26, 31ff. ויסך] V. 3 das Qal. — V. 22f. Der Tisch ausserhalb (25, 11. 26, 35) des innern Vorhangs auf der Nordseite 25, 23ff. עֶבְרָה] wie V. 4. ירך] wie V. 24. Le 1, 11; aber 26, 35 צלע (und nur beim *Sam.* ירך). „Die von Mose aufgelegten Schaubrode hatte das Volk geliefert (35, 13. 39, 36). — V. 24f. Der Leuchter ihm gegenüber auf der Südseite 25, 31ff.“ נכח] wie 26, 35. — V. 26f. Der goldene (s. zu V. 5) Altar vor der פרכת (30, 6; in der Mitte des Raums 40, 5). Die Vorschrift, auf ihm zu räuchern, war 30, 7f nur für Aaron gegeben, dagegen vielleicht 30, 36 (vgl. 25, 6. 35, 8. 28. 37, 29. 39, 38) für Mose. — V. 28f. Der Vorhang im Eingang der Stiftshütte nach 26, 36f, der Brandopferaltar draussen am Eingang derselben wie 27, 1ff. Die Darbringung des Brand- und Speisopfers auf ihm durch Mose geschieht in Folge der Vorschrift 29, 38ff (vgl. noch NDJ. 182 zu Nu 28, 6). In LXX fehlt aber המנחה — ויעל (s. weiter zu Le 8, 10), freilich fehlt auch V. 28 u. V. 30—32, letzteres jedoch haben sie grösstentheils als 38, 27 (hinter hbr. 38, 8). — V. 30—32. Das Becken, in das er Wasser thut (V. 7), zwischen Brandopferaltar und Stiftshütte nach 30, 17ff. V. 31f ist ein unächter Einschub aus 39, 19f. ורחצו וגו'] auch wenn es consecutiv verstanden wird *dass sie waschen* (s. aber 39, 3 וַיְקַצֵּץ), setzt doch voraus, dass Mose bei seinen priesterlichen Eunktionen in der Einweihungszeit auch an sich selbst die Waschungen vorgenommen habe (so auch LXX 38, 27), folgerichtig wenn er, wie auch die Talmudisten annehmen, während der ersten 8 Tage den Tamiddienst (V. 23. 27. 29) versah (*Str.* nimmt darum an, dass מֹשֶׁה in V. 31 erst später von einem Leser zugefügt sein könnte, der eben beachtete, dass die *ersten* Opfer, bis zur Weihung Aarons und seiner Söhne, von Mose dargebracht sind V. 29, also wohl auch Mose das Becken benutzt hat). Der *Sam.* hat ורחץ ממנו משה אהרן ובניו וגו' (vgl. 29, 4. 40, 12. Le 8, 6); das ist zwar deutlich eine Correctur, setzt aber eine andere Ansicht von Mose's Funktion voraus. V. 32 wie 30, 19—21. קרבתם] 36, 2, vgl. לרחצה V. 30 (wie 30, 18). ירחצו] kann jussivisch genommen werden; als Impf. der Gewohnheit (wie V. 36, s. d.) würde es vorgreifend (s. V. 16) gesagt sein. — V. 33. „Der Vorhof und der Vorhang am Eingang desselben 27, 9ff. Der Vorhof umgab die Stiftshütte ringsum. Nach *Jos.* ant. 3, 6, 3 stand diese letztere *κατὰ μέσον* im Vorhofe. Wahrscheinlich indess wurde sie bei der Aufstellung immer etwas weiter nach Westen hin gerückt, damit im Osten für die bei ihr Erscheinenden mehr Raum blieb.“ המלאכה] *Sam.* u. LXX כל המ'. — V. 34f, vgl. Nu 9, 15—23. „Nachdem die Wohnung auf- und eingerichtet ist, wird sie von Jahve bezogen; das Gewölk“, welches den Sinai bedeckt hatte (24, 16), „lagert sich auf ihr und bedeckt sie und die Herrlichkeit Jahve's erfüllt sie, dies dermassen, dass Mose nicht hineingehen kann.

Ebenso bei der Einweihung des Tempels 1 Kg 8, 10f. Ex 43, 4f. Ueber Gewölk und Feuerglanz als Zeichen der Gegenwart Gottes s. 3, 2. 19, 9 (Le 16, 2), über die Herrlichkeit Jahve's 16, 10 und über die Wolken- und Feuersäule 13, 21f. — V. 36—38. Diese Zeichen blieben während des ganzen mosaischen Zuges bei der Stiftshütte, wo man am Tage Gewölk, bei Nacht Feuer d. i. Feuerglanz in demselben sah: erhob sich die Wolke, so brachen die Israeliten auf und zogen weiter; erhob sie sich nicht, so blieben sie gelagert, bis sie sich erhob. Dieselbe Nachricht Nu 9, 15ff. Jahve wohnte also unter seinem Volke (25, 8) und führte es beim Zuge durch die Wüste an (23, 20f. Nu 10, 11f). Das Imperf. bezeichnet die Handlung als sich wiederholende und fortsetzende." Siehe oben S. 395.

DER LEVITICUS.

2. Die Opferordnung Cap. 1—7.

Der Abschnitt enthält eine Zusammenstellung der Opfervorschriften, betreffend die allgemeinen Opfer nach ihren 5 Hauptarten *Brand-*, *Speis-*, *Dank-*, *Sünd-* und *Schuldopfer*, während die Opfer für besondere Anlässe und Feierlichkeiten (wie Weihe, Reinigungen, Feste u. a.) an anderen Stellen der Gesetzessammlung erklärt werden. Jedoch auch als allgemeine Opferordnung betrachtet, ist sie weder ganz abschliessend noch vollständig. In Le 22, 17—30. Nu 15, 1—16 erhält sie noch wesentliche Ergänzungen in Beziehung auf die Beschaffenheit der Opferthiere und das Verhältniss der vegetabilischen Beigaben zu den verschiedenen Thierarten beim Brand- und Dankopfer, und Nu 5, 5—10. 15, 22—28 finden sich wieder, z. Th. abweichende, Vorschriften über das Schuld- und Sündopfer. Ueber die Behandlung des Trankopfers fehlen hier und im übrigen Pent. alle näheren Angaben, ebenso über die Vorbereitungen der Laien zur Opferhandlung, über die Formeln, die beim Opfer gesprochen wurden u. s. w.

Der Abschnitt besteht aus 2 Theilen. Der 1. Theil Cap. 1—5 will eine Eröffnung Mose's an die Israelsöhne überhaupt (1, 2. 4, 2) über die genannten 5 Opferarten sein, bespricht aber nicht bloss die darzubringenden Stoffe, den Ort und (beim Sünd- und Schuldopfer auch) die Anlässe der Darbringung, sowie die Geschäfte des Darbringers bei diesen Opfern, also die Dinge, die dem Laien zu wissen Noth thut, sondern auch die Geschäfte des Priesters dabei. Der zweite Theil Cap. 6f ist seiner grössern Hälfte nach (6, 1—7, 21) an die Priester (6, 2. 18) gerichtet, behandelt aber nicht bloss die priesterlichen Geschäfte bei den Opfern sowie die Priesterantheile von den Opfern und deren Verwendung, sondern (wenigstens 7, 12—21) auch wieder das, was der Laie zu beobachten hat, und in der Schlusshälfte (7, 22—36) ist die Rede an die Israeliten (V. 23. 29) gerichtet und kommen auch hier wieder einige Vorschriften über die Priesterantheile. Die durch die Ueberschriften bezeichnete Abgrenzung zwischen beiden Theilen ist also nicht streng eingehalten. Spricht schon dies nicht für selbständige Aufzeichnung des Abschnitts durch einen Vrf., so zeigt ein näheres Eingehen auf Form und Inhalt der einzelnen Stücke, dass in diesem Abschnitt ältere Vorlagen zu einem Ganzen zusammengearbeitet sind. Am deutlichsten ist das bei Cap. 6f, wo (nach 7, 37) eine Sammlung von priesterlichen Weisthümern (תּוֹרוֹת) zu Grund liegt (s. Vorbemerk. zu Cap. 6), welche durch Inhalt, Vortragsweise, Ausdrücke sich von Cap. 1—5 unterscheidet, zugleich ein höheres Alterthum bekundet und nach 7, 38 zu den auf dem Sinai an Mose erlassenen Verordnungen gerechnet wurde. Aber auch in Cap. 1—5 macht sich eine Mannigfaltigkeit der Bestandtheile

bemerklich [vgl. *Kuen.* Einl. 80, der aber in C. 1—5 nur 5, 1—13. 17—19 einer jüngeren Hand zuweist]. Ganz gleichartig sind nur Cap. 1 u. 3, die nach ihrem genau sich entsprechenden Anfang (1, 3. 3, 1) einst auch in unmittelbarem Zusammenhang gestanden haben werden, im jetzigen Text aber durch Cap. 2 getrennt sind (um eine Gleichförmigkeit mit der Reihenfolge der Opfer in den תורות Cap. 6 f herzustellen). Sprache und Ausführlichkeit der Darstellung ist hier ganz wie bei P. Merklich verschieden ist schon Cap. 2, und es beweist hier namentlich der Wechsel der Anreden an den Darbringer (V. 5—15; auch 4?) mit der Rede von ihm in der 3. pers. (V. 1 f. 8), dass eine Vorlage verarbeitet ist. Noch auffallender ist die Ungleichartigkeit der Bestandtheile in Cap. 4 f; denn sowohl 5, 1—7 (s. d.) als 5, 21—26 (s. d.) bekunden sich durch Inhalt und Ausdruck nicht bloss als verschieden von Cap. 4 u. 5, 8—20, sondern auch als unter sich verwandt und gemäss dem hier entscheidenden Wort עָמִית (5, 21) aus der alten Sammlung von Sinaigesetzen geschöpft, die auch Le 17—26 zu Grund liegt. Ob auch Cap. 2 (wegen Gleichheit der Anfangsformel 2, 1 mit 5, 1. 21) eben daher stamme, lässt sich nicht ausmachen. Sowohl die Unterlage von Cap. 6 f u. Cap. 2, als auch Cap. 5, 1—7. 21—26 sind gewiss älter als P; und die Frage ist nun, ob P selbst sie schon benützt und diese ganze Opferordnung, so wie sie vorliegt, hergestellt, oder ob dieselbe erst von einer jüngeren Hand oder jüngeren Händen ihre jetzige Gestalt erhalten hat. Zu ihrer Beantwortung dient Folgendes. Während im allgemeinen das im 1. Theil (Cap. 1—5) vorgeschriebene Ritual zu Ex 29. Le 8 f. 16 und ähnlichen, unzweifelhaft zu P gehörigen Stücken gut stimmt, bezw. dort vorausgesetzt ist, auch die Ausdrucksweise kaum dem P Fremdes enthält (doch s. 1, 8. 11), ist über Cap. 4 anders zu urtheilen. Nach Ex 30, 10 gab es eine Zeit, da die Sühne an den Hörnern des Räucheraltars noch auf den Versöhnungstag beschränkt war, dagegen Le 4, 7. 18 wird sie auch beim Sündopfer für einen Fehltritt des Hohenpriesters oder des Volks gefordert. Ferner setzt Nu 15, 22—26 beim Sündopfer für den Fehltritt der Gemeinde ein von Le 4, 13—21 abweichendes, aber mit sonstigen Regeln des P (in Le 9, 3. 16, 5) näher stimmendes Opferthier fest. Der beginnende allgemeine Satz נֶפֶשׁ כִּי תֶחֱטָא V. 2 ist wenig geeignet, die Subsumtion des Falles V. 13 ff zu erlauben. Neben manchen für P sonst charakteristischen Ausdrücken (wie נָשִׂיא 22) liest man allerlei Auffallendes z. B. הָעָם 3 (doch s. 9, 7. 15. 22 ff. 16, 24), זְקֵנֵי 15, auch הַכֹּהֵן הַמָּשִׁיחַ 3. 5. 16 (in 6, 15 doch anders), ganz besonders aber הָרִאשׁוֹן 21 und die ungelenke Wendung V. 20a, עַם הָאָרֶץ 27, wohl auch הַהֶשֵּׁן שֶׁפֶךְ 12. Aus alledem wird wahrscheinlich, dass Cap. 4 auf jüngerer Bearbeitung beruht und statt einfacherer Vorschriften des P (vielleicht den jetzt auf Nu 15, 22 ff zurückgeworfenen) hier eingesetzt ist, wobei freilich anzunehmen ist, dass auch bei P schon eine Beschreibung des Rituals des gemeinen Sündopfers (etwa wie es V. 28 ff steht, vgl. 7, 2—5 über das Schuldopfer) gestanden hat. Die Stücke 5, 1—7 u. 21—26 (aus dem Sinaigesetzbuch), die mit 4, 27 f. 5, 15. 17 nicht genau stimmen, sind wohl erst von R eingearbeitet, so jedoch dass schon in V. 7 selbst der Text des P wieder beginnt. Fand aber

Cap. 1—5 in der Hauptsache sich schon bei P, so konnte auch die Ergänzung dazu Cap. 6 f nicht wohl fehlen: das Ritual des Schuldopfers, das man 5, 14 ff erwartet, kommt erst 7, 1—5; die Unterscheidung des זֶבַח שְׁלָמִים in seine Arten 7, 11 ff sowie die Bestimmung der von den einzelnen Opferarten dem Priester zukommenden Antheile würden in einer allgemeinen Opferordnung sehr vermisst und sind durch Nu 18, 9 ff nicht überflüssig gemacht; 6, 9 ist in 10, 12 und 7, 30—34 in 10, 14 f bei P vorausgesetzt; dem P sachlich Widersprechendes ist nicht darin; die Sätze 6, 11[a]. 22 (gegen 19). 7, 6 (gegen 7). 10 stimmen mit Nu 18, 9 f (nur 7, 10 ist genauer als Nu 18, 9 f, s. zu 6, 22); 7, 17 mit 8, 32 (Ex 29, 34); 6, 7—9 mit 2, 2 f. 9 f (man könnte höchstens sagen, es sei neben diesem unnöthig, wie 7, 22—27 neben 3, 17); dass in 19, 5—7. 22, 18. 19 f. 29 f einiges aus Cap. 6 f wieder vorkommt, hat nichts zu bedeuten, da 19, 5—7 nicht von P ist und in Cap. 22 die Sachen in anderem Zusammenhang stehen; die Sätze des Bearbeiters von Cap. 6 f zeigen durchaus den Sprachgebrauch des P (z. B. *Aaron und seine Söhne*, oder die *Söhne Aaron's* 6, 7. 9. 11 f. 15. 18. 7, 10. 31. 33 ff; זֹאת 6, 11. 22. 7, 6; חקת עולם לדרתיכם [חק] 6, 11. 7, 36; ונכרתה הנפש וגו׳ 7, 20 f. 25. 27; בכל-מושבתיכם 7, 26; *ich* gebe, *ich* nehme 6, 10. 7, 34; dagegen בַּחֲצַר אֹהֶל מוֹעֵד 6, 9. 19 scheint eine jüngere Glosse zu sein); selbst die Unterschrift 7, 37. 38[a] hat ihre Analogien in 11, 46 f. 12, 7[b]. 13, 59. 14, 54 ff. 15, 32. 27, 34. [*Kuen.* Einl. 80 f unterscheidet in C. 6 f von 6, 1—6. 7—11. 17—23. 7, 1—7. 11—21 als anderswoher entlehnt oder später hinzugefügt: 6, 12—16. 7, 8—10. 22. 27 u. 28—36.] Auf keinen Fall war dieses Stück oder auch ganz Cap. 1—7 bei P entbehrlich, weil dem Zwecke einer Erwähnung der Opferordnung bei P schon durch Ex 29 u. Le 8 Genüge geschehen sei (*Wl.* Comp.[2] 137 ff); denn es konnte zwar manches darin Vorkommende aus anderen Stellen des P abgeleitet werden, aber weit nicht alles (vgl. noch NDJ. 641). Im übrigen finden sich im vorliegenden Abschnitt ohne Zweifel auch allerlei Zusätze von späteren Händen, z. B. 1, 15 f. 2, 2. 13[b]. 3, 5. 6, 9 u. 19. 13 f. 7, 36[a]. 38[b]. [NDJ. 687 wird diese übersichtliche Zusammenstellung der Opfergesetze in einem besonderen Abschnitte C. 1—7 — was bei P noch nicht so war, wie 1, 1 vgl. mit 7, 38 ausweist — auf die redaktionelle Bearbeitung des Pent. durch die Gesetzesgelehrten zurückgeführt; auch haben C. 1—7 nach NDJ. 641 erst bei der letzten Ordnung des Pent. ihre jetzige Stelle bekommen.] — Nun fragt sich aber auch noch, ob diese Opferordnung hier ihren ursprünglichen Ort habe. Da die Le 8 erzählte Priester- und Heiligthumsweihe gemäss Ex 40, 12—16 sich unmittelbar an die Aufrichtung des Heiligthums Ex 40, 17 ff anschliessen soll, und da die bei der Priesterweihe zu verrichtenden Opfer nach ihrer Reihenfolge und ihrem Ritual in Ex 29 genau vorgeschrieben sind, so erwartet man eine solche allgemeine Opferordnung zwischen Ex 40 und Le 8 zunächst nicht, zumal da gerade das Eigenthümliche der Priesterweiheopfer in Le 1—7 gar nicht geregelt wird. Anders steht es mit Le 9 f: Aaron, da er als geweihter Priester selbständig opfert, muss die Opfervorschriften kennen und, dass die Meinung des Vrf. nicht ist, Aaron habe nur nach der Ana-

logie dessen, was Mose in den 7 Tagen seiner Weihe gethan hat, handeln sollen, deutet er selbst an, wenn er 9, 7. 10. 21 mit כאשר צוה יהוה und V. 16 mit כמשפט auf eine schon promulgirte Opferordnung zurückweist (die freilich bezüglich des Sündopfers des Priesters und des Volks mit Le 4 nicht stimmt), ebenso 10, 12—15 bei der Anleitung Aaron's zum Genuss der Opferdeputate ausdrücklich den Mose auf den erhaltenen Befehl Gottes zurückweisen lässt 10, 13. 15. Demnach müssen diese Gesetze wenigstens vor Le 9 ihre Stelle gehabt haben. Ob sie dort zwischen Cap. 8 und 9 passender stünden, als an ihrem jetzigen Platz, darüber verlohnt sich kein Streit; in beiden Fällen war eine Unterbrechung zusammenhängender Erzählungsstücke nicht zu vermeiden. Und im übrigen ist diese Opferordnung nicht so lang, dass ihre Promulgation nicht am 1sten der 7 Weihetage ebenso gut denkbar ist als am 7ten. Nach dem jetzigen Text sind Cap. 1—5 durch 1, 1f als Stiftshüttenoffenbarung, Cap. 6f durch 7, 37f als Sinaioffenbarung bezeichnet, die Promulgation beider Stücke aber (an Volk und Priester) in die gleiche Zeit, den 1sten der 7 Weihetage, verlegt.

2. Wesen und Begriff des Opfers wird sowohl in dieser Opferordnung als sonst im AT. als bekannt vorausgesetzt, nirgends definirt. Der allgemeinste Name des Opfers war in ältester Zeit und blieb fortan im gemeinen Leben מִנְחָה *Geschenk*, *Gabe* (Gen 4, 3—5. Nu 16, 15. 1 Sa 2, 17. 26, 19; noch Mal 1, 10—13. 2, 12f. 3, 3f). „An anderen Stellen werden die Opfer auch mit זֶבַח (*Schlachtung*, *Fleischopfer*) und מִנְחָה zusammengefasst (1 Sa 2, 29. 3, 14. Jes 1, 11 u. 13. 19, 21. Am 5, 25. Dan 9, 27)." In der Priestersprache aber, in welcher מִנְחָה und זֶבַח (s. zu 2, 1 u. vor 3, 1) schon bestimmtere Bedeutungen angenommen hatten, und so auch bei P, tritt dafür der Name קָרְבָּן (s. 1, 2) *Darbringung* ein, während in מַתָּנָה *Gabe* Ex 28, 38 auch alle andern Gaben an Gott inbegriffen sind. Demnach sind die Opfer Gaben oder Darbringungen an Gott. Aber freilich das Eigenthümliche des Opfers ist damit nicht bezeichnet: Gaben sind auch viele andere Dinge, wie Zehnten, Erstlinge, Bann- und Weihgeschenke u. s. w. Mit diesen andern Gaben kommt das Opfer in dem Grund, aus dem es hervorgeht, und in dem Zweck, den es anstrebt, überein: es soll wie jede Gabe, die man einem Höhern gibt, sein Wohlgefallen erwerben oder erhalten. Aber was das Opfer von anderen Gaben unterscheidet, ist damit noch nicht deutlich. Zum Opfer gehört vielmehr ganz wesentlich, dass es auf den Tisch oder Herd (Altar) der Gottheit gebracht und von ihr genossen wird. Das Opfer ist ursprünglich als eine Genussgabe für die Gottheit gedacht und gebracht. Die Gegenstände des Opfers sind durchaus geniessbare Dinge, solche die auch der Mensch geniesst, oder wie das Rauchwerk Gegenstand des Genusses für den Geruch, und nicht bloss in den Naturreligionen, sondern selbst noch in der Opfersprache des Pent. heisst das Opfer ein לֶחֶם אֱלֹהִים oder לֶחֶם אִשֶּׁה לֵאלֹהִים (s. 3, 11), und der Feueropferduft, der himmelwärts steigt, ein רֵיחַ נִיחֹחַ לַיהוָה (s. 1, 9). Das höchste Alterthum, aus welchem der Opferbrauch stammt, dachte sich die Gottheit geniessend [vgl. betreffs des analogen babylon. Opferbegriffes *Jeremias* Cultustafel S. 26f]; man wollte ihr im Opfer etwas zu ge-

niessen geben, und zwar immer das, was der Mensch selbst auch genoss, um sie dadurch gnädig zu stimmen (so dass auch der Sühnezweck sich leicht daran anschliessen konnte, obgleich Sühne auch noch auf manche andere Weise bewirkt werden konnte). Natürlich aber konnte selbst das gebildetere Heidenthum bei diesem kindlichen Glauben nicht stehen bleiben, viel weniger die mosaische Religion, welche einen unsichtbaren, geistigen, heiligen Gott lehrt. Mag auch der ungebildete Mann in Israel noch lange genug sich einen wirklichen Genuss des Opfers von seiten Gottes als möglich gedacht haben (Ps 50, 8 ff), so wurde doch von allen an Erkenntniss höher Stehenden das, was ursprünglich als ein Geniessen gedacht war, nothwendig weiterhin als ein Gnädig-annehmen seitens Gottes angeschaut. Die Niederlegung der Gabe auf dem Tisch oder Altar Gottes, noch mehr ihr Verzehrtwerden vom Altarfeuer und ihr Aufsteigen im Opferduft war nun theils Zeichen theils Unterpfand der gnädigen Annahme bei Gott, und gerade in dieser sacramentalen Versieglung lag das Eigenthümliche des Opfers und zugleich der Grund der Forterhaltung des Opferbrauchs durch das ganze Alterthum hindurch. Der Mensch will ein sofortiges sichtbares Zeichen dafür haben, dass der bei seiner Darbringung von ihm angestrebte Zweck erreicht ist, und weil ihm beim Opfer ein solches geboten wird, darum hatte das Opfern auch auf dem Standpunkt einer gereifteren Erkenntniss seinen ungehemmten Fortgang und blieb ein Bedürfniss. Aber auch die Genussgabe selbst, die man im Opfer dahingab, bildete sich mit dieser Vergeistigung des Opferbegriffs leicht um zum stellvertretenden sinnlichen Zeichen einer geistigen, Gott entsprechenderen Hingebung in Bitte, Dank und Verehrung. Freilich war und blieb das Opfer auch so noch immer eine Gabe an die Gottheit und hatte, wie alle andern Gaben, den Sinn einer Selbstentäusserung, einer wirklichen Aufopferung, „indem man durch solche Verzichtleistung auf das Eigene und durch solche Dahingabe Gott Verehrung und Ergebenheit, Liebe und Dank ausdrückte und zugleich sich sein Wohlwollen zu erwerben oder zu erhalten suchte“ (*Kn.* 346); aber die Bedeutung des Opfers ist damit nicht erschöpft, sonst würde Werth und Kraft des Opfers von dem äussern Werth der Opfergabe abhängen, was thatsächlich nicht oder doch nicht immer, am wenigsten bei dem höchsten der Opfer, dem Sühnopfer, der Fall war, und so kommt man auch von hier aus wieder auf den Satz, dass die Genussgabe im Opfer schliesslich nur das durch altes Herkommen und (nach ATlichen Begriffen) durch den göttlichen Willen geheiligte Mittel zur Erreichung des sacramentalen Zwecks, beziehungsweise (auf der Erkenntnissstufe der Gereiftesten) das äussere sinnliche Zeichen einer geistigen Darbringung war. „Verschiedene Ansichten über das Opfer s. bei *Bähr* Symb. II. 269 ff;“ vgl. noch *Wl.* Proll.[4] 71 u. Skizzen III. 121 ff, sowie *RSmith* rel. of Sem.[2] 213 ff. S. auch AtTh. 466 ff.

3. Die wesentlichen Bestimmungen des Opfergesetzes sind folgende. Als *Opferstoffe* zulässig sind nur wenige Thiere und Gewächse sammt Salz [vgl. die gleiche Reihenfolge in den Opferstoffen wie hier in der Opfertafel von Marseille: Grossvieh, Kleinvieh, Vögel, Feldfrüchte], nicht aber der Mensch. „Menschenopfer, welche einige (*Vatke* Rel. AT. I. 275 f;

Daumer Molochdienst der Hebr. 23 ff; *Ghillany* Menschenopfer der Hebr. 490 ff) der Jahvereligion zuschreiben, sind ihr fremd" [*König* Hauptprobleme 73 ff]. Wo sie vorkamen (wie Ri 11, 30 ff), geschah das nach vor- und aussergesetzlichem Brauch, oder geradezu im Dienst fremder Gottheiten [über das Menschenopfer bei den alten Arabern s. *Wl.* Skizzen III. 112 f und bei den Babyloniern s. *Jeremias* Cultustafel S. 29 f; vgl. *RSmith* rel. of Sem.[2] 362 ff]; חֵרֶם war kein Opfer. „Als die gesetzlichen *Opferthiere* erscheinen an בְּהֵמָה *Vieh* nur בָּקָר *Rindvieh* u. צֹאן *Kleinvieh* d. h. Schafe u. Ziegen. Diese Opferthiere ergaben sich von selbst, da sie von den Hausthieren die einzigen reinen, für den Hebräer essbaren waren (11, 3). Diejenigen wilden Vierfüssler, welche rein und zu essen erlaubt waren (Dt 14, 5), wie Hirsche Gazellen Antilopen, waren als nicht zum Eigenthum des Israeliten gehörig ausgeschlossen. Auch bei andern alten Völkern waren Rinder Schafe und Ziegen die gewöhnlichen Opferthiere z. B. bei den Syrern (Lucian de Syra dea 54; de sacrif. 12; Herodian. 5, 5) oder Aethiopen (Plin. 12, 42); die Phöniken opferten ausser diesen auch Wild (*Movers* Opferwes. der Karth. 41 ff; Marseiller Opfertafel bei *Schröder* phön. Spr. 237 ff), die Araber auch Kameele (Diod. 3, 42; *Burckh.* Ar. 416; [wogegen Gazellen nicht vollgiltig sind, s. *Wl.* Skizzen III. 112]), die Ṣabier männliche Wiederkäuer (*Chwolsohn* Ssab. II. 7 f. 81 ff) [und die Babylonier auch vom Ertrage der Jagd, z. B. Gazellen, und des Fischfangs, s. *Jeremias* Cultustafel S. 29; vgl. noch *RSmith* rel. of Sem. 218 ff u. 290 ff]. „Die Aegypter opferten am gewöhnlichsten Ochsen und Kälber [auch Antilopen und Gazellen, s. *Erman* Aeg. 587 u. 628], bei gewissen Gelegenheiten auch Schweine, dagegen Schafe und Ziegen nur in einzelnen Landschaften (s. Ex 8, 22). Bei den Griechen waren Rinder, Schafe, Ziegen, zugleich aber auch Schweine die gewöhnlichen Opferthiere (Schol. ad Aristoph. Plut. 820; Eustath. ad Od. 11, 130; Suidas u. *βοῦς ἑβδομος*) und mit ihnen stimmen die Römer überein (Varro ling. lat. 5, 95 ff; Plin. 8, 70. 72), welche übrigens das Schwein für das älteste Opferthier hielten (Varro de re rust. 2, 4; Ovid. fast. 1, 349). Die Reihenfolge der Thiere ist im Gesetz gewöhnlich: *Rinder, Schafe, Ziegen.* Sie stellt sich so nach Grösse, Werth und Brauchbarkeit der Thiere." Die Auswahl unter denselben war bei den freiwilligen Opfern beliebig; bei den vorgeschriebenen Opfern variirt die Wahl je nach der Person der Darbringer oder nach dem Zweck des Opfers. Alles Opfervieh aber sollte תָּמִים *vollkommen*, ohne Fehler (s. 22, 19 ff; nur beim freiwilligen Dankopfer waren gewisse Fehler nachgelassen 22, 23) und wenigstens eine Woche alt sein; bis zu welchem Alter hinauf es annehmbar war, wird nicht bestimmt; am häufigsten sind die jährigen Thiere (s. 22, 27 [vgl. über die analogen Bestimmungen bei den Babyloniern *Jeremias* die Cultustafel von Sippar S. 17 f]). — Neben den genannten Vierfüsslern opferten die Alten z. B. die Syrer (Lucian de Syra dea 49) und Phöniken (*Mov.* 54 ff. *Schröder* 240. 248) auch *Vögel,* nämlich die Aegypter Gänse (Her. 2, 45; Philostr. vit. Apoll. 5, 25 [vgl. *Erman* Aeg. 375 f]), namentlich der Isis (Juven. 6, 539), auch Hähne dem Anubis (Plut. de Is. 61) und Perlhühner (Paus. 10, 32, 9)", die Ṣabier Vögel, die nicht zu den Raubvögeln gehören, nam. Hühner, aber keine Tauben (*Chwols.* II. 8. 30.

37. 84 ff), „die Griechen Gänse und Hühner (Suid. l. l.), die Römer dieselben und Tauben (Ovid. fast. 1, 451 ff. Apulej. de mag. p. 52 Bip.), die Tauben der Venus (Prop. 4, 5, 62 [vgl. *RSmith* rel. of Sem.^{2} 219 u. 294]). Gänse (? 1 Kg 5, 3) und Hühner kennt das AT. nicht; jene fehlen in dem wasserarmen Land noch heute (*Wittmann* R. I. 261), diese sind erst in der medopersischen Periode nach Westasien und Aegypten vorgedrungen" (*Hehn* Kulturpfl. u. Hausth.^{2} 277 f). Im AT. erscheinen daher nur *Tauben* (בְּנֵי יוֹנָה *junge Tauben*) und *Turteltauben* (תֹּרִים). „Turteltauben gibt es in Palästina in grosser Menge (*Buckingham* Syr. II. 394; *Schubert* R. III. 251; *Seetzen* I. 78), desgleichen Feldtauben (z. B. *Rob.* I. 319. II. 433; *Seetz.* II. 309), ebenso in Syrien (*Maundrell* R. 4; *Russell* Alep. II. 73. 89 ff), und bei den alten Hebräern (2 Kg 6, 25) wie bei den spätern Juden (Jos. b. j. 5, 4, 4; Euseb. pr. ev. 8, 14 p. 398) war die Taubenzucht sehr im Gange. Mehr bei *Boch.* hz. II. 524 ff, bei *Winer* RWB. u. *Ri.* HWB. Im Gesetz nehmen diese Taubenopfer keine hohe Stelle ein; sie kommen nur als Sünd- und Brandopfer bei gewissen Reinigungen (12, 6 f. 15, 14 f. 29 f. Nu 6, 10 f) und bei Unvermögen des Darbringers als Ersatz für einen Vierfüssler vor (5, 7. 12, 8. 14, 22. 30), niemals als Dank- und Schuldopfer, weil sie dazu nicht genügten. Immerhin bildet ihre Opferung einen Unterschied des Jahvedienstes von andern Religionen des Morgenlands, sofern die Assyrer und Syrer den Tauben göttliche Verehrung erwiesen (Diod. 2, 4, 20; Lucian Jup. trag. 42) und sie als hochheilig nicht antasteten (Xenoph. anab. 1, 4, 9; Lucian de Syra dea 54, Tibull. 1, 7, 18), und die Aegypter wenigstens keine Turteltauben opferten (Porph. abst. 4, 7)." Fische waren nicht opferbar, wie auch sonst fast nirgends (*Sommer* bibl. Abh. 352; *Chwols.* II. 100 ff; *Hermann* gott. Alt. Griech.^{2} § 26, 12; *RSmith* rel. of Sem.^{2} 292 f). — Unter den Gewächsen wird im Gesetz als opferbar zugelassen nur Brodkorn, in Form „von Schrot, Mehl und Backwerk, besonders vom Weizen, immer mit Salz versehen und meistentheils mit Oel angemacht und von Weihrauch begleitet, zum Speisopfer (2, 1 ff), Wein zum Trankopfer (Nu 15, 5 ff) und eine Mischung von Stakte, Seenagel, Galbanum und Weihrauch zum Rauchopfer (Ex 30, 34)." Obst, Honig und alles Süsse, ebenso alles Gesäuerte (2, 11) war verboten, und bildet auch dies einen Unterschied von der kenaanäischen (Hos 3, 1), vielleicht auch nordisraelitischen Sitte (Am 4, 5). Ueber die Frage, ob auch zu den Fleischopfern Salz kam, s. zu 2, 13. — Die Opferstoffe schliessen sich hienach genau an die Lebensweise und Beschäftigung der Israeliten als eines Viehzucht und Ackerbau treibenden Volkes, zugleich an die Haupterzeugnisse des Landes an, als welche oft genug Korn Wein und Oel zusammen genannt werden. Unter den beiden Hauptarten dieser Opferstoffe hat aber das Thieropfer das Uebergewicht über das Getreideopfer vielleicht von Anfang an gehabt, aber jedenfalls im Laufe der Zeit mehr und mehr gewonnen, nicht bloss weil die Fleischspeise schon im gewöhnlichen Leben als die gewähltere und kostbarere galt, sondern wesentlich zugleich im Zusammenhang mit der Hervorbildung des Sühnezwecks im Opfer und mit der Bedeutung, welche dem Blut als dem eigentlichen Sühnemittel (17, 11) beigelegt wurde. Obwohl

das selbständige Getreideopfer (Speisopfer) niemals ganz ausser Uebung kam, wurde es doch allmählich mehr und mehr zu einer begleitenden Beigabe des Thieropfers herabgesetzt.

4. Die im Gesetz aufgeführten 5 allgemeinen Opferarten sind sämmtlich *Feueropfer* (אִשֶּׁה), d. h. Opfer, die ganz oder theilweise auf den Altar gebracht wurden und dort, vom Feuer verzehrt, als Opferduft aufstiegen. Die blosse Aufstellung von Speise, nämlich Brod (und Wein) auf einen Tisch für die Gottheit, das Tischopfer (lectisternium), hat sich wie ein Ueberrest älterer Sitte nur in dem vereinzelten Fall der sog. Schaubrode (s. 24, 5—9) erhalten, aber selbst in diesem Fall wurde durch Beigabe von Weihrauch, der dann auf dem Altar verbrannt wurde, dieses eigenthümliche Opfer dem gewöhnlichen Feueropfer näher gebracht. Von den Feueropfern sind die einfachsten und gewiss ältesten, zugleich ihren Zwecken nach allgemeinsten die עֹלָה *Brandopfer* und die מִנְחָה *Speisopfer*, darum im Gesetz (1 f. 6, 1—16) vorangestellt. Ihr Unterschied liegt zunächst im Stoff: im Speisopfer wird Getreide in Form von Schrot, Mehl oder als Backwerk, im Brandopfer ein Thier dargebracht und auf dem Altar verbrannt oder (wie der Ausdruck lautet) geräuchert [s. S. 463]. Dass nach ältester Sitte die *Mincha* ganz (כָּלִיל) verbrannt wurde, ist wahrscheinlich, und dass sie als selbständiges Opfer gebracht werden konnte und wurde, ist auch im Gesetz (2. 6, 7—11) vorausgesetzt und erlaubt. Allein nach dem Gesetz ist die völlige Verbrennung der Mincha (bis auf den einen Fall der priesterlichen Mincha 6, 12—16) schon antiquirt und wird vielmehr befohlen, dass zu jeder Mincha (mit wenigen Ausnahmen, wie Sündopfermincha Le 5, 11 und Eifermincha Nu 5, 15) Oel und Weihrauch gethan und von ihr nur ein Theil (eine Handvoll) mit dem sämmtlichen Weihrauch zusammen als אַזְכָּרָה (2, 2) geräuchert werde. Auch erscheint die selbständige Mincha wenigstens unter den gesetzlich vorgeschriebenen Opfern nur noch selten (5, 11—13. 6, 12—16. Nu 5); in den weitaus meisten Fällen schreibt das Gesetz sie nur als begleitende Zugabe zum Fleischopfer (Brand- und Dankopfer) vor. Dagegen bei der *ʿOla* erhielt sich die alte Sitte, die gesammte Thiergabe zu räuchern, gesetzlich immer fort (Le 1), und wenigstens für die Zeit der Ansässigkeit in Kenaan wird zu jedem Brandopfer die Beigabe eines Speis- und Trankopfers verlangt (Nu 15, 4 ff), so dass dasselbe aus einer vollständigen Mahlzeit besteht, und dem alten Begriff des לֶחֶם אֱלֹהִים genau entspricht. Ebenso entspricht es dem Begriff der *ʿOla* als des vollkommensten Opfers, dass wenigstens bei den Vierfüsslern das (vollkommenere) männliche Geschlecht ausnahmslos vorgeschrieben wird. Auch ihrem Zwecke nach kommen diese Opfer der allgemeinen Opferidee am nächsten: sie sollen und wollen dem Darbringer das göttliche Wohlgefallen (רָצוֹן 1, 3 f) sichern, und können daher ebensowohl zur Verehrung oder Anbetung überhaupt, als zu Bitte und Dank gebracht werden, ja auch versöhnende Wirkung haben (1, 4. 5, 11—13). Und die ʿOla speciell kann darum auch jedes andere Opfer begleiten, und wo mehrere Opferarten zugleich in Anwendung kommen, da darf die ʿOla dazwischen nicht fehlen. — Einen etwas andern Ausgangspunkt als diese beiden hat das sog. *Dank-*

opfer, besser ***Friedmahlopfer*** זֶבַח שְׁלָמִים (s. 3, 1). Hier ist das Primäre die Schlachtung eines Thieres zum Zweck eines gemeinsamen Mahles von Befreundeten. Bei solchen Mahlzeiten gedachte man Gottes mit frommem Sinn durch Gaben an ihn (wie auch die besseren Heiden thaten, z. B. Hom. Il. 9, 219. Od. 9, 232; Xenoph. symp. 2, 1). Daraus entwickelte sich, indem man solche Mahle an einem Altar oder heiligen Orte abhielt, diese bestimmte Opferart. Die gemeinschaftliche Mahlzeit war und blieb auch jetzt die Hauptsache, nur dass nun Gott in diese Gemeinschaft mit hereingezogen und das Mahl zu einem Mahl der Tischgenossenschaft mit Gott gesteigert wurde, bei welchem ihm gewisse Ehrengaben geweiht (s. 7, 29 ff), und gewisse Theile, Blut und die Fettstücke, an und auf seinem Altar, die letzteren zu einem לֶחֶם אִשֶּׁה (s. 3, 11), gegeben wurden. Nur Vierfüssler waren (als zu einem Mahle hinreichend) hier zugelassen, aber ohne Unterschied des Geschlechts (3, 1). Speis- und Trankopfer gehörte dazu (wenigstens nach Nu 15). Seinem Zwecke nach war dieses Opfer keineswegs bloss Dankopfer (wie man in Folge der unrichtigen Uebersetzung des ז׳ ש׳ mit ***Dankopfer*** gewöhnlich voraussetzt), sondern ebensowohl Bittopfer (s. 3, 1); seinen Anlässen nach wurden 3 Unterarten unterschieden תּוֹדָה ***Dank***, נֶדֶר ***Gelübde***, נְדָבָה ***Freiwilliges*** (7, 12 ff); auch מִלֻּאִים ***Weiheopfer*** (7, 37. 8, 22. 29) war nur eine nach einem besonderen Zweck gestaltete Art davon. Auch dieses Opfer ist ohne Frage alt und vormosaisch, und blieb fortan im Mosaismus noch lange das gewöhnlichste und beliebteste der Opfer (s. 3, 1); es wird, wie die ʿOla und Mincha, im Gesetz als etwas Bekanntes vorausgesetzt und seinem Zwecke nach nicht weiter erklärt (3, 1 vgl. 1, 3. 2, 1). — Anders ist's mit dem ***Sündopfer*** חַטָּאת 4, 1—5, 13. 6, 17—23 und ***Schuldopfer*** אָשָׁם 5, 14—26. 7, 1—7, d. h. zusammen mit dem Sühnopfer. Als eine besondere Opferart ist dieses in vormosaischen Zeiten nirgends vorausgesetzt; in den Texten (4, 1 ff. 5, 15 ff) wird es als etwas Neues eingeführt; im wirklichen Leben kam es noch lange Zeit nicht in so häufige Uebung wie die andern Opfer. Der Ernst des Heiligkeitsstrebens und das zarte Gefühl für Sünde und Schuld, welche der Mosaismus in seinen Bekennern zu wecken suchte und mehr und mehr auch weckte, machten es nothwendig, dass derselbe auch Mittel zur Entsündigung und Reinigung darbot. Freilich schwerere Vergehen und muthwillige Auflehnung gegen die theokratische Ordnung erheischten naturgemäss Strafe oder ausserordentliche Gerichte Gottes zu ihrer Sühne; aber es konnte auch unvorsätzliche oder von der Strafgewalt nicht erreichbare Verfehlungen geben (Nu 15, 28—31), die gleichwohl das Gewissen des Menschen mit Schuldgefühl (אָשַׁם 4, 13. 22. 5, 2—4. 17 u. אַשְׁמָה 4, 3. 5, 26) beschwerten, von dem er Befreiung und Versicherung dieser Befreiung suchte. Wohl mochte dafür zu Zeiten (1 Sa 3, 14) oder in gewissen Fällen (Le 5, 11—13) ein anderes Opfer (vgl. auch Nu 17, 12 das Rauchopfer zur Sühne eines Gotteszorns) oder selbst eine Geldbusse an die Priester (2 Kg 12, 17) genügend erscheinen, und wohl mögen solche anderweitige Arten der Sühne sich noch lange forterhalten haben, wie sie auch gesetzlich nicht verboten sind: mit der Zeit bildete sich doch, im Zusammenhang mit der alten Heiligkeit des Blutes, sowohl

für die genannten Fälle persönlicher Entlastung von einer bestimmten Schuld als für den Zweck allgemeiner Sühnung und Reinigung eine bestimmte Art des Thieropfers heraus, und es wird dieses allein im Gesetz genauer geregelt. War nämlich der Zweck entweder die Sühnung einer bestimmten Sünde oder die Entsündigung überhaupt, so hatte das *Sündopfer* einzutreten, bestehend in einem männlichen oder weiblichen Vierfüssler (verschieden je nach der Person des Darbringers), meist aus dem Ziegenvieh, ersatzweise in einer Taube (und nur im Nothfall in etwas Mehl); die Hauptsache dabei war die Sühnung durch das Blut; die Altargabe fand auch statt, wie bei jedem Opfer, bestand aber nur aus den Fettstücken, ohne Fleisch und ohne begleitendes Speis- und Trankopfer. War aber das Schuldgefühl durch eine wirkliche oder bloss vermuthete Veruntreuung am Eigenthum Gottes oder des Nächsten veranlasst, so war das der Fall des *Schuldopfers*, in welchem, ausser der Rückerstattung von $^6/_5$ des widerrechtlich Angeeigneten an den rechtmässigen Eigenthümer oder dessen Erben, noch ein Schafwidder, als Busse an Jahve, so zu opfern war, dass ebenfalls nur die Fettstücke auf den Altar kamen. — „Das *Rauchopfer* endlich (קְטֹרֶת) war ein selbständiges Opfer zur Verehrung“ und Anbetung Gottes (Ex 30, 34 ff). — [Vgl. betreffs der Opferarten des babylon. Kultus *Jeremias* Cultustafel S. 31 f, sowie betreffs der Opfer der semit. Völker überhaupt *RSmith* rel. of Sem.^{2} 217 ff.]

5. „Alle Opfer waren לִפְנֵי יְהוָה darzubringen, d. i. zum Heiligthum zu bringen und dort zu bereiten (s. 1, 3. 5. 11). Der Darbringer legte die Hand auf den Kopf des Opferthiers“, bezeichnete und weihte damit dasselbe für den von ihm angestrebten Opferzweck (über das Schuldopfer s. zu 7, 2). „Er hatte auch die Schlachtung, Enthäutung, Zerlegung und Abwaschung zu besorgen (1, 5 f. 9), wogegen die Altargeschäfte, als Blutsprengen, Unterhalten des Feuers sowie Auflegen und Verbrennen der Opfertheile, den Aaroniden d. i. den Priestern zukamen (1, 5. 7—9. 6, 2 ff. 21, 6. 8. 21). Doch bloss die Aaroniden, welche keine Leibesfehler hatten, wurden zum Altardienst zugelassen (21, 16 ff), und sie durften nur, wenn sie im Zustand der Reinheit sich befanden, dem Altar nahen (22, 3 ff). Ständige Weihegaben an Gott waren von allen Opfern das Blut und das Fett und daher bei den Opferthieren den Menschen verboten (7, 22 ff). Das Blut galt als Sitz des Lebens und deshalb als etwas Heiliges, sofern alles Leben aus Gott stammt; es wurde beim Brand-, Dank- und Schuldopfer an die Seiten des Brandopferaltars ringsum gesprengt (s. 1, 5)“, d. h. an Gott zurückgegeben (nach dem Kanon 17, 11 zugleich damit eine Deckung der Person des Opferers vor Gott bewirkt); beim Sündopfer aber, wo die Deckung einer bestimmten Schuld oder der Sündhaftigkeit des Opferers überhaupt der Zweck war, Jahve näher gebracht, meist an die Hörner des Opferaltars, in gewissen Fällen auch in das Innere des Heiligthums (s. 4, 5). „Das Fett (d. h. gewisse Fettstücke, worüber zu 3, 3) galt als das Gediegenste und Beste (worin sich die hervorbringende Lebenskraft am stärksten zeigte)“; es bildete beim Dank-, Sünd- und Schuldopfer die eigentliche Altargabe, durch deren Räucherung die gnädige Annahme des Opfers bei Gott sacramental versichert wurde, „und war beim Brand-

opfer mit eingeschlossen. Mit dem Fleische verfuhr man verschieden. Beim Brandopfer verbrannte man alles (s. 1, 9); beim Dankopfer weihte man bloss das Bruststück und die rechte Keule dem Jahve, der das Geweihte aber an seine Diener abtrat (s. 7, 30 ff); beim Sünd- und Schuldopfer verbrannte man gar kein Fleisch", weil es sich hier nicht um ein Mahl für Gott handelt (s. 4, 8). Einen eigenen Ritus hat das Taubenopfer; beim Brandopfer liess man ihr Blut an die Wand des Altars auslaufen und verbrannte sie, nachdem man sie vom Unrath gereinigt hatte (1, 15 ff); beim Sündopfer spritzte man ihr Blut an die Wand des Altars, jedoch nur zum Theil (5, 8 f). Vom Speisopfer, mochte es in Schrot, Mehl oder Backwerk bestehen, wurde Jahve nur ein Theil, אַזְכָּרָה genannt, jedoch mit allem beigegebenen Weihrauch, angezündet (2, 2. 9. 16. 6, 8); bloss das priesterliche Speisopfer verbrannte man ganz (6, 15 f). Alle diese Opfer brachte man auf dem Brandopferaltar dar. Abgesehen vom Blute bei bedeutenden Sündopfern (s. 4, 5), von den Schaubroden (24, 5 ff) und vom täglichen Rauchopfer (Ex 30, 7 f) gelangte kein Opfer bis ins Heiligthum. Hinsichtlich des *Trankopfers* bestimmt das Gesetz den Gebrauch nicht näher (Nu 15, 5 ff); nach Sir 50, 15 und *Jos.* ant. 3, 9, 4 goss man den Wein unten um den Brandopferaltar herum."

6. „Von den Opfern erhielten die Priester für ihre Mühewaltung bestimmte Antheile, deren Heiligkeit sich nach der mehr oder weniger nahen Berührung mit Jahve verschieden stellte. Der Zehnte vom levit. Zehnten, die Erstgeburten, Erstlinge und das Gebannte waren zwar Gaben für Jahve, wurden aber an die Priester abgeliefert; sie heissen קֹדֶשׁ *Heiliges.* Als קֹדֶשׁ wird auch das s. g. Dankopfer bezeichnet", sofern dasselbe nicht als Ganzes zur Darbringung an Jahve, sondern zur Mahlzeit bestimmt war. „Dagegen heissen die allein Jahve gewidmeten Opfer קֹדֶשׁ קָדָשִׁים *Hochheiliges.* Das Heilige gehörte allen männlichen und weiblichen Aaroniden nebst ihren Angehörigen, das Hochheilige bloss den männlichen; jenes hatte man an *reinen* Orten (den Zehnten an jeglichem Ort) und im Zustand der Reinheit, dieses am *heiligen* Ort und natürlich auch im Zustand der Reinheit zu geniessen. Das Weitere s. 21, 22. Ueber die Berührung des Hochheiligen durch Laien s. zu 6, 11. Von den Sündopfern für Hohepriester und Volk, bei welchen das Blut ins Heiligthum gelangte, stand das Fleisch auch dem Priester nicht zu essen zu, sondern musste an einem reinen Ort verbrannt werden (s. 4, 11. 6, 23). Im einzelnen sind die priesterlichen Opferantheile folgende: beim Brandopfer das Fell des Thieres (7, 8), beim Schuldopfer alles Fleisch (7, 6 f), ebenso beim gewöhnlichen Sündopfer (6, 19), beim Speisopfer (beim selbständigen und dem bloss begleitenden) der Ueberrest nach der Opferung der אַזְכָּרָה (2, 3. 10), beim Dankopfer des Volks alles Fleisch (23, 20), bei dem des Einzelnen die rechte Hinterkeule und das Bruststück, welche dem Ritus des תְּנוּפָה unterlagen (7, 30 ff), beim Dankopfer des Nasiräers ausserdem noch der Bug (Nu 6, 20 f). [Die babyl. Priester erhielten die Lenden, Fell, Rippen, Sehnen, Bauchlappen, Gekröse, Knöchel und einen grossen Topf Fleischbrühe, *Jeremias* Cultustafel S. 19; in dem Opfertarif von Marseille werden Fell,

Lenden, Füsse und die Fleischreste als die dem Opferer zukommenden Theile bezeichnet, *Schröder* phöniz. Sprache 1869 S. 239 ff.] Diese Opferantheile fielen dem dienstthuenden Priester zu", so jedoch dass jeder Männliche unter den Priestern davon essen durfte (6, 19. 22. 7, 6 f); gebackene Mincha gehörte dem Dienstthuenden, die in Mehl bestehende den Priestern überhaupt und letztere war ungesäuert zu verbrauchen (7, 9 f. 6, 9 f). „Ebenso wurden die Schaubrode den Priestern zu Theil (24, 9). Alle priesterlichen Abgaben erscheinen im Gesetz als solche an Jahve, welcher sie aber an seine Diener abgetreten und als deren Besoldung festgesetzt hat (7, 34. Nu 18, 8 ff). Nicht-Aaroniden durften von ihnen als einer hl. Speise nicht essen (22, 10 ff). Der Darbringer hatte am Brand-, Sünd- und Schuldopfer", die ganz und gar Opfergaben an Jahve waren, „keinen Theil; dagegen das sog. Dankopfer verwendete er, nach Abzug der Altar- und Priestertheile, zu Mahlzeiten für sich, seine Angehörigen und Gäste; alle Theilnehmer mussten aber levitisch rein sein und das Fleisch beim Lobopfer am Opfertag, beim Gelübde und Freiwilligen an diesem und dem folgenden Tag verzehrt werden; dann noch vorhandene Reste waren zu verbrennen (7, 15 ff). Von einem Antheil des Priesters und Darbringers am Trankopfer ist nichts bekannt."

7. Die Opferordnung wird auf Mose zurückgeführt. Dass Mose sie ganz neu eingeführt habe, oder dass nach P der Opferdienst bei den Israeliten erst mit Mose angegangen sei (*Kn.*), ist nirgends gesagt oder angedeutet. Im Gegentheil setzt die Darstellung (1, 3. 2, 1. 3, 1) die Brand-, Speis- und Dankopfer als bekannt voraus. Wenn P in seinem Buch vor der Einsetzung des Passah nirgends ein Opfer erwähnt, so ist das bei der Kargheit seiner Erzählungen nicht sehr auffallend, und ein Widerspruch mit J E daraus nicht abzuleiten, die ihrerseits von Opfern schon in den alten, J sogar in den frühesten Zeiten, erzählen. Ebensowenig will P läugnen, dass man auch nach Mose noch in vielfach abweichender Weise opferte. Vielmehr will er nur eine Beschreibung des Opferdienstes geben, welchen er als den richtigen mosaischen anerkennt. Die Frage ist nur, ob und wie weit der mosaische Ursprung dieser seiner Opferordnung sich bestätigt. Zum voraus kann man annehmen, dass der Religionsstifter den Opferdienst, der im ganzen Alterthum ein so wesentliches Stück der Gottesverehrung war, nicht ganz ausser Acht gelassen habe. Gewisse Grundsätze, welche fortan ganz fest blieben und z. Th. in Gegensatz gegen heidnische Bräuche standen (wie über die Opferstoffe, die Behandlung des Blutes und wohl auch des Fettes, sowie des Fleisches bei den Mahlzeiten s. Ex 23, 18. 34, 25. Le 19, 5—8. 7, 25—27), mögen so auf seine Anordnung oder Bestätigung zurückgehen. Aber eine genaue Regelung des ganzen Rituals, wie sie P hier gibt, hat er sicher nicht vorgenommen, am allerwenigsten ein schriftliches Opfergesetz erlassen, sondern dieses kann sich erst in den folgenden Jahrhunderten auf Grund der mosaischen Principien in der Praxis so ausgebildet haben [was *Bredenkamp* Gesetz u. Propheten S. 58 ff mit Unrecht bezweifelt]. „Beweis dessen sind einmal die scharfen Urtheile der Propheten über den Ursprung dieser Ritualgesetze (Am 5, 25. Jes 29, 13. Jer 7, 22) und den Werth der Opfer (1 Sa 15, 22. Am 5, 21.

Hos 6, 6. Jes 1, 11 ff. Mich 6, 6 ff. Jer 6, 20. 7, 21)", deren Tragkraft man abschwächen, aber nicht gänzlich beseitigen kann; sodann die vielfache Abweichung der Opferpraxis (selbst theokratisch sonst unverwerflicher Personen) im wirklichen Leben, wie sie aus vielen Zeugnissen hervorgeht und unter Voraussetzung einer schriftlichen mosaischen Opferordnung mit öffentlicher Anerkennung unverständlich ist (s. *Graf* de templo Silon. p. 25 ff u. in *Merx* Archiv I. 75 ff; *Wl.* Proll.[4] 54 ff; *Reuss* l'histoire sainte 1879 p. 140 ff). „In der älteren Zeit herrscht bei den Israeliten hinsichtlich des Opferorts und der Verwalter des Opferdienstes grosse Freiheit: man opfert nicht bloss an durch Gottesoffenbarungen geheiligten sondern auch an anderen, zumal altheiligen Orten des Landes und thut das ohne die Aaroniden. In der Josuazeit wird ein Altar und Opfer auf dem Ebal und ein Heiligthum in Sichem erwähnt (Jos 8, 30 f. 24, 1. 26). In der Richterzeit opfert man zu Bochim (Ri 2, 5) und Bethel (20, 18—27. 21, 4, nach 20, 27 allerdings in Anwesenheit der Lade, aber nicht der Hütte), auch war im Miṣpa Benjamin's eine Gott geweihte Stätte (Ri 20, 1. 1 Sa 10, 17) wie im Miṣpa Gilead's (Ri 11, 11); Gideon opfert zu Ophra (Ri 6, 26 f; und auf einem Felsen 6, 20), Manoaḥ zu Ṣor'a auf einem Felsen (13, 16. 19), Samuel zu Rama (1 Sa 7, 17. 9, 12 f), Gilgal (10, 8. 11, 15), Bethlehem (16, 2 ff); auch Saul opfert (13, 9 f) und errichtet Altäre an verschiedenen Stellen (14, 34 f); in Bethel und Gibea gab es Opferhöhen (10, 3. 5) und in Bethšemeš wurde geopfert (6, 15 allerdings in Anwesenheit der Lade). Zu David's Zeit opfert man in Bethlehem (1 Sa 20, 6), Gilo (2 Sa 15, 12), Hebron (15, 7 f); David selbst opfert bei dem auf dem Zion erbauten hl. Zelt und segnet das Volk (6, 17 f), ebenso auf der Tenne Aravna's (24, 25). In Salomo's Zeit opfert das Volk vor Erbauung des Tempels auf den Höhen (1 Kg 3, 2), und diese Opferhöhen bestehen in der Folgezeit immer noch fort, selbst unter theokratischen Königen wie Asa, Josaphat, Joas, Amasja, Uzzia, Jotham (1 Kg 15, 14. 22, 44. 2 Kg 12, 4. 14, 4. 15, 4. 35). Vielleicht gab es eine solche auch zu Beeršeba (Am 5, 5. 8, 14). Auf dem Karmel befand sich ein Altar und Elia opferte daselbst (1 Kg 18, 30 ff); Elia klagt über zerstörte Jahvealtäre im nördlichen Reich (19, 10. 14). Aeltere Propheten haben auch nichts dagegen, dass man im Ausland Jahve Opfer bringt (2 Kg 5, 17. Jes 19, 19 ff), während freilich anderen dies nicht angemessen scheint (Hos 9, 4). Dieser freieren Opferpraxis entspricht ein älteres, auch auf Mose zurückgeführtes Opfergesetz Ex 20, 24 f, das überall im Lande Jahvealtäre aus Erde oder Steinen zu errichten erlaubt, von den Vorrechten der Aaroniden aber nichts sagt, während der Vrf. der Opferordnung des Lev., übereinstimmend mit Le 17, 2 ff, nur Opfer bei der Stiftshütte, und diese nur durch die ordentlichen Priester (Aaronsöhne) gebracht, kennt. Aber auch bezüglich anderer Bestimmungen des Gesetzes scheint die alte Praxis mannigfach abgewichen zu haben. Ein Milchlamm, als Brandopfer, das Samuel bringt (ohne Mincha? 1 Sa 7, 9), ist zwar nicht gegen Le 1 u. 22, 27, aber doch bei Opfern für das Volk ungewöhnlich; die Kühe als Brandopfer 1 Sa 6, 14 mögen durch den besondern Fall veranlasst sein; aber Ri 6, 19 ff opfert Gideon gekochtes Fleisch mit Mazzen auf dem

Felsen und giesst die Brühe dazu aus, und an der Stiftshütte unter den Söhnen Eli's (1 Sa 2, 13ff) kochte man das Fleisch zur Opfermahlzeit vor der Darbringung der Fettstücke und war es auch Sitte, den Priestern ihre Antheile gekocht zu geben; 1 Sa 7, 6 ist von einer Wasserlibation die Rede, die das Gesetz nicht kennt; das Opfermehl heisst Ri 6, 19. 1 Sa 1, 24 קֶמַח, nicht סֹלֶת; Weihrauch als Beigabe wird in den genannten Fällen nicht erwähnt; in Nordisrael opferte man Gesäuertes beim Dankopfer Am 4, 5; „zur Zeit des Joas scheint man die Sünd- und Schuldopfer mit Geld ersetzt zu haben 2 Kg 12, 17". Derartige Abweichungen mögen zum Theil ganz individuell oder lokal oder auch missbräuchlich gewesen sein, viele aber beruhten sicher auf altem Herkommen; sie beweisen für grosse Freiheit und wohl auch Wandelbarkeit der Bräuche im Opferwesen und gegen das Dasein einer schon von Mose festgesetzten und mit Gesetzeskraft ausgestatteten oder allgemein anerkannten ausführlichen Opferordnung. Aber ebensowenig ist zu verkennen, dass sich am Centralheiligthum unter einer ständigen Priesterschaft die den mosaischen Grundsätzen entsprechende Ordnung am reinsten forterhalten und weitergebildet haben werde, und man priesterlicherseits den Anspruch nicht bloss machte, sondern auch zu machen berechtigt war, die beste Ueberlieferung zu haben. Und hier ist nun von besonderer Wichtigkeit, zu beobachten, dass die vorliegende Opferordnung selbst nicht einheitlicher Natur ist, sondern verschiedene ältere Opferregeln darin verarbeitet sind (s. No. 1 S. 413). Wie einerseits auch daraus wieder folgt, dass sie auf einer Jahrhunderte langen Entwicklung beruht, so liegt darin zugleich ein Beweis dafür, dass sie in der Hauptsache alt, z. Th. recht alt ist. Als der jüngste Theil derselben hat sich oben (S. 414) Cap. 4 ergeben. Dass man, so lange der Opferdienst am Tempel bestand, keine Veranlassung hatte ihn zu codificieren, sondern erst nach der Zerstörung des Tempels Ezechiel damit den Anfang machte (*Wl.* Proll.[4] 60), ist eine willkührliche Behauptung. [NDJ. 641 wird zugegeben, dass die Behauptung, die Ritualien des Opfers seien ursprünglich mehr Sache der praktischen Erlernung gewesen, bis auf einen gewissen Grad richtig ist, zugleich aber darauf hingewiesen, dass in Le 1—7 auch nicht entfernt ein vollständiges Ritual gegeben ist, da eine Menge Detail fehlt, das als der priesterl. Praxis anheimfallend vorausgesetzt ist, dass es sich vielmehr hier nur um die wichtigeren Grundsätze handelt. Uebrigens zeigen die Opfertafeln von Carthago und Marseille, dass auch in Carthago Jahrhunderte vor dem Untergange des Staates genaue, den hebräischen nahe verwandte Verordnungen über die Opfer schriftlich existirt haben; s. Weiteres hierüber bei *Baethgen* in Theol. Literaturzeitung 1887 Nr. 4.] Wenn für die Opferregeln der Anlass zur Codification fehlte, so gewiss auch für die Reinigkeitsgesetze, und doch ist das Dasein alter תּוֹרוֹת hierüber durch Le 20, 25. Dt 14. 24, 8 bezeugt. Vielmehr gerade die Mannigfaltigkeit der an den verschiedenen Heiligthümern des Landes üblichen Opferpraxis forderte die Priester des Centralheiligthums geradezu auf, die bei ihnen geltenden Regeln auch schriftlich zu machen. Auf das Formale beim Opfer sodann wird nicht bloss bei P Werth gelegt (s. Le 19, 5. 7. Dt 17, 1, vgl. mit Le 1, 3. 7, 18. 22, 19—21. 23. 25. 27. 29);

wo nur immer im Alterthum eine stehende, erbliche Priesterschaft war, da bildeten sich für ihre Verrichtungen auch stehende Formen aus, über deren Einhaltung mit ängstlicher Gewissenhaftigkeit gewacht wurde, je höher hinauf im Alterthum desto mehr; diese festere Ordnung folgte der Zeit nach nicht erst auf jene freie Praxis an den freien Heiligthümern (*Wl.* Pr.[4] 61ff), sondern ging gleichzeitig neben ihr her, jede an ihrem Ort. Wenn das Brandopfer bei P als das Hauptopfer gilt, so ist das keine Neuerung (*Wl.* Pr.[4] 69ff), sondern es ist damit der ursprüngliche Opferbegriff erhalten [wie u. a. auch die hervorragende Bedeutung, die dem Brandopfer in der Opfertafel von Marseille zukommt, beweist], s. o. S. 416f. 420 u. 430. Daneben ist das Schelamimopfer in seiner Bedeutung, die es im wirklichen Leben des Volkes hatte, vollkommen anerkannt (Le 3. 7, 11—34. 22, 21ff. 29ff. 23, 38). Dass das Sünd- und Schuldopfer nicht so jung ist, wie *Wl.* Pr.[4] 74f behauptet, ergibt sich schon aus seiner Berücksichtigung in den Sinaigesetzen (Le 5, 1—7. 21—25. 6, 18ff), wie auch aus geschichtlichen Zeugnissen (s. Vorbem. zu Le 4). Richtig ist, dass durch die beanspruchte (Le 17 auf den Vorgang der Mosezeit gegründete) Einheit des Opferorts die alte Verbindung des Opfers, zumal des Schelamimopfers, mit den natürlichen Anlässen des Lebens erschwert und zum Theil zerstört wird (*Wl.* Pr.[4] 75ff), und das war gerade ein Hauptgrund, warum diese Opferordnung des Centralheiligthums erst so spät (erst nach Josia's Reformation und ganz wohl erst nach dem Exil) zu gesetzlicher Geltung durchdrang nnd bis dahin das freie Opferwesen sich daneben forterhielt. Aber daraus folgt nicht, dass sie nicht am Centralheiligthum schon früher bestand. Alle auswärtigen Opfer wurden eben von der Priesterschaft des Centralheiligthums nicht als rechtmässige Opfer, und namentlich die זִבְחֵי שְׁלָמִים nicht als זִבְחֵי שְׁלָמִים אֲשֶׁר לַיהוָה (7, 20f vgl. 29) anerkannt (s. zu 7, 11).

„Zum Opfergesetz sind zu vergleichen: Ez 43—46, Jos. ant. 3, 9, Philo de victimis und de victimas offerentibus, sowie Talm. Zebachim und Menachoth (lat. bei *Ugolini* Thes. antiquitatum sacr. XIX. 1756), sowie Qinnim (betr. des Taubenopfers; vgl. *Kay.-Marti* AtTh. 275). Die rabb. Bestimmungen bei *Otho* lex. rabb. phil. p. 549ff u. *Hottinger* juris Hebr. leges p. 143ff. Weitere Hilfsmittel sind: *JSaubert* de sacrificiis veterum, Jen. 1659. *WOutram* de sacrificiis, Amstel. 1678. *Gramberg* Religionsideen des A. T. I. 94ff. *Scholl* in Klaiber's Stud. der evang. Geistl. Wirtembergs I, 2. S. 152ff. IV, 1. S. 3ff. V, 1. S. 108ff u. V, 2. S. 65ff. *Baehr* Symbolik II. 189ff." *JHKurtz* der ATliche Opfercult 1862. *TWangemann* das Opfer nach d. hl. Schrift. 2 Bde. 1866. *Kalisch* commentary, Lev. I (1867) p. 1—416. *DHoffmann* Einheit u. Integrität der Opfergesetze Lev. Cap. 1—7 in Magazin für d. Wissensch. des Judenth. 1877; die neueste Hypothese über den pentateuchischen Priestercodex ib. 1879/80; *PWurster* zur Charakteristik u. Geschichte des Priestercodex u. Heiligkeitsgesetzes ZAW. IV (1884). 112—33. Vgl. *Stevens* a Translation of Leviticus, Chapters 1—5 in JHopkins Univ. Circul. XIII (1894). Nr. 114. Ausserdem *Winer* und die andern Realwörterbücher, sowie die „archäol. Werke von *Reland*, *Spencer*, *Lund*, *Carpzov*, *Jahn*, *Bauer*, *Ewald*", *Keil* u. a.; *Wellhausen* Skizzen III. Reste ara-

bischen Heidenthumes: S. 110—128 über das Opferwesen; *RSmith* lectures on the Religion of the Semites[2] 1894, lect. VI—XI, p. 213—440; vgl. auch *JJeremias* die Cultustafel von Sippar (Leipz. Dissert.) 32 SS. (z. T. abgedruckt in den Beiträgen zur Assyriologie und vergleichenden sem. Sprachwissensch., herausgeg. von *FrdrDelitzsch* u. *PHaupt*).

Cap. 1, 1. „Nachdem die Stiftshütte auf- und eingerichtet ist, dient sie als Offenbarungsstätte (s. Ex 25, 22)". [Nach *Kuen.* Einl. 81 kann in V. 1 der Bericht, der C. 1—7 aus dem אהל מועד offenbart sein lässt, kein ursprünglicher sein, da sie in der Unterschrift 7, 38 auf eine Mittheilung auf dem Berge Sinai zurückgeführt werden, sondern muss von dem stammen, der das ganze Stück einfügte. Vgl. NDJ. 687.] וַיִּקְרָא אֶל־מֹשֶׁה] urspr. wohl an Ex 40, 35 angeknüpft, daher ohne יַהְוֶה (vgl. Ex 24, 16). An eine Lesart וַיִּקָּר (*Ros. Kal.*) nach Nu 23, 4. 16 (vgl. Ex 3, 18) ist trotz der Minuskel (die wohl einfach ihre Entstehung einem Schreibfehler verdankt, *Str.*) hier nicht zu denken. — V. 2. Die erste göttliche Eröffnung aus der Hütte betrifft den Opferdienst. קָרְבָּן] von הִקְרִיב *herzu-* oder *darbringen* z. B. ein Geschenk (Ri 3, 18), bedeutet einfach *Darbringung* d. h. *Dargebrachtes*, bei den LXX immer δῶρον (vgl. Mc 7, 11; *Jos.* ant. 4, 4, 4; c. Ap. 1, 22), auch im NT. öfter δῶρον (Mt 5, 23f. 8, 4. 23, 18f), einmal προσφορά AG 21, 26; in der *Vulg.* oblatio (vgl. *Opfer* von offerre); eine Beziehung auf die Vermittlung der Priester (הַקְּרֹבִים, *Bähr* II. 198) liegt nicht darin. Das Wort kommt nur in Lev. u. Num. und bei dem von diesen abhängigen Ezech. in 20, 28. 40, 43 vor und zwar immer nur von Darbringungen an Gott, zumeist von den eigentlichen Opfern (hier; 7, 38. Nu 18, 9. 28, 2) und zwar allen Arten derselben, „Fleisch- und Speisopfer (Nu 6, 14. 21), Fleischopfer (22, 27. Ez 40, 43), Brand- Sünd- und Dankopfer (Nu 7, 12ff), Brand- und Schlachtopfer (Nu 15, 4), Brandopfer (V. 3. 10. 14), Dankopfer (3, 1ff. 7, 29), Sündopfer (4, 23. 28. 32. 5, 11. Nu 15, 25), Speisopfer (2, 1ff. 6, 13. 7, 13f), auch Passah (Nu 9, 7. 13), aber auch von den Erstlingen (2, 12) und der Abgabe von der Kriegsbeute (Nu 31, 50)". Als ein allgemeinster, alle Gaben (מַתָּנוֹת Ex 28, 38. Le 23, 38. Nu 18, 11. 29) an Gott und zumeist die verschiedenen Opferarten zusammenfassender Ausdruck scheint es in der und für die priesterliche Theorie neu geprägt; s. o. S. 416. Dass diese Prägung erst ganz jung oder nachexilisch sei (*Wl.* Proll.[4] 397f u. dagegen *Driver* JPh. XI. 212), ist nicht zu beweisen (vgl. שֻׁלְחָן, כִּבְשָׁן, קִנְיָן; für das nom. actionis punktiren die Mass. קֻרְבָּן Neh 10, 35. 13, 31). Ob es auch schon in den Vorlagen des Priestergesetzes stand (7, 29. 22, 27. 6, 13), ist nicht auszumachen. Das Wort kommt auch im Assyrischen (qurbânu) vor (Hebraica III. 1887, S. 109 u. A. 5; *Jeremias* Cultustafel S. 26), ist aber darum kein babylonisches Lehnwort; in die andern semit. Sprachen ist es erst aus der Bibel gekommen. Was Jos. c. Ap. 1, 22 bemerkt, beweist nicht, dass es auch bei den Phöniken einheimisch war. אָדָם] wie 13, 2 u. Nu 19, 14, s. v. a. אִישׁ אוֹ אִשָּׁה Nu 5, 6. 6, 2; sonst נֶפֶשׁ Le 2, 1. 4, 2ff. Es handelt sich um die Opfer der Einzelnen. מִן־הַבְּהֵמָה] gehört schon seiner Stellung nach nicht zum Vordersatz (*Berth. Kn. Ke. Str.* a.), und der Gegensatz folgt nicht V. 14, sondern 2, 1 (da somit מן־הבהמה

als Näherbestimmung zu קרבן gehört, so stellt es *Str.* unmittelbar dahinter, also vor ליהוה); also richtiger mit den Mass. (u. *KS.*): *wann jemand von euch dem Jahve eine Darbringung* (hier bestimmter: *ein Opfer*) *bringt, so möget ihr vom Vieh*, vom Grossvieh oder Kleinvieh, *eure Darbringung bringen.* Ueber בְּהֵמָה s. zu Gen 1, 25. Durch מן־הבקר ומן הצאן wird es sofort auf die allein opferbaren 2 Arten eingeschränkt: es sind die einzigen reinen (11, 3) vierfüssigen Hausthiere. Da sie die gewöhnlichen Opferthiere waren, war es richtig, sie allein zu nennen; die Vögel (Tauben), blosse Surrogate für besondere Fälle, sollten ihnen nicht gleichgeordnet werden, und so genügte es, sie in untergeordneter Weise V. 14ff nachzubringen. Dass V. 14—17 erst ein späterer Anhang sei (*Kal.*), folgt daraus nicht. קרבנכם] LXX *Sam.* (vgl. 7, 38) קרבניכם, was *DrWh.* lesen. — V. 3—17. „Das *Brandopfer* eröffnet angemessen die Reihe. Denn 1) erscheint es sonst im AT. als das älteste Opfer und wird bereits bei Noah, Abraham und Hiob erwähnt (Gen 8, 20. 22, 13. Hi 1, 5. 42, 8); von Jakob an tritt das Schlachtopfer" d. i. Dankopfer auf Gen 31, 54. 46, 1 und beide verbunden Ex 10, 25. 18, 12. 24, 5. 32, 6. „Auch andre alte Angaben treffen damit zusammen: die ersten syrischen Opfer waren Ganzopfer (Porph. abst. 4, 15); die Alten überhaupt soliti sunt totas hostias in sacrorum consumere flamma (Hygin. astr. 2, 15), erst seit Prometheus verbrannte man bloss die Schenkelknochen, mit Fett umwickelt (Hesiod. theog. 556f)". Dazu kommt, 2) dass die Idee des Opfers sich darin am vollkommensten ausprägt (s. S. 420) und 3) „dass das Brandopfer das werthvollste und vorzüglichste ist. Denn es bestand abgesehen von den Tauben nach dem Gesetz immer in einem männlichen Thiere, das vollständig Gott verbrannt wurde. Urspr. mögen die weiblichen Thiere, als die wegen der Zucht und Milch nutzbareren (Gen 32, 15f), mehr geschont worden sein (vgl. Porph. abst. 2, 11 u. Hieron. adv. Jovin. 2, 7 über die Rinder bei den Phöniken und Aegyptern, und Herod. 2, 41. 4, 186 über die Heiligkeit der Kuh bei den Nordafrikanern und Aegyptern). Die Derbiker assen und opferten nichts Weibliches (Strabo 11 p. 790) und in den italischen Cults hatten die weiblichen Opferthiere eine höhere Geltung (Serv. ad Aen. 8, 641). Weiterhin aber bekam bei den Hebräern das männliche Geschlecht als das vollkommenere (Philo de victim. p. 241 M.) den Vorzug, wie z. B. auch zu Paphos auf Cypern: hostiae ut quisque vovit, sed mares diliguntur (Tacit. hist. 2, 3) und bei den Babyloniern (*Jeremias* Cultustafel S. 17; vgl. *RSmith* rel. of Sem.^{2} 298f). Beim Brandopfer widmete man Gott alles und bereitete ihm allein, um ihn zu ehren, ein Mahl, an dem man nicht Theil nahm; bei den übrigen Opfern weihte man ihm nur etwas. Solches Ganzopfer kommt zwar im übrigen Alterthum auch vor [vgl. *RSmith* rel. of Sem.^{2} 385ff vgl. 371ff], z. B. bei den Phöniken (Porph. abst. 4, 15), den Karthagern (Her. 7, 167), den Griechen (Xen. Anab. 7, 8, 5; Cyrop. 8, 3, 24; Orph. Argon. 3, 1032; Paus. 2, 11, 7. 9, 3, 4) und den Römern (Verg. Aen. 6, 253), aber doch nur in vereinzelten Fällen; das herrschende Opfer war dort anders (s. zu 3, 4. 7, 33). Es gehört daher zu den Eigenthümlichkeiten der Jahvereligion" oder vielmehr wurde mehr und mehr eine solche. „Aus

seinem Vorwalten in späterer Zeit erklärt sich die Behauptung des Theophrast, die Juden hielten gar keine Opfermahlzeiten wie die andern Völker (Porph. 2, 26). Endlich 4) ist das Brandopfer nach Bedeutung und Gebrauch das allgemeinste Opfer. Es hat den allgemeinen Zweck, Gott Verehrung und Anbetung zu beweisen und dadurch sein Wohlgefallen zu erwerben, ist das eigentliche Verehrungsopfer (Philo de vict. p. 241 M.). Es war an jedem Tage und Sabbathe das einzige und an den hohen Festtagen das Hauptopfer, im letzteren Falle jedoch von einem Sündopfer begleitet (Nu 28f). Ausserdem wurde es dargebracht: bei Sühnungen, meist an das Sündopfer angeschlossen (5, 7. 14, 19f. 22. 15, 15. 30. 16, 24. Nu 6, 11), bisweilen aber auch vor demselben genannt (12, 6. 8. Nu 15, 24), bei Einweihungen, wo es (wie auch Nu 6, 14) gewöhnlich dem Sündopfer folgte und dem Dankopfer voranging (8, 21. 9, 3f. Nu 7, 15ff. 8, 12) und bei besonderen festlichen Gelegenheiten, wo es neben dem Dankopfer erscheint (Ex 10, 25. 18, 12. 24, 5. 32, 6. Nu 10, 10. Jos 8, 31. 1 Sa 10, 8. 2 Sa 6, 17. 1 Kg 8, 64 u. s. w.)." Endlich auch freiwillig oder in Folge von Gelübden wurde es gebracht 22, 18. „Uebrigens gehörte zu dem Brandopfer ein Speis- und Trankopfer (Nu 15, 3ff); jenes bestand in Mehl (s. 2, 1)." Der Name עֹלָה (von עָלָה) *Aufsteigendes* wird doch wohl natürlicher auf das Aufsteigen in der Flamme mit dem Duft des Opferaltars (*Bähr Ke. Del. Kal.* a.; vgl. Ri 6, 21. 13, 20. 20, 40. Am 4, 10) als auf das Hinaufgelangen oder Hinaufgebrachtwerden (s. zu 2, 12) auf den Altar (*Kn. Öhl.* a.) bezogen. Sachlich kommt übrigens beides auf dasselbe hinaus, da alles, was auf den Altar kam, auch in der Opferflamme aufging. Für das Opfern einer עֹלָה ist הֶעֱלָה der stehende und eigenthümliche Ausdruck, selbst ohne dass עֹלָה besonders dabei genannt ist (Ri 6, 28. 2 Kg 16, 12 vgl. Ps 51, 21), und wird dasselbe nicht bloss mit עַל־הַמִּזְבֵּחַ (Ri 6, 28. 1 Kg 3, 4. 9, 25. Ps 51, 21. 2 Chr 1, 6. 8, 12 u. ö.) oder mit בַּמִּזְבֵּחַ (Gen 8, 20. Nu 23, 2. 4. 14), sondern weiterhin auch mit לְהַמִּזְבֵּחַ 2 Chr 29, 27 und mit dem Acc. הַמִּזְבֵּחַ Jes 60, 7 verbunden, so dass allerdings hienach im jüngern Sprachbewusstsein die Bedeutung *auf den Altar hinaufbringen* (*Kn.*) durchgeherrscht zu haben scheint. In Anbetracht dieses Sprachgebrauchs ist עֹלָה *Glühopfer* von עול = על, غلّ, das wie עור *glühen, brennen* bedeuten soll (*Ew.* Alt. 64), nicht zu halten; auch ist diese Bedeutung von עול nicht zu erweisen. Von selbst versteht sich bei jener Ableitung des עֹלָה aus עָלָה, dass der Name ursprünglich jedes Opfer, sofern und soweit es im Altarfeuer aufging, bezeichnen konnte und erst in jüngerer Zeit auf den engeren Sinn, den er im Gesetz hat, eingeschränkt wurde. Der eigentliche Name für ein vollständig auf dem Altar zu verbrennendes Opfer ist כָּלִיל (Dt 33, 10. 1 Sa 7, 9; vgl. Dt 13, 17) *Ganzopfer*. Im Gesetz kommt dieser Name nur noch für das vollständige Mehlopfer (Le 6, 15f), nicht mehr für das volle Thieropfer vor; aber „aus der Nebeneinanderstellung der עֹלָה und des כָּלִיל 1 Sa 7, 9. Ps 51, 21 darf man vielleicht folgern, dass die עֹלָה nicht immer das Ganze umfasste, wie denn die Praxis auch sonst nicht immer (S. 425f) mit dem Gesetz stimmte. Die LXX geben für עֹלָה ὁλοκαύτωμα u. ὁλο-

καύτωσις, seltener ὁλοκάρπωμα u. ὁλοκάρπωσις, die *Vulg.* holocaustum; sie halten sich an den Begriff, nicht an die Bedeutung". Uebrigens ist עֹלָה ein eigenthümlich hebr. Ausdruck, während כלל (nach den Opfertafeln von Massilia und Karthago) auch bei den Phöniken und Puniern ganz üblich war (s. *Schröder* phöniz. Sprache 1869 S. 237ff). — V. 3. אִם־עֹלָה קָרְבָּנוֹ] Gegensatz in 3, 1. „Das Rind nimmt natürlich die erste Stelle ein. Denn der Stier war die victima maxima und lautissima (Verg. geo. 2, 146. Plin. 8, 70). Dieselbe Stelle hat der Stier bei den phönik. Opferfesten (Achill. Tat. amor. 2, 15) und auf den Opfertafeln von Massilia und Karthago. Als Brandopfer des Volkes kommt er vor an allen hohen Festtagen (Nu 28f) und bei Verfehlung gegen ein göttliches Gebot (Nu 15, 24), als das des Stammfürsten bei Einweihung der Stiftshütte (Nu 7, 15ff) und als das des Stammes Levi bei seiner Weihe (Nu 8, 12). Er heisst in diesen Fällen פַּר בֶּן־בָּקָר d. i. männliches junges Rind, das aber kein Kalb mehr ist. Denn בֶּן־בָּקָר bezeichnet den Stier als jung, פָּר ihn als über das Kalbsalter hinaus, weil sonst עֵגֶל, das auch als Brandopfer des Volkes erscheint (9, 3), stehen müsste. Demnach ist פָּר ein ausgewachsener Stier, Farre, auch schon etwas vorgerückter, z. B. von 7 Jahren (Ri 6, 25). Darnach erklärt sich פָּרָה *Färse*, die mit der jüngeren עֶגְלָה nicht einerlei ist (Nu 19). תְּמִימִם] s. 22, 19. Der Darbringer hat das Thier zu bringen *zur Thür des Versammlungszeltes* d. i. vor die Stiftshütte, wo der Brandopferaltar stand (Ex 40, 6) und alle Opfer dargebracht werden sollten (17, 8f). Der Ausdruck kehrt häufig wieder (4, 4. 12, 6. 15, 29. 17, 9. 19, 21) und wechselt mit לִפְנֵי יְהוָה ab (3, 1. 7. 12. 9, 2. 4f), ist auch öfters mit diesem verbunden (4, 4. 14, 11. 23. 15, 14. 16, 7. Ex 29, 11. 42). לרצנו וגו'] *zu seinem Wohlgefallen vor Jahve* d. i. so dass Jahve Wohlgefallen an ihm hat und ihm seine Huld und Gnade schenkt. Der Ausdruck kommt ausser Ex 28, 38 nur beim Brandopfer (22, 19f. Jer 6, 20, vgl. Jes 60, 7) und Dankopfer vor (19, 5. 22, 21. 29. 23, 11), niemals bei den Sühnopfern, welche nur Begnadigung, noch nicht aber Gottes Wohlgefallen bewirkten." — V. 4. Der Darbringer soll seine Hand auf den Kopf des Opferthieres *stützen*, stemmen, mit Kraft und Anstrengung auflegen (ידו könnte auch יָדָו gelesen werden, doch vgl. 16, 21 את־שתי ידו; in M. Menachoth 9, 8 wird Auflegung beider Hände gefordert). Dieser Gebrauch wird für das Brand- (auch 8, 18. Ex 29, 15. Nu 8, 12), Dank- (3, 2—8. 13. 8, 22. Ex 29, 19) und Sündopfer (4, 4. 15. 24. 29. 33. 8, 14. Ex 29, 10 vgl. 2 Chr 29, 23), nicht aber beim Schuldopfer (worüber zu 7, 2) ausdrücklich vorgeschrieben. Unter Berufung auf Festus (manumitti dicebatur servus, cum dominus ejus aut caput ejusdem servi aut alium membrum tenens dicebat: hunc hominem liberum esse volo et emittebat eum e manu) wollten *Ros.* und *Kn.* ihn als Zeichen der Entlassung aus der eigenen Gewalt und der Abtretung oder Weihung an Gott deuten. Aber Handauflegen ist nicht *manu tenere* und noch weniger *manu emittere*, und diese Deutung passt nicht zu den andern Fällen, wo derselbe Gebrauch mit denselben Ausdrücken erwähnt wird: die Hände legen auf den Kopf des Sündenbocks der HP., indem er des Volkes Sünden auf ihn bekennt (16, 21), auf den Kopf des Verbrechers die Zeugen seiner

That (24, 14), auf die für den Dienst Gottes hinzugebenden Leviten das Volk (Nu 8, 10), auf den zu seinem Nachfolger einzusetzenden Josua Mose (Nu 27, 18. 23. Dt 34, 9). In allen diesen Fällen muss der Grundsinn des Actes derselbe sein, und selbst die Handauflegung bei der Segnung (Gen 48, 14ff) wird dadurch noch nicht zu einer ganz anderen Ceremonie (*Kal. Riehm*), dass dafür der Ausdruck שִׁית gebraucht ist. Durch die Handauflegung wird nicht bloss eine persönliche und innere Beziehung zwischen den beiden hergestellt (*Kal.*), sondern der eine theilt dem andern etwas zu, genauer: bezeichnet, bestimmt und erklärt ihn damit als den, auf welchen er etwas überträgt oder hinüberleitet, und wendet dieses ihm zu. Speciell durch die Aufstemmung der Hand auf das Thier bestimmt und erklärt der Opfernde feierlich, dass der Opferzweck, um dessen willen er hieher gekommen ist (bei verschiedenen Opfern ein verschiedener), durch dieses Thier erreicht werden soll, und weiht es damit feierlich zu *seinem* Opfer für diesen Zweck (*Ew. Ke. Öhl. Kay.-Marti* 221; auch *Str.*, der daran erinnert, dass nach M. Menachoth 9, 8 Taubstumme, Blödsinnige, Unmündige, Blinde, Nichtisraeliten, Sklaven, Bevollmächtigte, Frauen diese bedeutungsvolle Handlung der Handaufstemmung nicht vollziehen durften). Mehr bei *Bähr* II. 338ff, der aber das Hingeben in den Tod, das Weihen zum Tod darin findet, bei *Kal.* I. 175ff, *Ew.* Alt. 57ff, *Merx* ZWTh. VI. 1863 S. 72ff; *Hölemann* neue Bibelstud. 1866 S. 282ff; *Köhl.* Gesch. I. 394. „Der Gebrauch ist dem hebr. Opferdienste eigenthümlich; vermuthlich sprach man (wie auch die jüd. Tradition behauptet) einen Weihespruch dabei, wie der Grieche betete: δέχεσθε τάδε (Cyrop. 8, 7, 3), δέξαι θυσίαν τὴν ἡμετέραν (Aristoph. pac. 978)." — Bei jener Bedeutung der Handauflegung begreift sich leicht, wie V. ^{b} eine *ihm* zu gut kommende wohlgefällige Annahme des Opfers davon als Folge abhängig gemacht wird. [ונרצה לו] *und es* (neutrisch = das Opfern, vgl. 22, 25, *Str.*) *wird Gegenstand des Wohlgefallens* (22, 20), wohlgefällig angenommen, (δεκτόν LXX), *für ihn*, ihm zu gut (vgl. noch 7, 18. 19, 7. 22, 23. 25), dass Gott um der frommen Gabe willen ihm geneigt wird, genauer לְכַפֵּר עָלָיו d. h. *ihn zu decken* (s. 4, 20), gegen die ihm gefährliche Heiligkeit Gottes Deckung zu schaffen (ihn zu sühnen). Subj. zum Inf. könnte zwar nach 17, 11^{b} das Opfer selbst sein, doch ist es wohl eher als aus עליו בו (הכהן) לכפר abgekürzt zu nehmen. „Dem Brandopfer wird hier u. 14, 20. 16, 24 (Mi 6, 6. Hi 1, 5. 42, 8) wie sonst dem Sünd- und Schuldopfer eine sühnende Kraft beigelegt; es ist aber doch kein eigentliches Sühnopfer. Denn es kommt im Gesetz nie vor zur Sühne bestimmter einzelner sündlicher Handlungen oder Zustände, erscheint vielmehr häufig neben dem Sünd- und Schuldopfer und kann nicht ganz denselben Zweck mit diesem haben, wird auch als Sache fröhlicher Feste (Nu 10, 10) und bei Gelegenheiten genannt, wo an Sühne nicht gedacht wurde (Ex 32, 6), des von den Sühnopfern abweichenden Ritus gar nicht zu gedenken. Das Brandopfer hat nur insofern eine versöhnende Kraft, als es Gott geneigt und gnädig macht, mithin ihn auch bestimmt, die sittlichen Mängel, die dem Menschen überhaupt anhaften, wegen der durch das Opfer bewiesenen Frömmigkeit zu übersehen. Ebenso wird auch

anderen Opfern und Gaben eine versöhnende Kraft zugeschrieben, z. B. dem Schlacht- und Speisopfer (1 Sa 3, 14. Ex 29, 33), dem Speis- Brand- und Dankopfer (Ez 45, 15), dem Rauchopfer (16, 12f. Nu 17, 11f, vgl. zu Le 10, 1), den Beiträgen zur Stiftshütte (Ex 30, 15f). Die Alten legen überhaupt dem Opfer eine die Gottheit begütigende Kraft bei und reden oft von einem ἱλάσκεσθαι und *placare*, wo nicht grade Sühnopfer gemeint sind (Odyss. 3, 419. 16, 184. Hesiod. op. et dies 338. Herod. 1, 50. 5, 83. Plin. 8, 72). — V. 5. „Der Darbringer hat selbst das Opferthier zu schlachten" (was jeder verstand, ebenso wie in der arabischen Wüste noch immer jeder weiss, wie man ein Schaf zu schlachten und herzurichten hat, *RSmith* d. A. T. 245 A., vgl. rel. of Sem.[2] 417 und *Wl.* Skizzen III. 114). Die Lesart ושחטו der LXX (vgl. Philo victim. p. 241 M.) hier u. V. 11. 4, 24. 29. 33 ist nicht vorzuziehen. Nur bei Opfern für das ganze Volk besorgten die Schlachtung „die Priester und Leviten (2 Chr 29, 22. 24. 35), die Leviten später auch die der Passahthiere (s. zu Ex 12, 6). *vor Jahve*] d. i. beim Heiligthume, eine bei allen Opfern wiederkehrende und mit פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד wechselnde Vorschrift (V. 11. 3, 1. 7. 12. 4, 4. 15. 24. 6, 18. Ex 29, 11 u. ö.; vgl. noch zu V. 3). Sie erklärt sich von selbst. In der Stiftshütte war Jahve gegenwärtig (s. Ex 25, 8. 22); am Orte seiner Gegenwart war das Opfer darzubringen und schon die Schlachtung vorzunehmen, damit das Blut gleich warm an den Altar gesprengt werden könnte. Andere alte Völker stimmen damit überein. Die Aegypter schlachteten das Thier am Altar (Her. 2, 39), man vollzog die Schlachtung ἐν ὀφθαλμοῖς τοῦ θεοῦ am Altar (Lucian. de sacrif. 12). Daher die Römer vom Opfernden: mactare ad aras (Verg. Aen. 2, 202) und vom Opferthiere: stare ad aram (Verg. geo. 2, 395. 3, 486), cadere ante aras, concidere ante aras (Verg. Aen. 1, 334. Ovid. met. 8, 763. de art. am. 1, 319. Senec. Agam. 767). Uebrigens wird לִפְנֵי יְהוָה auch in einem engeren Sinne gebraucht, worüber zu 4, 6. בן בקר] ist *junges Rind* überhaupt, mag es noch ein עֵגֶל *Kalb* (9, 2. Gen 18, 7f; vgl. 1 Sa 14, 32), oder schon ein פַּר *Stier* (s. zu V. 3) sein. Der Vrf. konnte das ihm sonst geläufige פַּר בֶּן בָּקָר hier nicht brauchen, weil er Kalb und Stier zugleich meinte und mit פַּר das Kalb ausgeschlossen haben würde. Ebenso Nu 15, 8f. — Beim *Blute* begann das priesterliche Geschäft, indem die Leviten oder Priester es auffingen (2 Chr 29, 22. 30, 16) und die letzteren es sprengten. Es galt als der Sitz des Lebens oder als das Leben selbst. Die Seele alles Fleisches ist sein Blut (17, 14 vgl. V. 11). Daher wird es als נֶפֶשׁ bezeichnet (Dt 12, 23. Hi 24, 12) und נֶפֶשׁ durch דָּם erklärt (Gen 9, 4). Der Gesetzgeber hielt es für ψυχὴν καὶ πνεῦμα (Jos. ant. 3, 11, 2). Diese Ansicht ist herrschend im Alterthum. Die Aegypter bezeichneten die Seele mit dem Bilde des Habichts, als welcher nicht Wasser, sondern Blut trinkt (Horap. I, 7); nach den Chaldäern entstanden die Lebewesen aus Erdstoff (Leib) und Blutstropfen (Seele) des Belus (Euseb. chron. arm. I. p. 24f); die Sabier betrachteten das Blut als Speise der Dämonen (*Chwolsohn* Ssab. II. 480f) und die Perser gaben bei den Opfern der Gottheit, als welche nur die Seele verlange, vom Fleische nichts (Strabo 15. p. 732). [Auch bei den Arabern findet sich der Glaube, dass die Seele das Blut sei,

Wl. Skizzen III. 217.] Pythagoras liess τὴν ψυχὴν τρέφεσθαι ἀπὸ τοῦ αἵματος (Diog. Laert. 8, 1, 19), andere betrachteten die Seele als eine ἀναθυμίασις ἀφ᾽ αἵματος (Marc. Anton. 5, 33. 6, 15) und dem Empedokles war das αἷμα ἀνθρώποισι περικάρδιον νόημα, der animus sanguis cordi suffusus (Etym. magn. u. αἷμα; Cic. Tusc. 1, 9). Man behauptete, sanguinem esse animam oder vitam oder sedem animae, in sanguine esse animam (Serv. ad Aen. 2, 532. 4, 2. 5, 79. 6, 221. 885. 9, 348. 10, 908). Das Blut wird als ψυχῆς σπονδή bezeichnet (Philo victim. p. 242 M.). Da nun alles Leben nach hebr. Ansicht von Gott kommt, also gewissermaassen göttlich ist, so sollte es vom unheiligen Munde der Menschen nicht verzehrt (s. 7, 26), sondern Gott geweiht werden. Diese Blutweihung war aber nicht sowohl eine Opfergabe, als vielmehr eine Rückgabe dessen, was Gott gehört, eine Hingabe an den Eigenthümer alles Lebens. Das Blut war zu *sprengen* (*Str.* weniger gut *schwenken*) *an den Altar ringsum* d. i. an allen Seiten des Altars, welchen der Priester umging (Philo victim. p. 241 M.), anzusprengen, also zu übergeben an der ganzen heiligen Stätte Gottes. Dieser Ritus fand statt beim Brand- (V. 11. 8, 19. 9, 12. Ex 29, 16), Dank- (3, 13. 7, 14. 9, 18. 17, 6), Einsetzungs- (8, 23f. Ex 29, 20), Erstgeburts- (Nu 18, 17) und Schuldopfer (7, 2), nicht beim Sündopfer, worüber zu 4, 5.“ Uebrigens geschah das *Sprengen* wahrscheinlich unmittelbar aus dem מְזַרְק; für das blosse *Spritzen* mit dem Finger, Wedel u. s. f. wird הִנָּה gebraucht, für das Anstreichen an etwas נָתַן. [על-המזבח] nicht *auf* (*Winer* I. 193; *Hofm.* Schriftb. II, 1. 256; *Kurtz* OC. 208f), sondern *an* den Altar (*KS. Str.*). „Denn das Blut war keine auf dem Altar darzubringende Opfergabe, und beim Taubenbrandopfer liess man es an der Wand des Altars auslaufen. Auch im übrigen Alterthum war jener Ritus der gewöhnliche, vgl. τὸ αἷμα περιχέειν τῷ βωμῷ (Luc. de sacrif. 13), περιάγειν ἐπὶ τῶν βωμῶν (Euseb. pr. ev. 4, 9), ἐπιχέειν τῷ βωμῷ (Eustath. ad Ody. 3, 446), ῥαίνειν πρὸς τοὺς βωμούς (Porph. abst. 2, 27), woneben freilich auch σπένδειν ἐπὶ τοῦ βωμοῦ vorkommt (Paus. 8, 2, 1). Der Kunstausdruck für das Blutsprengen war αἱμάσσειν τοὺς βωμούς (Porph. 2, 7; Philostr. v. Apoll. 1, 1; Pollux 1, 1, 24) und die Gegner blutiger Opfer nannten es μιαίνειν τοὺς τῶν θεῶν βωμοὺς αἵματι (Plato de leg. 6 p. 782). Der Römer sagte: aras sanguine spargere (Lucret. 5, 1200), sanguinem arae obfundere (Tac. hist. 2, 3), in aras fundere (Serv. ad Aen. 3, 321). Uebrigens geschah die Blutweihe auch auf andre Art, z. B. bei den Arabern durch Anstreichen des Blutes an die Götzenbilder (Shahrast. v. Haarbr. II. 352 [vgl. hierzu *Wl.* Skizzen III. 113f vgl. 120 u. 123 und *RSmith* rel. of Sem.^{2} 233ff]); über die Scythen s. Herod. 4, 61. Auf derselben Ansicht wie die Blutweihe beruht wohl auch die Behandlung der σπλάγχνα, exta: man betrachtete sie als besondere Sitze des Lebens, das aus Gott oder der Weltseele kommt, und fand in ihren Zuckungen und Bewegungen (Verg. geo. 2, 194. Ovid. met. 15, 576. Stat. Theb. 4, 466) göttliche Aeusserungen, vornämlich über die Zukunft; man weissagte aus ihnen (Porph. abst. 2, 51; Philostr. v. Apoll. 8, 15; Paus. 6, 2, 2) und weihte sie dann der Gottheit, wofür *reddere* der Kunstausdruck der röm. Priester war (Serv. a. a. O.). Die

Eingeweideschau war nicht bloss bei den westlichen Völkern in Uebung z. B. den Lusitaniern (Strabo 3 p. 154), Galliern (Diod. 5, 31), Etruskern (Cic. div. 1, 42), Römern (*Adam* röm. Altth. I. 573f) und Griechen (*Hermann* gottesd. Alt. § 38, 22ff), sondern auch bei den morgenländischen z. B. den Armenern (Juven. 6, 549), Chaldäern (Ez 21, 26; Diod. 2, 29), Aegyptern (Diod. 1, 73), den Ṣabiern (Barhebr. p. 125), Phöniken und Puniern (*Movers* Opf. der Karth. 65f). Im hebr. Opfergesetz findet sich nicht die Spur davon; aber auch Homer und Hesiod kennen sie noch nicht." — V. 6. Der Darbringer hat selbst (*Sam.* u. LXX freilich geben den Plur. והפשיטו ונתחו, ebenso V. 12; auf die Priester oder Leviten bezogen, vgl. 2 Chr 29, 34) „das Thier zu enthäuten und zu *zerstücken zu seinen Stücken* d. h. in die Theile zu zerlegen, in welche es nach seinem Baue zerfällt (V. 12. 8, 20. Ex 29, 17; vgl. die Aufzählung der Stücke M. Joma 2, 3ff), z. B. nach seinen Gebeinen (Ri 19, 29), also es nicht in beliebige Stücke zerhacken. Die LXX meist: *μελίζειν*, was der griech. Kunstausdruck für das Zerlegen des Opferthiers ist, Jos. ant. 3, 9, 1: *διαμελίζειν*. Die Gebeine sollten nicht zerstört Gott dargeboten werden; auch dem Passahlamm durfte kein Gebein zerbrochen werden (Ex 12, 46); bei den Indern wurde das Opferthier nicht geschlachtet, sondern erstickt, damit es der Gottheit nicht verstümmelt, sondern unversehrt dargebracht würde (Strabo 15 p. 710). Uebrigens entspricht das Zerlegen der morgenländischen Sitte, bei der Mahlzeit das Fleisch zerstückt aufzutragen und vorzusetzen (*Arvieux* Nachr. III. 238; *Niebuhr* Ar. S. 53; *Robins.* II. 726). — V. 7. Aaron's Söhne sollen Feuer auf den Altar thun und Hölzer darauf legen. Der Verf. denkt hier an das erste Brandopfer; nach Einrichtung des Opferdienstes soll das Feuer auf dem Brandopferaltar beständig brennen (6, 6; vgl. noch 9, 24). Mit עָרַךְ *reihen, ordnen* wird das geordnete Uebereinanderlegen bezeichnet." הכהן] *Sam.* u. LXX הכהנים, wie V. 5 u. 8, weshalb *KS. Str.* u. *DrWh.* so lesen. — V. 8. „Dann sollen die Priester die Opferstücke ebenfalls ordnungsmässig auf den Holzstoss legen. Die נְתָחִים bestimmt das Gesetz nicht im einzelnen." את־הראש] nicht Appos. zu הנתחים, sondern Fortsetzung, daher *Sam.* u. LXX ואת (was *DrWh.* lesen), vgl. V. 12. 8, 20. 9, 13. „Der Kopf erscheint auch bei den ägypt. Opfern als besonderes Stück, wurde aber nicht mitgeopfert (Herod. 2, 39. Plut. Isid. 31). פֶּדֶר] LXX *στέαρ*, GrVen. *στέαρ*, *δημός* und *λίπος*, Onk. u. Peš. חַרְבָּא u. ArErp. شحم, darnach wie nach der jüd. Erklärung überhaupt das *Fett* (auch mischnisch, z. B. Thamid 4, 2, in ders. Bed., s. *Levy* NhWB. IV. 10). Das Wort, etymologisch unklar (Vermuthungen bei *Ges.*), kommt nur beim Brandopfer hier, V. 12 u. 8, 20 vor und scheint der Kunstausdruck für die Fetttheile zu sein, welche bei Zubereitung des Brandopferthiers herausgenommen und besonders aufgelegt wurden, also das Fett an den Eingeweiden, die man herausnahm, um sie zu waschen." — V. 9. „Die der Reinigung bedürfenden Theile waren vorher mit Wasser zu waschen. קֶרֶב] eig. *Inneres, Mitte* bezeichnet in den Opfervorschriften überall die Eingeweide des Unterleibes als Magen, Gekröse und Gedärm (V. 13. 3, 3. 9. 14. 4, 8. 11. 7, 3. 8, 16. 21. 25. 9, 14. Ex 12, 9. 29, 13. 17. 22),

welche von den Alten gehörig gereinigt gegessen wurden (Athen. 3, 47 f. p. 94 f. 9, 67. p. 403) und auch im Opferdienste vorkommen; die hirae oder fendicae und lactes wurden den Göttern geopfert (Pers. sat. 2, 29 f. Arnob. 7. p. 230 f vgl. Schol. ad Aristoph. equit. 301). Sie durften beim Brandopfer, das das ganze Thier umfassen sollte, nicht weggelassen werden. LXX geben das Wort mit *ἐνδόσθια*, *κοιλία* und *ἐγκοιλία*, *Jos.* ant. 3, 9, 1 erklärt es durch *τὰ κατὰ νηδύν*. Andre verstehen hier unter קֶרֶב die Eingeweide der Brust, als Lunge, Herz, Leber. Aber nahm man diese beim Brandopfer heraus und bedurften sie einer Waschung? Bei den andern Opfern, wo man z. B. die Nieren opferte, wird niemals eine Waschung erwähnt. Die Aegypter nahmen beim Isisopfer *πᾶσαν κοιλίην* heraus, liessen aber die *σπλάγχνα* und das Fett darin (Herod. 2, 40). Das nur im Dual gebrauchte פְּרָעַיִם kommt bloss beim Rind- und Kleinvieh (V. 13. 4, 11. 8, 21. 9, 14. Ex 12, 9. 29, 17. Am 3, 12) und von den Springfüssen der Heuschrecke vor (11, 21); es leitet sich ab von פָּרַע *sich beugen*, bedeutet eig. *Biegung*, *Krümmung* und bezeichnet nach dem arab. كُرَاع *pars cruris vel tibiae tenuior in ovibus et bobus, pes locustae, extremitas cujusque rei* das Bein vom Knie bis zum Fusse. Die LXX meist: *πούς*, auch *σκέλος* und *ἀκρωτήριον*; und Josephus: *πούς*. An den Schenkel darf man (mit *Bähr* II. 351; *Kal.*) nicht denken, denn dieser heisst שׁוֹק (7, 32) und brauchte nicht gewaschen zu werden (da er abgezogen wurde), während dies bei den Füssen nöthig war". יִרְחַץ] das Subj. ist nach der Tradition der Priester, s. *Jos.* ant. 3, 9, 1 u. viell. auch schon 2 Chr 4, 6 (*Str.*); *Sam.* u. LXX vgl. Vulg. יִרְחֲצוּ; ebenso LXX V. 13. — „Nach diesen Zubereitungen hatte der Priester zu verbrennen אֶת־הַכֹּל *das Ganze* (ausser dem Felle, s. 7, 8), so dass also der Darbringer nichts für sich behielt, sondern alles Gott weihte. הַקְטִיר] *rauchen, dampfen lassen* d. i. in Dampf und Rauch aufgehen, aufdampfen lassen ist die gewöhnliche Bezeichnung des Verbrennens der Opfer und kommt bei allen Opfern vor (2, 2. 9. 3, 5. 11. 4, 10. 19. 6, 8. 7, 5 u. s. w.). Sie entspricht dem ursprünglichen Sinn und Zweck der Opfer. Seine Gaben konnte der Mensch nicht anders an Gott im Himmel bringen, als dadurch, dass er sie verbrannte und den Dampf davon zum Himmel emporsteigen liess; der Altar war der Heerd, von dem aus er sie an die Gottheit beförderte (vgl. Homer Il. 1, 317. 8, 549). Dies ist der im ganzen Alterthum vorwaltende Gebrauch; doch kommen auch andere Gebräuche vor. Den Meergöttern warf man die Opfer in's Meer (Il. 21, 132. Verg. Aen. 5, 237. 775. Liv. 29, 27), den unterirdischen grub man sie in die Erde ein (Euseb. pr. ev. 4, 9), der Scythe warf die für die Götter bestimmten Opferstücke vor sich hin (Her. 4, 61) und der Perser legte das gekochte Opferfleisch auf das Gras, liess den Priester einen religiösen Gesang halten und nahm es dann für sich hinweg (Her. 1, 132). Das beigesetzte הַמִּזְבֵּחָה eig. *altarwärts* ist in den Opfergesetzen herrschend (V. 13. 15. 17. 2, 2. 9 u. s. w.), wechselt aber auch mit הַמִּזְבֵּחַ 6, 8 u. עַל־הַמִּזְבֵּחַ 9, 13. 17, und besagt *zum Altar* d. i. auf dem Altar. Man vgl. im Deutschen zu Hause, zu Pferde, zu Schiffe sein (*Ges.* § 90[d]. *Ew.* § 216[a]). רֵיחַ נִיחֹחַ] s. Gen 8, 21. Es kommt zwar auch einmal

(4, 31) von den Sühnopfern, aber sonst nur von den übrigen Opfern vor (V. 13. 17. 2, 2. 9. 12. 3, 5. 16. 6, 8. 14. Nu 15, 3ff u. ö.), wird von LXX durch ὀσμὴ εὐωδίας, von Vulg. durch *odor suavis, suavissimus, suavitatis* gegeben und besagt eig. *Geruch der Beruhigung* d. i. der Befriedigung, des Behagens und Wohlgefallens; vgl. acquiescere in re. Wie Bratenduft dem Menschen angenehm riecht, so war nach ältester Vorstellung der Duft des verbrannten Opfers etwas der Gottheit Angenehmes, eine κνίσης ἡδὺς ἀϋτμή bei Hom. Od. 12, 369; Lucian Prometh. 19; vgl. *Jeremias* Cultustafel S. 26f. אִשֶּׁה] von אֵשׁ (gebildet wie לִבְנֶה und תָּפְתֶּה; ֶה— für ִי-.), *Feueropfer* (vgl. *Barth* Nominalbildung § 237; *Wetzstein* bei *Del.* Psalm.[4] 889 will es von אָנַשׁ arab. 'anisa *sich anschliessen* ableiten, wonach אִשֶּׁה s. v. a. Mittel ein freundschaftliches Verhältniss zu Gott herzustellen; vgl. *Lag.* Nom. 68. 190); das Wort gehört ebenfalls der hebr. Opfersprache an und kommt von allen Opfern vor, welche ganz oder theilweise verbrannt wurden (V. 13. 17. 2, 3. 10f. 16. 3, 3. 9, 11 u. s. w.); über 24, 7. 9 s. d. Erkl. Es wird gern mit רֵיחַ נִיחֹחַ zu einem *Feueropfer des Wohlgeruchs* verbunden". — V. 10—13. „Die Vorschrift für das Brandopfer von Schafen und Ziegen. Das *Schaf* war das gewöhnlichste Brandopfer; unter den vorgeschriebenen Brandopfern erscheint es als das des Volkes an jedem Tag, Sabbath und hohen Festtage (9, 3. 23, 12. 18. Ex 29, 38ff. Nu 28f. Ez 46, 13), als das des Stammfürsten bei Einweihung der Stiftshütte (Nu 7, 15ff) und als das einzelner Verunreinigter und des Nasiräers (12, 6. 14, 10. 19f. Nu 6, 14); es musste in allen diesen Fällen jährig und männlich sein. Der *Widder* kommt vor als Brandopfer des HP., des Volkes an allen hohen Festtagen und des Stammfürsten (s. 8, 18). Die *Ziege* findet sich unter den vorgeschriebenen Brandopfern nie, war aber bei den freiwilligen zulässig (22, 19. Nu 15, 11). Den jüngeren und älteren *Ziegenbock*, עַתּוּד und שָׂעִיר, erwähnt das Gesetz nie als Brandopfer. Die Brandopfervorschrift für das Kleinvieh stimmt mit der für das Rindvieh überein; nur werden die Angaben von der Handauflegung" (von den LXX hinter V. 10 eingefügt), „der Enthäutung des Thiers und der Wirkung des Opfers der Kürze wegen nicht wiederholt, natürlich auch nicht die von der Auflegung des Holzes". Statt deren ist hier neu eingefügt „die Bestimmung des Schlachtortes *auf der Seite des Altars nach Norden* d. i. nördlich vom Altar" (zu יֶרֶךְ s. Ex 40, 22). „Sie galt für das Brand- Sünd- und Schuldopfer, wenigstens bei Kleinvieh (4, 24. 29. 33. 6, 18. 7, 2. 14, 13), fehlt aber beim Dankopfer (3, 2. 8. 13), das man also auch an andern Plätzen des Vorhofs schlachten durfte (M. Zebach. 5, 6ff)". Irgend einen Grund wird diese Bestimmung haben. *Tholuck* (das A. T. im N.[3] 91) erklärt die Nordseite als die dunkle für die freudlose; *Ew.* (Alt. 59) für die heiligere: es habe sich in dieser Bestimmung wie in der Stellung des Schaubrodtisches im Heiligen (s. Ex 25, 23ff) der Rest eines alten Glaubens, dass die Gottheit entweder im Osten oder im Norden (Ps 48, 3. Ez 1, 4. Jes 14, 13) wohne und von daher komme, erhalten. *Kn.* erklärt: „auf der Westseite war das grosse Becken (Ex 40, 30), auf der Südseite der Aufgang zum Altar (s. zu Ex 27, 1), wenigstens im nachexilischen Tempel (Jos. b. jud. 5, 5, 6), und

auf der Ostseite der Platz für den Abraum vom Altar (V. 16)"; aber warum war der Zugang zum Altar im S. und nicht im N.? וְנִתַּח] s. zu V. 6. „Bei וְאֶת־רֹאשׁוֹ וְאֶת־פִּדְרוֹ wirkt *zerstücken* mit einer Wendung der Bedeutung in *abstücken*, *lostrennen* fort". Doch sind wohl die Worte ואת־ראשו ואת פדרו nach V. 8 in die zweite Vershälfte hinter אֹתָם zu ziehen: *sie* (die Theile) *sammt dem Kopf und dem Fett* (*KS.* u. *DrWh.*). — V. 14—17. Aber auch von den Vögeln können Brandopfer gebracht werden; es sind in diesem Fall zulässig *Turteltauben und junge Tauben* (s. zu V. 2). הָעוֹף] bildet den Gegensatz nicht bloss zu צֹאן V. 10 u. בָּקָר V. 3, sondern zugleich zu dem beide zusammenfassenden בְּהֵמָה V. 2. „Die Tauben kommen nur als Brand- und Sündopfer vor z. B. zum Ersatz für einen Vierfüssler, und haben geringere Bedeutung, s. o. S. 419." Die Semikha unterbleibt, weil der Darbringer die Vögel in der Hand herzuträgt und so sie als die seinen bezeichnet. Eine Vergleichung dieses Taubenopfers mit dem ägypt. Vogelopfer, sammt Abbildungen von diesem, s. bei *Ancessi* l'Égypte et Moïse I. 1875 p. 113—134. — V. 15. „Der Ritus folgt dem bei den Vierfüsslern, so weit thunlich. Der Priester soll die Taube zum Altar bringen, ihr den Kopf abkneipen und ihr Blut an die Wand des Altars auslaufen lassen". מָלַק] nur noch 5, 8; LXX *ἀποκνίσει*, TgJer. I u. II נְחָזוֹם und נְעָזֵם, *abkneipen*, *abknicken*, näml. ohne Schneidewerkzeug, nur vermittelst der Finger und etwa des Fingernagels (*Raś.*; vgl. ملك Aehren *pflücken*, Haare *raufen*); *Hieron.* frei nach den Rabb.: retorto ad collum capite ac rupto vulneris loco. Die Frage, ob ein völliges Ablösen des Kopfs (M. Zeb. 6, 5 u. Siphra ad h. l., *Rabb. Ke. Kal. Str.* a.), oder ein blosses Zerbrechen des Halswirbels und Einreissen in die Haut, so dass der Kopf am Körper hängen blieb (*Bähr Kn. Ew. Anc. Ges.-Buhl*, *KS.* a.), gemeint sei, ist nach dem jetzigen Text zu Gunsten der erstgenannten Ansicht zu entscheiden, theils weil das Nichtablösen 5, 8 ausdrücklich durch den Beisatz ולא יבדיל geboten wird [umgekehrt schliessen andere, z. B. *Ges.-Buhl*, hieraus, dass מלק auch 1, 15 das Abreissen ausschliesse, weshalb auch *KS.* es *einknicken* übersetzen, zugleich aber annehmen, dass das ganze Thier verbrannt wurde], theils wegen des sogleich folgenden והקטיר המזבחה, was hier sinnlos ist, wenn nicht ראשׁ Object dazu ist (vgl. V. 8). Die Analogie des Taubensündopfers 5, 8f spricht nicht dagegen, da der Ritus von beiden nicht der gleiche gewesen sein muss. Auffallend jedoch ist diese gesonderte Angabe über das Verbrennen des Kopfs immer, und vielleicht sind die Worte והק' המ' corrupt (*Ew.* Alt. 61) oder ein jüngerer Zusatz (vgl. noch V. 17). ונמצה וגו'] *„und es werde ausgedrückt ihr Blut* d. h. der Priester soll es auslaufen lassen an die Wand des Altars; es soll also nicht wie bei den Vierfüsslern (V. 5) ringsum gesprengt werden, weil es dazu nicht ausreicht; soll aber auch nicht einfach an den Boden des Altars hinfliessen, sondern geweiht werden; sonst s. zu V. 5. Beim Taubensündopfer wurde es theils an die Wand angespritzt, theils an den Boden auslaufen gelassen (5, 9)". — V. 16. „Dann soll der Priester den Unrath der Taube mit den Eingeweiden entfernen und neben den Altar auf dessen Ostseite hinwerfen, also an den Ort der Asche, welche jeden Morgen vom Brandopferaltar abgeräumt (6, 3) und

dann weiter fortgebracht wurde (4, 12. 6, 4)". מְרָאָה] nach den alten Uebers. und Rabb. der *Kropf* bezw. (*Str.*) die *Speiseröhre* (wie مَرِيء *Speiseröhre* von مَرِأَ *leicht verdaulich sein*, s. *Ges.* u. *Fleischer* bei *Levy* NhWB. III, 316; nicht: *Geweide*, *Eingeweide* von רעה *Kn.*), ohne Zweifel mit Magen und Gedärmen zusammen (M. Zeb. 6, 5; *Ros.* a.), der ganze Verdauungsapparat. בְּנֹצָתָהּ] nach dieser Lesart: *mit seinem* (des Kropfes) *Unrath* (*Onk. Peš. Ros. Ges. Kn. Ke. Kal. Ew.* a.). Indessen ist נֹצָה *Unrath* (sowohl von יצא [= נוֹצָאָה part. Nif. fem.] als von צוא) kaum ableitbar, und *Sam.* gibt בנצתו, LXX *Symm. Theod. Vulg.* σὺν τοῖς πτεροῖς oder πτίλοις (נֹצָה wie Hi 39, 13 bezw. נוֹצָה Ex 17, 3. 7), weshalb auch *KS.* u. *DrWh.* בְּנֹצָתוֹ (*mit seinen*, des Vogels, *Federn*) lesen, wogegen *Str.* בנצתה beibehält und von den Federn des Kropfes d. h. von den an der aussen entsprechenden Stelle des Leibes sitzenden Federn versteht. Nun passt freilich בְּ in diesem Fall nicht. Aber dass selbst die Talmudisten noch schwankten, zeigt M. Zeb. 6, 5, wo beide Erklärungen mit einander verbunden sind. Wahrscheinlich wurde auch hier später am Text gemodelt, sei es dass ursprünglich בצאתה oder ונצתו (oder ואת־נצתו) stand. Die Erwähnung der *Federn* vermisst man ungern, da man sie doch schwerlich auf dem Altar mit verbrannte (vgl. V. 6). — V. 17. „Endlich soll der Priester *sie* (eig. *ihn*, den Vogel) *spalten an ihren Flügeln, nicht scheiden* d. h. an den Flügeln einreissen, ohne diese vom Körper loszutrennen (לֹא יבדיל ist Umstandssatz, Ges. § 156f). Die Flügel sollen also einigermassen vom Körper getrennt werden, damit das Taubenopfer dem Gesetz V. 6b entspreche, aber nicht gänzlich, sondern nur theilweise, weil diese kleinen und fleischlosen Glieder nicht schicklich als besondere Theile Gott vorgesetzt werden konnten. Die Vögelopfer wurden übrigens auch bei den Griechen ganz in's Feuer gethan (Euseb. pr. ev. 4, 9)".

Dass das Einreissen an den Flügeln den Zweck habe, das Ausnehmen der Eingeweide zu ermöglichen (*Anc.*), ist nach der Stellung des Satzes nicht anzunehmen. והקטיר וגו׳] s. V. 9.

Cap. 2, über dessen Stellung vor Cap. 3 S. 414 zu vergleichen ist. Das Gesetz über das *Speisopfer* oder Getreideopfer, das in feinem Weizenmehl (V. 1—3), oder in Backwerken aus solchem Mehl, die man im Ofen oder auf der Platte oder in der Pfanne ungesäuert bereitete (4—8), oder in Schrot als Erstlingsgabe (14—16) bestehen konnte. Es ist hier die Rede vom selbständigen Speisopfer, nicht bloss von dem dem Fleischopfer beigegebenen (gegen *Bähr* II. 199). Dies erhellt schon aus V. 1 verglichen mit 1, 2f, wonach קָרְבַּן מִנְחָה dem קָרְבַּן מִן־הַבְּהֵמָה gleichgeordnet und es jedermann überlassen ist, ein solches zu bringen. Im Gesetz freilich ist von dieser selbständigen Mincha nicht viel die Rede. Gesetzlich verlangt wird sie vom Priester 6, 12ff und beim Eiferopfer Nu 5, 15ff, zugelassen als Sündopfer des Armen 5, 11ff; auch die Ostergarbe 23, 10f, die Pfingstbrode 23, 16f, und in gewissem Sinn die Schaubrode 24, 5ff kann man als Arten der Mincha betrachten. Aber daraus folgt nicht, dass bloss in diesen Fällen eine selbständige Mincha zulässig war; im Gegentheil hier in Le 2 werden Formen der Mincha erlaubt, die weder auf jene Fälle noch auf die Mincha als Beigabe der Thieropfer

Anwendung finden, und es liegt darin der Beweis, dass hier ein weiterreichendes Minchagesetz vorliegt (vgl. auch die vielen Stellen, worin, wie in Le 1—3, עֹלָה מִנְחָה זֶבַח zusammengestellt werden, Am 5, 22. Jos 22, 23. 29. Jer 17, 26. 33, 18. Ps 40, 7). Mit der Zeit freilich trat die selbständige Mincha vor dem immer wichtiger werdenden blutigen Opfer zurück, und erhielt ihre häufigste Anwendung als Beigabe zum Fleischopfer, „so wie man im Menschenleben Brod und Fleisch zu einer Mahlzeit verbindet, nämlich beim Brandopfer in Form von Mehl (s. V. 1) und beim Dankopfer in Form von Backwerk (s. V. 4), nicht beim Sünd- und Schuldopfer, die keine Speise Jahve's waren". Auch für diese Art der Mincha waren ohne Zweifel die hier Le 2 dargelegten Grundsätze maassgebend. Zu der richtigen Mincha, wie sie hier beschrieben wird, „gehört Oel (s. V. 1) und Salz (V. 13), zu den in Mehl und Schrot bestehenden auch Weihrauch (s. V. 1). Von diesen Gaben wurde (mit Ausnahme des 6, 16 bestimmten Falls) nur ein Theil, der Weihrauch jedoch ganz dem Jahve auf dem Altar verbrannt (s. V. 2), das Uebrige bekam der Priester (s. V. 3). Gesäuertes und mit Honig Bereitetes durfte nicht auf den Altar kommen (V. 11f); war also die Mincha gesäuert, so bekam sie der Priester". Der Name מִנְחָה (von מָנַח = ar. manaḥa *beschenken*) bedeutet eigentlich *Geschenk, Gabe*, besonders an Höherstehende, *Huldigungsgeschenk, Abgabe*, weiterhin *Gabe an Gott, Opfergabe*, möglicherweise ein Thieropfer (Gen 4, 4f), aber im Gesetz ausschliesslich das *Speis(-Getreide)opfer*, und man sieht eben aus dieser allmählichen Verengerung des Sprachgebrauchs, dass es einst eine Zeit gab, wo das Speisopfer als Gabe an Gott gewöhnlich war. „Die LXX geben das Wort, wenn es vom Speisopfer steht, in der Regel wie auch זֶבַח durch *θυσία*". — V. 1—3. Die erste Form davon ist *Mehl* mit Oel und Weihrauch (vgl. *RSmith* rel. of Sem.^{2} 219ff). „Lange vor Einführung der Fleischopfer und der kostbaren Rauchopfer brachte man den Göttern Mehl und Salz dar (Ovid. fast. 1, 338), oder zuerst Körner, später Mehl, noch später Backwerke (Porph. abst. 2, 6)". In Wirklichkeit mochte auch gewöhnliches Mehl (קֶמַח) oft genug vorkommen (Ri 6, 19. 1 Sa 1, 24); das Gesetz verlangt das beste, nämlich סֹלֶת, „auch für die das Brandopfer begleitende Mincha (14, 10. 21. 23, 13. Ex 29, 40. Nu 7, 13ff. 8, 8. 28, 5ff. 29, 14 vgl. Ez 46, 14) und das Armensündopfer (5, 11), für alle Opferbackwerke (V. 4f. 7. 6, 13), auch beim Dankopfer (7, 12. Ex 29, 2. Nu 6, 15. 15, 4ff), für die Schaubrode und Pfingstbrode (23, 17. 24, 5)", und kennt nur für das Eiferopfer Gerstenmehl (Nu 5, 15ff). [וְנֶפֶשׁ כִּי וגו׳ entspricht dem Satze 1, 2, s. d. סֹלֶת] nach den alten Uebers. und Ausl. ein besonders feines Mehl. Es war von Weizen (Ex 29, 2) und noch einmal so viel werth als das von Gerste (2 Kg 7, 1. 16. 18); es wird als vorzügliches Erzeugniss neben Honig und Oel genannt (Ez 16, 13. 19) und dem gewöhnlichen Mehle vorangestellt (1 Kg 5, 2); wegen seines Bedarfs beim Opferdienste erscheint es unter den Tempelvorräthen (1 Chr 9, 29. 23, 29)". Nach *Kn.* bedeutet es von סלל, סלה *„bewegen, schwingen, wägen* abgeleitet (wie *πάλη, παιπάλη* von *πάλλειν*) eig. *Schwungmehl*, womit auch in manchen deutschen Gegenden das feinste Weizenmehl bezeichnet wird",

LXX: σεμίδαλις (s. noch *Levy* NhWB. III. 538 u. M. Pirke Aboth 5, 15); vgl. jedoch auch ar. sult *Hülse* der Gerste od. Gerste u. Weizen ohne Hülse, *Ges.-Buhl*). מִקְרְבּוֹ] „das Suff. geht auf נֶפֶשׁ, welches bisweilen als masc. gebraucht (Nu 31, 28) und für אָדָם gesetzt häufig als masc. und fem. zugleich behandelt wird (4, 2. 27f. 5, 1f. 4. 15. 17. 21. 7, 20. 20, 6. Nu 15, 30f). *und er giesse darauf Oel*] d. h. beschütte das Mehl mit Oel. Das Oel war beim Speisopfer erforderlich (7, 10. 9, 4), mochte dieses in Schrot (2, 15) oder in Mehl (14, 10. 21. 23, 13. Ex 29, 40. Nu 7, 13ff. 8, 8. 15, 4ff. 28, 5ff. 29, 3ff) oder in Backwerk bestehen (V. 4ff. 6, 14. 7, 12. 8, 26. Nu 6, 15). Es diente, wie bei uns die Butter, zur Anmachung der vegetabilischen Speisen, welche nicht trocken vorgesetzt werden konnten (weshalb die vielfachen Vermuthungen über den tieferen Sinn des Oels als Zugabe zum Speisopfer nur Spielereien der Phantasie sind, s. *Nowack* Arch. II. 209 A.). Es durfte daher bei keiner Mincha, die eine Speise Jahve's sein sollte, fehlen. Auch andere alte Völker hatten mit Oel angemachte Mehlopfer. Die griech. ψαιστά waren ἄλευρον ἐλαίῳ δεδευμένον (Schol. ad Aristoph. Plut. 137) oder ἄλφιτα ἐλαίῳ δεδευμένα (Hesych. s. h. v. und u. χλαρά) oder ἄλφιτα ἐλαίῳ καὶ οἴνῳ δεδευμένα, mit Oel und Wein zugleich angemacht (Suidas u. d. W. und Hesych. u. ἄμφασμα). Solche mit Wein und Oel angemachte Mehlopfer hiessen θυλήματα (Phot. und Suid. u. d. W.). Bei den Arabern finden sich Oel und Wein nicht als Opferstoffe, wie auch die Mehlopfer selten sind (*Wl.* Skizzen III. 111, vgl. *RSmith* rel. of Sem.[2] 220. 232. 236). *und er gebe darauf Weihrauch*] füge zum Mehle Weihrauch hinzu. Diesen streute man wohl nicht auf das Mehl, sondern that ihn im Ganzen hinzu, da er ganz von der Mincha abgenommen wurde, um mit verbrannt zu werden. Der *Weihrauch* kommt abgesehen vom Rauchopfer (s. Ex 30, 34) nur vor bei den aus Mehl (6, 8) und Schrot (2, 15f) bestehenden Speisopfern sowie aus einem besonderen Grunde bei den Schaubroden (24, 7), ausserdem unter den Tempelvorräthen (1 Chr 9, 29. Neh 13, 5. 9). Sonst wurde er im Alterthum auch mit den Opferbackwerken (Porph. abst. 2, 16f. Aelian. V. H. 11, 5) und sogar mit den Fleischopfern verbunden z. B. bei den Aegyptern (Herod. 2, 40. Lucian. Jup. trag. 15). Ueber den häufigen Gebrauch des Weihrauchs im ägyptischen Cult schon im 4. Jahrtausend s. jetzt *Lepsius* nubische Grammatik 1880 p. XCVI. Bei den alten Arabern wird unter den Stoffen des eigentl. Opfers der Weihrauch vermisst (*Wl.* Skizzen III. 111). Ob er den üblen Geruch verbessern oder eine Würze sein sollte, lässt sich nicht bestimmen; jedenfalls sollte er die Gabe zu einer angenehmeren Speise machen. Bei dem Mehlsündopfer und dem Eiferopfer blieb er wie das Oel weg (5, 11. Nu 5, 15), weil dies keine Speisen Jahve's waren". *Sam.* u. LXX haben am Ende des V. noch מנחה הוא, vgl. V. 6. 15. — V. 2. „Der Geber soll die Mincha zu den Priestern bringen, der dienstthuende Priester eine Handvoll davon nehmen, nämlich von ihrem Mehle und Oele nebst (עַל wie Ex 12, 8f) allem Weihrauch und das Genommene als Antheil Jahve's verbrennen". וְקִמַּץ] nicht der Geber (*Merx*) sondern der Priester oder einer der Aaronsöhne soll Subj. sein; füglich hätte der genannt werden müssen; er wird auch

genannt hinter והקטיר, aber warum hier nicht und dort erst? Vielleicht ist alles von וקמץ bis לבנתה ein eingeschobenes Interpretament zu אזכרתה (vgl. V. 9. 6, 8). מִשָּׁם] *von da*, soll doch wohl s. v. a. מִמֶּנָּה *davon* sein, wie *Sam.* u. LXX auch haben; vgl. 1 Kg 17, 13. 2 Kg 7, 19. Ez 5, 3 (Gen 3, 23). הקטיר וגו'] s. 1, 9. אַזְכָּרָה] ein Kunstausdruck der Opfersprache, der nur im Priestergesetz vorkommt, bezeichnend den von der Mincha auf dem Altar zu verbrennenden Abhub (V. 9. 16. 5, 12. 6, 8. 24, 7. Nu 5, 26). Er wird gewöhnlich, als ein Infinitiv-artiges Subst. vom Hiph. mit א für ה (so auch *Barth* Nominalbildung § 60[a]), gedeutet: *μνημόσυνον*, *memoriale*, *ἀνάμνησις* (LXX *Vulg.*, *Gr Ven.*; *Onk. Peš.*) d. h. *Erinnerungsopfer*, *Gedenktheil*, der im Duft aufsteigend den Darbringer der Mincha bei Gott in Erinnerung bringt (*IEs. Luth. Ges. Ke. Kal. Öhl. Del.* a.), oder: *Lobpreis*, *Preistheil* (TgJer. I, *deDieu*, *Ros. Win.*, *Bähr* II. 328), „was aber zu 5, 12. Nu 5, 26 nicht passt". Erst wieder davon denominirt wäre dann הִזְכִּיר d. i. eine אַזְכָּרָה verbrennen Jes 66, 3 u. in den Ueberschr. von Ps 38 u. 70. Allein eine solche aramäische Form in der alten Opfersprache ist gänzlich unwahrscheinlich und vielmehr eine Bildung vom Qal mit א prosth. (wie אַכְזָב, אַכְזָר, אַזְנָח, אַשְׁמֹרֶת *Ew.* § 162[c]) vorauszusetzen (*Kn.*), aber dann als Bedeutung nicht *Bedenkung* d. i. *Gabe*, *Abgabe* (*Kn.*), was eine rein deutsche, keine hebr. Wendung des Begriffs wäre, sondern *Duftopfer*, *Dufttheil* (*Ew.* Alt. 62. *Hupf.* zu Ps 20, 4, *Köhl.* Gesch. I. 392, *HSchultz* AtTh.[5] 262, nach *Saad.*, *Vatabl.*, *Schult.* zu Pr 10, 7) anzunehmen, sofern זכר urspr. *stechen* auch vom scharfen Geruch oder Duft gesagt worden zu sein scheint (vgl. das adj. ذَكِيّ), und diese Bedeutung zu 24, 7 u. Jes 66, 3 (auch zu זֵכֶר Hos 14, 8?) besser passt. [In der rabbin. Literatur ist אַזְכָּרָה (s. zur Bildung *Siegfried* NhGr. § 55[a]) Bezeichnung des Tetragrammaton, *Levy* NhWB. I. 51 u. ZDMG. XXXIII. 297 ff. XXXV. 162 ff. XXXVI. 410 ff.] — V. 3. „Das Uebrige vom Mehl und Oel, also das Ganze ausser der Askara, gehört den Priestern (6, 9). Vgl. V. 10. 5, 13. 7, 9 f (anders 6, 16). קדש קדשים] s. 21, 22". — V. 4—13. „Die 2. Art des Speisopfers sind *Backwerke mit Oel im Ofen* oder *auf der Platte* oder *in der Pfanne bereitet.* Sie sind eine vollkommenere Art des Speisopfers (bei der Ausbildung des Opferdienstes auf das Mehl gefolgt, Porph. abst. 2, 6). Sie waren beim Dankopfer das gewöhnliche Speisopfer (7, 12 f. 8, 26. Ex 29, 2. 23. Nu 6, 15. 19), während dieses beim Brandopfer in Mehl bestand (V. 1). Sie mussten aus Feinmehl und ungesäuert gemacht werden (V. 11). Sie werden im Gesetz als besondere Opfer nur selten gefordert (6, 13 f); meist begleiten sie das Fleischopfer. Solche Opferbackwerke hatten auch andere alte Völker z. B. die Aegypter (Plut. de Isid. 30; Paus. 8, 2, 1; vgl. *Erman* Aeg. 375 f) und die Griechen, bei denen sie *πέλανοι* hiessen. Diese griech. Opferkuchen waren aus feinem Weizenmehle gebacken (Etym. magn., Hesych., Harpocr., Phot. und Suid. u. *πέλανος*, *πέλανοι*), allen Göttern gemeinsam (Pollux 6, 11) und scheinen sehr häufig allein dargebracht worden zu sein, ohne Fleischopfer (Aeschyl. Pers. 204; Eurip. Ion. 233. 719. Helen. 1353 f. Troad. 1070; Dionys. Hal. 2, 74). Doch hatten die Griechen noch viele andere Opfer-

backwerke; man s. die alten Lexikographen z. B. Suid. u. *ἀναστάτοι, διακόνιον, σελῆναι, φθοῖς, ἀλετρίαι.* Abweichend von den Hebräern brachten sie ihre heiligen *πόπανα* mit Weihrauch dar (Porph. abst. 2, 16f. Aelian. V. H. 11, 5). Auch bei den Römern waren die verschiedenen Opferbackwerke (liba, fercta, strues) sehr zahlreich; Arnob. 7 p. 230 und Festus nennen africia, catumeum, cubula, conspolium, farreum, gratilla, pastillum, punicum, secium, subucula, summanalia. Mehr bei *Saubert* p. 630f." — V. 4. יכי תקריב] wegen des יִ wahrscheinlich 3 p. fem., wie V. 1 (*Berth. Kn.*), nicht 2 p. m. wie V. 14 (*Kal. KS.*; *Str.*, der auf die 2. pl. in V. 11f, vgl. 1, 2 u. 3, 17, hinweist; s. o. S. 414). „Wann jemand Gebäck des Ofens als Mincha darbringt, so Feinmehl d. h. soll es aus Feinmehl bereitet sein. תַּנּוּר] Backofen des Bäckers (Hos 7, 4. 6f) und der zum Brodbacken gebrauchte Feuertopf (26, 26), der bei den Arabern noch jetzt تَنُّور heisst", s. *Ges.* th. 1513 u. die RWBB. Das Ofengebäck kann bestehen in *ungesäuerten Kuchen* (eig. *Mazzenkuchen*, denn חַלּוֹת ist st. c., wie רְקִיקֵי), *beschüttet* (übergossen) oder aber *gemengt mit Oel*; ebenso 7, 12. Ex 29, 2. Nu 6, 15. Die Bedeutung von בָּלוּל ist bestritten. Nach den LXX (*πεφυραμένος*) und Rabb. sowie nach der gewöhnlichen Bedeutung von בָּלַל wäre ein *Mengen* oder *Anmachen* des Teigs mit Oel zu verstehen (*Ros. Win. Bähr Ke. Kal.* a.), wogegen nicht streitet, dass in einem andern Gesetz 6, 14. 7, 12 מְרֻבֶּכֶת *geknetet* gebraucht ist; nach *Vulg.* (*conspersus oleo*; *Onk. Peš.* פְּרִיל) und der Bedeutung des Verbums in Ps 92, 11 und im Arab. wollen andere lieber ein *Uebergiessen, Beschütten* des schon gebackenen Kuchens (*Ges. Kn.*). Wenn מִנְחָה בְלוּלָה בַּשָּׁמֶן oder סֹלֶת בְּלוּלָה בַּשָּׁ' in 7, 10. 9, 4. 14, 10. 21. 23, 13. Ex 29, 40. Nu 7, 13—79. 8, 8. 15, 4. 6. 9. 28, 5—28. 29, 3. 9. 14 ohne Zweifel nach 2, 1 zu verstehen ist, so vertrüge sich das immer noch mit *Mengen*, denn Mehl, worauf man Oel gegossen hat, ist eben hiedurch mit Oel gemengt. Auch V. 5 spricht für *Mengen*, aber der Ausdruck חלות בלולת fordert eher die Bedeutung *übergossen*. Uebrigens kommt בלל für eine Art Gebäck auch auf der Opfertafel von Marseille Z. 14 vor. חַלָּה] *Kuchen* (*Peš. Targg.*), gegenüber von רָקִיק eine dickere Art, aber nicht über Fingers Dicke, und (der Ableitung von חלל nach) wahrscheinlich durchlöchert, sei es von den kleinen Steinchen, mit welchen der תַּנּוּר halb gefüllt und auf welche der Kuchen zum Backen gelegt wurde (*Ros.* nach *Arvieux*), sei es absichtlich durchstochen (nach *Kn.*: um das darauf gegossene Oel aufzunehmen). Ueber Kuchen mit einem Loch in der Mitte s. *Snouck Hurgronje* mekkanische Sprichwörter u. Redensarten 1886, S. 51. „In Aegypten bäckt man eine Art kleiner weicher durchstochener Kuchen, welche mit Sesam bestreut werden und zu den Leckerbissen gehören (*Sonnini* Reis. II. 19)". מֻצּוֹת] s. Ex 12, 20. Das Ofengebäck kann aber auch bestehen in *ungesäuerten Fladen* (eig. Mazzenfladen oder Mazzenblättern), *bestrichen mit Oel.* רְקִיק] „von רָקַק ist ein dünner (Oblaten-artiger) Kuchen, Fladen (wie رُقَاقَة *panis tenuis, placenta*, s. noch *Ges.-Buhl*). Bei ihm wurde die ganze Oberfläche mit Oel bestrichen. Denn מָשַׁח gew. *salben* bedeutet

eig. (*Ges.-Buhl*) *streichen, bestreichen* (Jes 21, 5. Jer 22, 14). Das Wort ist das gewöhnliche bei diesen Fladen (7, 12. Ex 29, 2. Nu 6, 15)". — V. 5. „Wenn die Opfergabe auf der *Machabath* d. i. ein auf ihr gebackenes Gebäck ist, so soll sie aus Feinmehl, welches man mit Oel angemacht hat, bereitet und ungesäuert gebacken sein". קרבנך] die Anrede, aus der Vorlage beibehalten (S. 414), geht durch bis V. 15. מַחֲבַת] noch 6, 14. 7, 9. 1 Chr 23, 29. Ex 4, 3 genannt und nach der letzten Stelle von Eisen, muss wegen עַל ein flaches, plattes Geräth sein; auf ihm bereitete man מַעֲשֵׂה הַחֲבִתִּים (1 Chr 9, 31). Den Art. ה hat der *Sam.* hier nicht, dagegen 6, 14. 7, 9, wo ihn der MT. nicht hat. Die arab. Beduinen und syr. Fellah backen runde, ungesäuerte Brodkuchen auf einem eisernen Bleche (*Burckh.* Bed. 46). Ebenso nach *Nieb.* Ar. 52 u. Reiseb. I. 234, und *Robins.* I. 55. II. 405 backen die Araber ungesäuertes Brod in grossen, runden, platten Kuchen oder dünnen Scheiben auf einer runden eisernen Platte über dem Feuer; die Turkomanen Syriens bedienen sich desselben Geräths zum gleichen Zweck (*Burckh.* Syr. 1003), ebenso die Leute in Armenien (*Tavernier* R. I. 280). Diese Platte ist hier gemeint und das auf ihr bereitete Gebäck war Weizenbrod von der im Morgenlande gewöhnlichen Form. Die alten Uebers. irren, wenn sie an Pfanne oder Tiegel denken". — V. 6. Der Brodkuchen soll aber nicht ganz, sondern zu Stücken gebrochen dargebracht und die Stücke mit Oel begossen werden. So erst sind sie eine Mincha, s. V. 1. Man schnitt das Brod nicht, sondern brach es in Bissen (Jes 58, 7. Mt 14, 19. 26, 26. AG 20, 11); daher wird bei diesem aus Brod bestehenden Speisopfer die Bissenform vorgeschrieben. Eine solche Brodmincha war es, welche (6, 14) dem Priester vorgeschrieben ist. Etwas Aehnliches ist bei den Beduinen die فتيتة *ftita*, ein Backwerk von ungesäuertem Teige, das in der heissen Asche gebacken, nachher mit etwas Butter vermischt und gehörig durchknetet in einem Napfe aufgetragen wird (*Burckh.* Bed. 46). Statt der Butter nimmt man auch Oel, wenn man die Stücke durchknetet (*Monconys* R. 235; *Wansleb* in Paulus Samml. III. 330). Der Inf. abs. פָּתוֹת für Verb. fin. wie Ex 13, 3. 20, 8". — V. 7. „Wenn endlich die Gabe eine Mincha der *Marchescheth* ist, so soll sie als Feinmehl in Oel gemacht d. h. aus Feinmehl bereitet und in Oel gebacken werden. מַרְחֶשֶׁת] nur noch 7, 9, von רָחַשׁ *wallen, brodeln* (s. *Barth* Nominalbild. § 160 d), wäre demnach ein Geräth zum Sieden, nach dem in beiden Stellen vorgesetzten בְּ jedenfalls tiefer als die Machabath, nach M. Menach. 5, 8 auch mit einem Deckel versehen, also etwa Pfanne oder Kessel. Die alten Uebers. denken theils an den Rost z. B. *LXX* ἐσχάρα, *Peš.* ܛܪܝܛܐ u. *Vulg.* craticula, theils an Pfanne oder Tiegel z. B. *Onk.* רַדְתָּא, *TgJer. I* מַרְתְּחָא, arab. طاجن u. *GrVen.* λοπάς, womit לפץ, לפצה des *Sam.* vielleicht einerlei ist. Wir ziehen (mit den Rabb.) die zweite Erklärung vor und denken an ein Gebäck wie Pfannkuchen oder Kräpfeln (bezw. Pudding, *Str.*). Solche werden nicht anders als ungesäuert bereitet, weshalb der Verf. unterlässt, dies besonders vorzuschreiben. Im heutigen Morgenlande ist der طاجن, griech. τάγηνον u. τήγανον eine irdene oder thönerne Backpfanne, in

welcher man ungesäuertes Brod wie dicke Pfannkuchen bäckt (*Shaw* R. 202; *Hoest* Marok. 132). Die griech. ταγῆνιαι waren Kuchen, welche in Oel gebacken und warm mit Honig gegessen wurden (Athen. 14, 55 p. 646, Etym. magn., Hesych., Phot.)". — V. 8—10. „Die aus einem der von V. 4 an genannten Gebäcke bestehende Mincha soll der Geber zum Altar bringen und dem Priester übergeben, der die Askara für Jahve abheben und verbrennen wird; das Uebrigbleibende gehört wie der Rest vom Mehlopfer V. 3 den Priestern". אשר יעשה] *Ges.* § 121[b]. והקריבה] *und man bringt sie dar*; die 3. p. ist auffallend genug, und vielleicht das ganze Wort ein späterer Einschub. *Str.* will dafür וַהַקְרִיבָהּ (Imper. mit Suffix) lesen. והגישה] wie Ex 32, 6; der Priester ist Subj. והרים] mit folg. מִן *abheben*, s. zu 7, 32; es entspricht hier dem וְקָמַץ V. 2; vgl. auch 4, 8. 6, 8. — V. 11—13 „fügen einige allgemeine Vorschriften hinsichtlich der Speisopfer hinzu. Keine Mincha soll man gesäuert bereiten und Jahve opfern. Daher die das Dank- und Einweihungsopfer begleitenden Backwerke immer als Ungesäuertes bezeichnet (7, 12. 8, 2. 26. Ex 29, 2. 23. Nu 6, 15 ff). Auch das Mehl, das von der Mincha den Priestern zufiel, war ungesäuert zu verbacken und zu verspeisen (6, 9 f. 10, 12). Die Pfingstbrode waren allerdings gesäuert, wurden aber nicht geopfert, sondern fielen den Priestern zu (23, 17, 20; über die Schaubrode s. zu 24, 9) und beim Dankopfer gab es ebenfalls gesäuertes Brod (7, 13), es diente aber nur dem Darbringer zu seiner Mahlzeit. Die Sitte Am 4, 5 war nicht dem Gesetz gemäss [s. *RSmith* rel. of Sem.[2] 220 A. 7; vgl. *Wl.* Skizzen V. z. St.]. Das Gesäuerte nämlich war etwas Gährendes, Faulendes und Verderbtes, somit etwas Unreines. Diese Ansicht spricht sich auch 1 Ko 5, 8. Ga 5, 9, sowie Lc 12, 1 aus. Aehnlich gebraucht Pers. sat. 1, 24 das Wort fermentum. Nach derselben Ansicht war es bei den Römern dem flamen dialis non fas, farinam fermento imbutam attingere (Plut. quae. rom. 109; Gell. 10, 15, 19). [Vgl. noch *RSmith* rel. of Sem.[2] 220.] *denn aller Sauerteig und aller Honig: nicht sollt ihr von ihm räuchern ein Feueropfer dem Jahve*] von ihm keinen Theil opfern, weder für sich noch in andern Gaben, also auch nicht mit Sauerteig und Honig Bereitetes. Der Honig war sonst im alten Opferdienste beliebt (*Boch.* hz. III. 394 f); aber er geht leicht in Säuerung über (Plin. 11, 15) und diente selbst zur Bereitung von Essig (Plin. 21, 48). Er brachte Säuerung in den Teig, was sich auch im talm. חָמְצִישׁ *in Gährung übergehen, sauer werden* (*Levy* NhWB. I. 375) ausspricht. Daher das Verbot". תקטירו] תקריבו *Sam.* LXX u. *TgJer.* I. דְּבַשׁ] dies auf Trauben- und andern Früchte-Honig zu beschränken (*Bähr* II. 303. 322 f) liegt kein Grund vor; umgekehrt aber dass ausschliesslich der Bienenhonig gemeint sei (*Kn. Ke.* a.), kann weder aus μέλι der LXX (vgl. Philo de vict. off. p. 255 M.; Plut. symp. 4, 5; *Boch.* hz. III. 393 ff), noch aus 2 Chr 31, 5 (wo auch nur דבש steht) bewiesen werden, und auch *RSmith* rel. of Sem.[2] 221 nimmt an, dass דבש durch Kochen eingedickten Fruchtsaft mit einschliesst. Die Nachrichten über die Bäckerei der Alten sind zu unvollständig, um behaupten zu können, dass Früchtehonig in derselben nicht angewendet worden sei. Die Angabe von Honig bei den jüdischen Opfern bei Porph.

abst. 2, 26 ist irrthümlich. — V. 12. „Nur als Erstlingsgabe, die nicht auf den Altar kommt, sondern den Priestern gehört (Nu 18, 12f), darf Gesäuertes dargebracht werden, wie z. B. die Erstlingsbrode am Wochenfeste (23, 17) und auch Honig (2 Chr 31, 5). אֹחֶם] geht auf Sauerteig und Honig, wobei aber hauptsächlich an die damit bereiteten Backwerke zu denken ist. עֲלֵה] *hinaufsteigen*, bei leblosen Dingen aber pass. *hinaufgebracht werden* wie Nu 19, 2. 1 Kg 18, 29. 36. Hi 5, 26; vgl. Jes 60, 7". — V. 13. Dagegen soll Israel jede Speisopfer-Darbringung mit Salz versehen. *auf* oder *zu jeder Darbringung von dir sollst du Salz darbringen*] ihr beigeben, zugleich damit darbringen (vgl. הקריב על 7, 12f. Nu 15, 9). Die Vorschrift lautet allgemein, bezieht sich auf קָרְבָּן überhaupt (s. 1, 2), und darf nicht (*Kn. Kur.*) auf die מִנְחָה eingeschränkt werden. Obwohl ohne וְ angeschlossen, wiederholt sie doch nicht bloss einprägend das Vorhergehende, in welchem Fall מנחתך statt קרבנך stehen müsste, sondern bringt, bei Gelegenheit der Erwähnung des Salzes der Mincha, eine neue und allgemeinere (auf blutige und unblutige Opfer bezügliche) Bestimmung hinzu (vgl. 3, 16). Die Sitte, die blutigen Opfer zu salzen, mag jünger, aus der Salzung der Mincha erst abgeleitet, selbst der Satz mag ein Nachtrag zu einem ursprünglichen Text sein, aber unmissverständlich ist er (vgl. auch Ex 30, 35), und ist auch späterhin wirklich auf alle Opfer bezogen worden (Ez 43, 24. Mc 9, 49. *Jos.* ant. 3, 9, 1; vgl. auch M. Zeb. 6, 5f über das Taubenopfer). Bei den mit Mincha zusammengesetzten thierischen Opfern mag in praxi die Salzung der Mincha genügt haben, aber selbst beim Sünd- und Schuldopfer, obwohl dies keine Speise Gottes war, erscheint Salz, wenn es einmal als Bundessalz galt, nicht unmöglich. Ueber die Schaubrode s. zu 24, 7. Auch im übrigen Alterthum wurde auf Salz beim Opfer gehalten. „Die *ὀλαί*, *οὐλαί* der Griechen waren ganze oder grob geschrotete und mit Salz gemischte Gerste, womit man das Opferthier, besonders das Haupt desselben bestreute (Didym. ad Iliad. 1, 449. Schol. ad Aristoph. equit. 1166; Suidas u. *οὐλαί* und *οὐλοθυτεῖν*). Auch einzelne Opferstücke (Odyss. 14, 429) z. B. die *σπλάγχνα* bestreute man damit, wiewohl nicht in ältester Zeit und auch später nicht immer (Athen. 14, 80 p. 661). Bei den Römern hiess diese Beigabe fruges salsa, mola salsa. Sie bestand, nach Valer. Max. 2, 5, 5. Serv. ad Verg. Aen. 2, 133. 12, 173. ecl. 8, 32 und Festus u. mola und immolare, aus Mehl von gedörrten Aehren und aus hinzugefügtem Salze; es wurden damit der Kopf des Opferthiers (*immolare*), der Altar und das Opfermesser bestreut. Salz galt als unentbehrlich beim Opfer (Plin. 31, 41). Das aus Mehl und Salz bestehende Opfer galt als eines der ältesten (Ovid. fast. 1, 337f. Horat. od. 3, 23, 20) und wurde bei den Römern auf Numa zurückgeführt (Plin. 18, 2)". Vgl. *RSmith* rel. of Sem.[2] 220. ולא תשבית] *und sollst nicht* feiern, aufhören d. i. *fehlen lassen* von auf d. i. *bei deinem Speisopfer*, vgl. Ruth 4, 14. *Bundessalz*] „wie gemeinschaftliches Essen überhaupt verbindet und befreundet (Gen 31, 46. Ex 24, 5. 11), so namentlich das Essen von Brod und Salz, z. B. bei den Arabern (*Volney* R. I. 314; *Tischend.* R. I. 267; *Arvieux* Nachr. III. 164f). Brod und Salz zusammen essen heisst daher: einen Freundschaftsbund (*Russell*

Alep. I. 333) oder Friedensvertrag (*Schulz* Leit. V. 247f) schliessen Besonders hielt man das Salz hoch, welches reinigende und erhaltende Kraft hat, die Speisen schmackhaft und kräftig macht; es war *σύμβολον φιλίας*, wurde vor allen übrigen Speisen dem Gastfreunde vorgesetzt (Eustath. ad Iliad. 1, 449); es gilt den Orientalen auch als Sinnbild und Unterpfand der Gastfreundschaft (*Herbelot* or. Bibl. II. 773) und ist Bundeszeichen. Wenn die Araber einen Bund abschliessen, so legen sie auf die Klingen der Schwerter Salz, wovon jeder etwas in den Mund steckt; dadurch werden sie Blutsverwandte und halten einander Treue auch in Todesgefahr (*Ritter* Erdk. XIV. 960; *RSmith* rel. of Sem.[2] 270 vgl. 479). Ein Salzbund ist daher ein Bund, der unverbrüchlich gehalten wird und beständige Dauer hat (Nu 18, 19. 2 Chr 13, 5). Jahve und Israel hatten beim Abschluss des theokrat. Bundes gleichsam Salz mit einander gegessen. Dies soll sich im Opferdienste stets fortsetzen, wie der Bund selbst ewig bestehen soll". — V. 14—16. Nachdem zuvor schon durch einige allgemeine Bestimmungen abgeschlossen war, wird jetzt noch eine dritte Art der Mincha (nicht durch וְכִי wie V. 4, sondern durch וְאִם wie V. 5. 7 eingeleitet) nachgebracht, *das Speisopfer von neuer Frucht*, die man als Erstlingsgabe darbrachte. Sie sollte man darbringen *als frische Aehren am Feuer geröstet*, als *Zerriebenes von Frühfrucht*. „Wie der Mensch die ersten Aehren der Erndte als frische oder geröstete Körner ass (s. 23, 14) und erst weiterhin Mehl und Backwerk bereitete, so sollten (oder konnten) auch die Erstlinge der Erndte, die er Gott weihte, eine rohere Form haben, also nicht Mehl und noch weniger Backwerk sein. Eine ähnliche Bewandtniss hat es damit, dass beim 1. Erndtefeste eine Garbe, beim 2. Brode dargebracht wurden (23, 11. 17)". Dass die Vorschrift sich hier nur auf das Le 23, 11f vorgeschriebene Erstlings-Gemeindeopfer (nicht auf die der Einzelnen; vgl. zu Nu 18, 12f) beziehe, sucht umsonst zu beweisen *DHoffmann* Abh. über pentat. Gesetze I. 1878, S. 17ff. אָבִיב] sind die frischen, noch milchigen Aehren. קלוי] s. 23, 14. גֶּרֶשׂ] nur hier u. V. 16, ist *Zerriebenes* (ܓܪܫ *aufreiben*, جرش *reiben, grob stossen* od. *mahlen*), ܦܪܝܟܬܐ u. פֵּירוּכָן, ־כִין in *Peš.* u. *Targg.*, entweder nur in den Händen zerrieben, so dass die blossen Körner rein dargestellt wurden (*Kal.*) oder eher *in morem farris* (*Vulg.*), zu grobem *Schrot* zerrieben oder zerstossen, *χίδρα ἐρικτά* LXX. כַּרְמֶל] „sonst *Gartenland, gutes Fruchtland* (Jes 29, 17. 32, 16), hier aber sowie 23, 14 und 2 Kg 4, 42 vermuthlich *frische Frucht*", nicht sowohl frühreife (*Ges. Kal. Ke.*) wie sie im besten Land zuerst reift, als vielmehr, wie sie unmittelbar vom Land (vor der Erndte und vor der Einfuhr auf גֹּרֶן) weggenommen wird, noch weich (רַכִּיכָן *Onk.*) und saftig. Die alten Uebers. umschreiben meist oder rathen, s. *Ros.* z. d. St.; *Qimḥi* erklärt es von den zarten frischen Aehren, *Parḥon* von zerriebenen frischen Weizen- oder Gerstenkörnern". Da ein וְ vor גרשׂ כ׳ nicht steht, so ist es als beschreibende Apposition zum Vorhergehenden aufzufassen: auf die Röstung folgt die Zerreibung. — V. 15. „Wie beim Speisopfer von Feinmehl V. 1, gehört Oel und Weihrauch dazu. — V. 16. Die Opferung ist dieselbe wie beim Mehle

V. 2. Da nur eine Askara verbrannt wurde, so scheint der Rest den Priestern zugefallen zu sein. Der Verf. erwähnt dies nicht besonders, weil es sich von selbst verstand. Die zu V. 1 genannten *ψαιστά* mögen auch das Schrotopfer mit umfassen. Ein solches war wohl der *λιβανωτὸς ὁμοῦ πυροῖς μεμαγμένοις μέλιτι*, welchen die Eleer jeden Monat als ein alterthümliches Opfer darbrachten (Paus. 5, 15, 6)".

Cap. 3. Das Gesetz über das (seit *Luth.* s. g.) *Dankopfer*, besser *Friedmahlopfer*. Wie ʿOla und Mincha gehört auch dieses Opfer zu den ältesten (Gen 31, 54. 46, 1. Ex 10, 25. 18, 12. 32, 6) und blieb im wirklichen Leben noch viele Jahrhunderte nach Mose das gewöhnlichste aller blutigen Opfer, wird darum in den aussergesetzlichen Büchern am häufigsten erwähnt. Das Charakteristische im Ritus desselben ist die Opfermahlzeit, welche dabei veranstaltet wurde, wie es auch aus Schlachtungen zum Zweck gemeinsamer Mahlzeiten ursprünglich hervorgegangen zu sein scheint (s. S. 421). Das Gesetz setzt das Wesentliche desselben als bekannt voraus und regelt nur, hier u. 7, 11—21, einige nach den gottesdienstlichen Grundsätzen wichtige Hauptpunkte dabei, auch unterscheidet die Stelle 7, 11—21 nach den verschiedenen Anlässen dazu verschiedene Unterarten desselben, Dankopfer des *Lobes*, des *Gelübdes* und der *Freiwilligkeit* (s. d.); von anderen Arten, die eigentlich auch unter diese Kategorie gehören, wie *Einweihungsopfer* (s. 7, 37) und *Nasiräeropfer* (Nu 6, 13ff), spricht es bei anderer Gelegenheit. Ein namens der Gemeinde zu bringendes זֶבַח שְׁלָמִים wird am Pfingstfest (23, 19) gesetzlich vorgeschrieben; sonst vgl. noch den Fall 9, 14. 18. Nu 7, 17ff. „Zulässig sind bei diesem Opfer männliche und weibliche Thiere; die Blutsprengung ist wie beim Brandopfer (V. 2); die Fettstücke sind auf dem Altar zu verbrennen (V. 3f); den Priestern gebührt Brustkern und rechte Keule, diese Stücke werden aber vorher dem Jahve geweiht (7, 30. 32); das Uebrige verwendet der Darbringer für sich und seine Angehörigen und Gäste zu Mahlzeiten (Dt 12, 17f. 27, 7); doch muss jeder Theilnehmer levitisch rein sein (7, 19f) und das Fleisch am Opfertage und bei den geringeren Dankopfern spätestens am Tage darauf verzehrt werden (7, 16f). Tauben konnten nicht wohl eine solche Mahlzeit gewähren und kommen als Dankopfer nicht vor. Zu jedem Dankopfer gehörte übrigens ein Speis- und Trankopfer (Nu 15); das erstere bestand in Backwerk (s. 7, 12). Aus dem Ursprung und Charakter dieser Opferart erklärt es sich, dass sie sehr oft einfach זֶבַח *Schlachtung* genannt wird (7, 16f. 17, 8. Nu 15, 3. 5. Dt 12, 27. Jer 6, 20. 7, 21f. Ez 40, 42. 44, 11. 1 Sa 6, 15. 15, 22. 2 Kg 5, 17. 10, 24. 16, 15. 2 Chr 7, 5; vgl. 1 Kg 8, 63); sie war das Opfer bei einem Schlachtfest oder das Opfer, woran sich ein Schlachtfest anschloss. Indess ist זֶבַח שְׁלָמִים die gewöhnlichste Bezeichnung (V. 1. 3. 6. 9. 4, 10. 26. 31. 35. 7, 11—37. 9, 18. 10, 14. 17, 5. 19, 5 u. s. w.), wofür auch das verkürzte שְׁלָמִים vorkommt (9, 22. Ex 20, 24. 32, 6. Dt 27, 7. Jos 8, 31. Ri 20, 26. 21, 4. 1 Sa 13, 9. 2 Sa 6, 17. 24, 25 u. ö.), שֶׁלֶם im Sing. nur Am 5, 22". Die Bedeutung von שְׁלָמִים ist bestritten, und wenig hilft es, zu wissen, dass auch die Phöniken neben der Opferart צרעת eine Opferart שלם כלל (öfters auf der Opfertafel von Marseille) hatten,

da der Sinn dieses Ausdrucks nicht bekannt ist. „Vielfach deutet man den hbr. Namen (nach dem Pi. שִׁלֵּם) Opfer der *Erstattung, Bezahlung*, etwas zu frei *Dankopfer, Jos.* ant. 3, 9, 2 *θυσία χαριστήρια*, *Luth. Pisc. Reland* ant. sacr. p. 329, *Iken* antiq. 1, 13, 27; *Ges. deW. Ros. Win., Bähr* II. 352f, *Ew.* Alt. 68“; *Kn., Hofm.* Schriftb.[2] II, 1. 227f; *Kay.-Marti*; *RSmith* rel. of Sem.[2] 237 A. 1. Für diese Deutung lässt sich anführen das Wort שְׁלָמִים Jes 1, 23, welches wie שֹׁלֵם Mi 7, 3 *Bezahlung* (an den Richter) für geleistete oder zu leistende Dienste bedeutet, auch der häufige Ausdruck שַׁלֵּם נֶדֶר (s. zu 7, 16) und (Ps 56, 13) שַׁלֵּם תּוֹדָה, so wie der Umstand, dass eine Hauptart des זֶבַח שְׁלָמִים den Namen זֶבַח תּוֹדָה führt. Sprachlich ist die Ableitung vom Pi. unbedenklich (*Ew.* § 144[b]), und selbst der Plur. שלמים, auch für ein Einzelopfer gebraucht (7, 14. 9, 22. Nu 6, 14. Ez 45, 15), macht so wenig Schwierigkeit, wie שְׁלֹמִים קְטֹרִים (Nu 22, 7) u. a. (*Ew.* § 179[a]). Freilich muss man sich des Gedankens entschlagen, dass es sich dabei nur um Dank oder gar um Dank im Gegensatz gegen Bitte handle. Denn nicht nur ist Bitte von keiner Opferart ausgeschlossen, sondern שלמים ist ja wirklich in Unglückszeiten und zur Erflehung von Hülfe geopfert worden (Ri 20, 26. 21, 4. 1 Sa 13, 9. 2 Sa 24, 25). Vielmehr müsste man sagen: Gott kann etwas erstattet werden sowohl für eine schon erwiesene als für eine noch zu erweisende Gunst (*Hengst. Hofm.*), wie ja auch سَلَّمَ = سَلَفَ d. h. *Vorausbezahlung* bedeuten kann. Bei erfreulichen Anlässen ebenso wie in banger Sorge und Erwartung kann der Mensch durch eine Schlachtung vor Gott mit diesem in Gemeinschaft treten und ihm dabei im Hinblick auf eine Wohlthat, die er von ihm empfangen hat oder empfangen möchte, eine Erstattung machen. Der Name שלמים, ursprünglich allgemeineren Sinnes, wäre erst im Laufe der Zeit dieser bestimmten Opferart, dem Mahlopfer, eigenthümlich geworden, ähnlich wie das allgemeine מִנְחָה dem Getreideopfer (s. 2, 1). Die andere Haupterklärung schliesst sich an den Begriff *heil, wohlbehalten, sicher, im Wohlverhältniss* oder *Frieden sein* an, den שָׁלֵם und Derivata, nam. שָׁלוֹם, haben. „Man erklärt also שְׁלָמִים durch *Heilsopfer* d. i. Opfer, welche die Wohlfahrt des Menschen betreffen und ihretwegen dargebracht werden (*Philo* de victim. p. 245f. M., *Calv. Cler., Outram* p. 107, *Movers* Opf. d. Karth. 61f“, *Neumann* sacra V. T. salut. 1854 p. 18ff, *Hengst. Öhl. Buns. Kal.*), „oder *Friedensopfer*, welche im Frieden mit Gott und zum Beweis und zur Pflege dieses Friedens dargebracht werden (*Aq. Theod. Symm., GrVen., Vulg., Brent. Scholl* V, 1 S. 108ff, *Rödig.* in Ges. th. 1422, *Hupf.* II. 24“; *Kur. Ke. Del. Str.*). „So bereits die LXX, die [*θυσία*] *σωτηρίου*, in Sam. Kg. Prov. *εἰρηνική* geben.“ Man kann dafür anführen, dass bei Combinationen verschiedener Opfer שְׁלָמִים immer nach חַטָּאת und עֹלָה, nicht vor diesen gebracht wird, und die allgemeine Möglichkeit, dass שָׁלֵם *Befreundung* (*Del.*) bedeuten konnte. Dass die späteren Juden, welche den Pent. vor sich hatten, diesen Begriff heraushörten, lässt sich nicht läugnen. Aber in dieser Wendung des Begriffs wenigstens, wonach sie den Gegensatz gegen חטאת oder אשם in sich schlösse, kann die Benennung ursprünglich nicht gemeint sein, weil שלמים (Sache

und gewiss auch Name) viel älter als die Ausbildung der חטאת ist. Der Ausdruck muss vielmehr auf das *Fried-* und *Freundschaftsmahl* bezogen werden, das bei diesem Opfer zwischen den daran Theilnehmenden stattfand und oft genug zu förmlicher Bundschliessung diente. Dass das die richtige Erklärung, beweist die bis jetzt freilich nicht beachtete Stelle 7, 11 (s. d.), wonach es auch ein זֶבַח שְׁלָמִים genanntes Schlachten gab, das kein Opfer für Jahve war. — „Das Gesetz stellt dieses Opfer nicht so hoch, wie die andern: die priesterlichen Antheile dabei waren nicht hochheilig, sondern bloss heilig (s. weiter zu 21, 22). Aber im Leben des Volks war es sehr beliebt, meist im Anschluss an Brandopfer z. B. Ex 20, 24. 24, 5. 32, 6. Nu 10, 10. Dt 27, 7. Jos 8, 31. 2 Sa 6, 17f. 1 Kg 3, 15. 8, 64. 9, 25. Ez 43, 27 u. ö.“ — V. 1. וְאִם] nicht כִּי wie 2, 1; ein Zeichen, dass Cap. 3 ursprünglich (als correspondirend mit 1, 3) unmittelbar hinter Cap. 1 stand. Bemerke auch, dass in diesem Cap. (wie Cap. 1) die Rede in der 3. pers. durchgeht. „Wenn sein Opfer ein Dankopfer ist, wenn er es darbringt vom Rindvieh, es sei männlich oder weiblich, so soll er es fehllos darbringen vor Jahve, d. h. ein fehlerfreies Thier bringen. תמים] s. 22, 19. לפני יהוה] s. 1, 5. Anders als beim Brandopfer und Schuldopfer waren weibliche Thiere zulässig; doch mögen die männlichen vorgeherrscht haben, da das Gesetz, wo es das Geschlecht andeutet, nur männliche nennt, z. B. Stiere (Ex 24, 5. Nu 7, 88), Widder (8, 22. 9, 4. 18. Ex 29, 19 vgl. V. 22. Nu 6, 14. 17. 7, 17ff) und junge Ziegenböcke (Nu 7, 17ff), wie auch Mal 1, 14 vorausgesetzt wird, dass das Opferthier, das aus Anlass eines Gelübdes dargebracht wurde, ein männliches Thier sein sollte (im Einklang mit dem altsemit. Brauch, s. *RSmith* rel. of Sem.[2] 298 vgl. das A. T. 406 A. 2). Uebrigens erscheint das Rind als Dankopfer des Volks (9, 4. 18) und der Stammfürsten (Nu 7, 17ff).“ — V. 2. „Der Darbringer soll das Thier weihen und beim Heiligthum schlachten, wo er indess nicht an den Platz des Brandopfers gebunden war (s. 1, 11); der Priester soll das Blut ringsum an den Altar sprengen. סָמַךְ] s. 1, 4. *Blutsprengen*] s. 1, 5. — V. 3f. „Von seinem Dankopfer soll er“, der Darbringer (nicht: ein Priester, *Kal.*, obwohl schon die LXX προσοίσουσιν, bezüglich auf הכהנים, geben), als Feuerspeise (s. 1, 9) „für Jahve das *Fett* darbringen. Dieses besteht in 4 Stücken: a) *das die Eingeweide bedeckende Fett*, d. i. das grosse Netz, das sich vom Magen über die Gedärme ausbreitet und diese umhüllt; es findet sich nur bei den Menschen und den Säugethieren und wird bei den Wiederkäuern sehr fettreich (Arist. h. an. 1, 16; Plin. 11, 80: ventriculus atque intestina pingui ac tenui omento integuntur, praeterquam ova gignentibus), daher hier חֵלֶב genannt (*Jos.* ant. 3, 9, 2 richtig: ἐπίπλους d. i. omentum). *Haupt* hält es nicht für unmöglich, dass המכסה eigentlich ein Nennwort i. S. v. *Decke* ist (מַכְסֶה oder מְכַסֶּה, vgl. 9, 19), so dass der ursprüngl. Ausdruck את־חלב המכסה gewesen sein würde, die Worte את הקרב bezw. על הקרב (4, 8) ein späterer erklärender Zusatz (*JHopkins* Univ. Circ. July 1894, Nr. 114, p. 115). b) *das Fett an den Eingeweiden*, d. h. das Fett, welches sich an den Gedärmen gebildet hat und leicht abschälen lässt, z. B. die netzförmigen Anhänge am Grimmdarm. קֶרֶב] geht allein auf die Eingeweide des Unter-

leibes (s. 1, 9), nicht zugleich auf die der Brust, an welchen sich abgesehen vom Herzbeutel kein Fett bildet. c) *die beiden Nieren und das Fett an ihnen.* An den Nieren bildet sich das meiste Fett, bei den Schafen in einem Maasse, dass sie daran sterben können; *οἱ νεφροὶ μάλιστα τῶν σπλάγχνων ἔχουσι πιμελήν* (Arist. de part. an. 3, 9 u. h. an. 3, 17); animalia in renibus pinguissima, oves quidem lethaliter circum eos concreto pingui (Plin. 11, 81). Auch im A. T. erscheinen die Nieren als besondere Sitze des Fetts (Dt 32, 14. Jes 34, 6). עַל הַכְּסָלִים] *an den Lenden* d. i. den inneren Lendenmuskeln oben in der Gegend der Nieren, welche nach Plin. a. a. O. summis adhaerent lumbis. Das Wort kommt ausser in dieser Redensart (V. 10. 15. 4, 9. 7, 4) nur noch Hi 15, 27 u. Ps 38, 8 vor. Die LXX, *Aquil. Theod. Symm. GrVen.* geben es durch *μηρός, μηρίον, λαγών, ψόα, ψοιά, ψύα, ὑποψοιά* [betr. *ὀσφύς*, *Field* zu V. 10, s. u. zu V. 9], und die Erklärung unterliegt keinem Zweifel; s. *Boch.* hz. I. 573ff u. *Ges.* th. 701. d) *die Jothereth an* (V. 10. 15. 4, 9. 7, 4. Ex 29, 13) oder *von der Leber* (9, 10) oder *die J. der Leber* (8, 16. 25. 9, 19. Ex 29, 22)." Der Sinn dieses Ausdrucks (worüber *Ges.* th. 646) ist sonderbarer Weise noch immer nicht festgestellt. Die LXX u. *Jos.* ant. 3, 9, 2 geben ihn *ὁ λοβὸς τοῦ ἥπατος, ὁ λ. ὁ ἐπὶ τοῦ ἥπατος*, *Saad.* u. die *Arab.* زيادة *augmentum*, und es verstehen darnach *Boch.* hz. I. 562ff, *Cler. JDMich. Ros. Win. Bähr* II. 354, *Ew. Kal.* a. *den grossen Leberlappen* (das Ueberflüssige an der Leber), *Ges.* die Fortsätze d. h. die Lappen der Leber im Pl. Aber das ist unmöglich, weil keiner dieser Lappen als Appendix zur Leber bezeichnet werden kann, sie alle vielmehr Theile der Leber sind, „und die Leber kein Fett bildet. Dieselben Gründe stehen den Erklärungen durch חַצְרָא ܡܺܝܢ (*Onk. Peš.*)", wenn es, wie wahrsch., *Vorhof der Leber* oder das äusserste Ende derselben bedeuten soll (vgl. *Lag.* Mittheil. 3, 58), und „durch טרפש = *τράπεζα* [doch s. Levy NhWB. II. 198], ebenfalls ein Theil der Leber (*Qi.* WB., vgl. *Raš.* u. *Sal. B. Melech*), entgegen". Dagegen *Vulg.* gibt reticulum jecoris, auch arvina oder adeps jecoris, und verstehen demnach *Luth. Pisc. deWe. Kn. Kur. Ke.* a. „das kleine Netz (omentum minus), Magennetz oder *Lebernetz* (omentum gastrohepaticum), das von der Querfurche zwischen dem rechten und linken Leberlappen ausgeht und sich einerseits über den Magen, andererseits bis zur Nierengegend erstreckt". Aber dieses Netz ist zu dünn und zart, als dass es leicht abgelöst werden kann (*Boch.*); eine auffällige Fettanhäufung daran ist nicht vorhanden, und der Ausdruck יֹתֶרֶת *Uebriges* erklärt sich nicht. Wenn *Kn.* deshalb יֹתֶרֶת, von יָתַר *spannen* (vgl. יֶתֶר u. מֵיתָר *Sehne*, auch ܡܶܬܢܳܐ u. وَتَرٌ ወተረ፡ c. deriv.) abgeleitet, als *Ueberspannung, Ausspannung* erklärt, so greift er damit nicht bloss auf einen im gewöhnlichen Hebr. antiquirten Sprachgebrauch zurück, sondern auch מִן vor הַכָּבֵד in 9, 10 passt nicht. Das Uebrige (*KS.*: Anhängsel) an der Leber wird also vielmehr die durch das kleine Netz hindurch sichtbare ansehnliche *Fettanhäufung* sein, welche von der Leberpforte dem ligamentum hepatico-duodenale entlang zum Zwölffingerdarm

hinzieht. Sie befindet sich an der dem Winslow'schen Loche und dem saccus epiploicus zugewendeten Fläche des genannten Bandes und reicht bis an die Nieren. Dadurch dass man das zarte omentum minus entfernt, gewinnt man den Zugang zu dem Fettzuge, der wie ein Appendix der Leber betrachtet werden kann; seine Entfernung macht dann nicht die geringste Schwierigkeit (Mittheilung des Geh. Med. Raths Prof. Dr. *Reichert*). Demnach kann man mit der *Vulg.* es kurz als *Leberfett* übersetzen. על הכליות יסירנה] *„an den Nieren soll er es entfernen* d. i. bei (LXX *σύν*) ihnen, bis in deren Gegend es reicht, es wegnehmen. Die 4 genannten Stücke umfassen alles Fett im Innern des Opferthiers; sie heissen daher *alles Fett* (V. 16. 4, 8. 19. 26. 31. 35. 7, 3) oder *das Fett* kurzweg (V. 9. 7, 33. 16, 25. 17, 6. Nu 18, 17) oder *die Fette* d. i. Fettstücke (6, 5. 8, 26. 9, 19f. 24. 10, 15). Ihre Verbrennung wird vorgeschrieben bei sämmtlichen Opfern; beim Brandopfer, wo man alles Fleisch verbrannte, war es mit eingeschlossen. Der Gebrauch erklärt sich leicht. Wollte man Jahve nur einen Theil weihen, so konnte die Wahl bloss auf das Fett fallen. Denn in ihm zeigt sich die hervorbringende Lebenskraft am stärksten und es galt daher als das Vorzüglichste und Beste. Der Hebr. gebraucht חֵלֶב auch vom Besten der Bodenerzeugnisse (Gen 45, 18. Nu 18, 12). Als der ständige Opferantheil Gottes hatte das Fett der Opferthiere eine besondere Heiligkeit und durfte vom Hebräer nicht gegessen werden (s. 7, 23). Mehr bei *Bähr* II. 381f. So haben auch andere Völker gedacht. Die Perser legten beim Opfer etwas vom Netz auf das Feuer (Strabo 15 p. 732). Die Aegypter zündeten vom Schweinsopfer am Vollmond Schwanz, Milz, Netz und allen Bauchschmeer der Gottheit an (Herod. 2, 47). Die Griechen umwickelten (Paus. 1, 24, 2) die ausgeschnittenen Schenkelknochen (*μηρία*) des Opferrindes mit Fett zum Verbrennen (Iliad. 1, 460f. 2, 423f. Odyss. 3, 456f. Apoll. Rhod. 1, 434); beim Schweinsopfer thaten sie von allen Gliedern Stücke mit Fett, mit Mehl bestreut, in's Feuer (Odyss. 14, 428f, vgl. Paus. 8, 38, 6). Es ist spätere Klügelei, dass das Fett das Brennen habe befördern sollen (Schol. ad Apoll. Rhod. I. I.)." Vgl. noch *RSmith* rel. of Sem.[2] 379f u. 238. — V. 5. „Diese Fettstücke, die in אֹתוֹ zu חֵלֶב zusammengefasst sind, sollen die Priester verbrennen. Ueber die Ausdrücke s. 1, 9." בני אהרן] LXX haben hier, V. 8 u. 13 noch *οἱ ἱερεῖς* dahinter, ebenso in V. 13 *Sam.*, gewiss ursprünglicher (so auch *DrWh.*). עַל־הָעֹלָה] nicht *nach Art und Weise des Brandopfers* (*Kn.*), da על das nicht bedeutet und der folgende Beisatz אֲשֶׁר וגו׳ dann zwecklos wäre, sondern: *auf dem Brandopfer* (vgl. 6, 5. 9, 14; auch 4, 35). Es ist vorausgesetzt, dass schon ein Brandopfer auf dem Altar ist, nicht weil ein שלמים oft genug mit einer besondern עלה verbunden war, sondern mit Rücksicht auf das tägliche Morgenbrandopfer (6, 1—5). Der Vrf. setzte als bekannt voraus, was nach der jetzigen Anordnung der Gesetze erst 6, 1ff vorgeschrieben wird. Möglicherweise könnten die Worte על־העלה bis האש auch ein jüngerer Einschub sein (in *Sam.* u. LXX hinten noch um אשר על המזבח vermehrt, vgl. 1, 8. 12). — V. 6. Auch vom *Kleinvieh* (Schafe und Ziegen) kann das Opferthier zum זָכָר וּנְקֵבָה männlich oder weiblich sein. — V. 7—11. „Die Vorschrift

über das in einem *Schaf* bestehende Dankopfer (4, 35). Bei den öffentlichen Dankopfern scheinen jährige Schafe, also Schaflämmer gewöhnlich gewesen zu sein (23, 19f. Nu 7, 17ff); doch kommt 9, 4 auch der Widder vor, ebenso beim Nasiräeropfer (Nu 6, 14). Der Ritus stimmt mit dem beim Rinde überein; nur kommt zu den genannten Fettstücken hier V. 9 noch der Fettschwanz hinzu. [אַלְיָה nur noch 7, 3. 8, 25. 9, 19. Ex 29, 22 (bezw. auch 1 Sa 9, 24, wo nach *Budde* für העליה so zu lesen ist; vgl. noch ZDPV. XVIII. 98) genannt, von *Sam. Targg.* [vgl. talm. אַלְיְתָא, s. *Levy* NhWB. I. 84a] *Peš. Arab.* beibehalten, von den griech. Uebers. *ὀσφύς, κέρκος, κέρκιον*, von *Jos.* ant. 3, 9, 2 *οὐρά* u. von *Vulg.* cauda gegeben, ist das arab. اَلْيَةٌ *cauda ovis pinguis, adiposae clunes* etc. (vgl. *Fleischer* bei *Levy* TgWB. I. 418). Schafe mit solchem Fettschwanz (Ovis laticauda L.) gibt's im Orient z. B. in Nordafrika und Aegypten, wo man sie auch mästet und das Thier für den Schwanz einen kleinen Rollwagen erhält (Leo Afric. p. 753. *Sonnini* R. II. 358), ebenso in Arabien (Herod. 3, 113. Aelian. h. a. 10, 4) oder wenigstens Südarabien (Diod. Sic. 2, 54). Uebrigens ist hier z. B. in Oman der Schwanz der Schafe nicht so schwer wie bei denen auf der afrik. Küste (*Wellsted* R. I. 214); das beduinische Schaf in Nordarabien und das kurdische in Mesopotamien haben keinen Fettschwanz (*Burckh.* Bed. 162. 165). Dagegen sind in Syrien neben den gewöhnlichen Schafen die Fettschwänzer zu Hause (Arist. h. a. 8, 28; Plin. 8, 75), was Neuere bestätigen; ebenso bei den Kasak-Kirgisen (ZDPV. XVIII. 98). Ihr Schwanz wird 15 und mehr Pfund schwer, besteht aus einem Mitteldinge von Mark und Fett, dient in der Küche oft statt Butter und schmeckt bei jungen Thieren wie das beste Mark (*Russell* Alep. II. 8f; *Berggren* R. I. 266). Diese Art Schafe von der afrik. Race mit kurzem, fettem und breitem Schwanze findet sich auch in Belka (*Bukkingham* Syr. II. 92); im heutigen Palästina gehören alle Schafe zu der breitgeschwänzten Gattung (*Robins.* II. 391), vielleicht auch im alten Kenaan." Vgl. noch *Tristram* the fauna and flora of Pal. 7 u. *Anderlind* in ZDPV. IX. 63. [חלבי האליה deutlich ist hier wie 7, 3 u. 9, 19 die אליה zum Fett gerechnet; wenn dagegen LXX hier u. 7, 3 ein וְ vor האליה geben (das im MT. auch 8, 25 u. Ex 29, 22 eingefügt ist), so soll damit einer andern Ansicht, wornach האליה nicht zu dem (zu essen verbotenen) Fett gehörte, Ausdruck gegeben werden, s. zu 7, 23 und *Geiger* Urschr. 467f. [לְעֻמַּת Ex 25, 27. עֻצֶּה „hapaxleg., erklärt sich durch die mit عَصًا *Waden-* od. *Schienbein* verwandten NW. عصص u. عصعص *Steissbein* (was *Abus.* u. *Saad.* hier geben), ist also das Steissbein sammt den Wirbelknochen des Schwanzes, in die es übergeht (ebenso Targg. u. Sifra, s. *Lag.*2 Nom. 157f u. *ILöw* gegen *Levy* TgWB. II. 458. 233, vgl. I. 185). Nahe bei ihm, an ihm soll der Geber den Fettschwanz wegnehmen, diesen also ganz den übrigen Fettstücken beifügen, nichts davon für sich behalten. Der Schwanz des Thieres erscheint als Opferstück z. B. auch bei dem ägypt. Schweinsopfer (Her. 2, 47), bei den Griechen, welche *τὴν ὀσφὺν καὶ τὴν κέρκον* auf den

Altar zu legen pflegten (Schol. ad Aristoph. pac. 1052; Clem. Alex. strom. 7 p. 716 Col.), sowie bei den Römern, deren offa penita ein obsegmen carnis cum cauda (Festus u. penita) oder cauda pecoris cum particula visceris war (Arnob. 7 p. 230). Im hebr. Opfergesetz kommt der Schwanz nur bei den Schafen als Opferstück vor und zwar lediglich deshalb, weil er aus Fett bestand." — V. 11. „Der Ausdruck לֶחֶם יְהוָה *Speise Jahve's*" ist ein Rest ältesten Sprachgebrauchs (S. 416f) „und lässt über die ursprüngliche Bedeutung der Opfer keinen Zweifel. Er steht von den Opfern überhaupt (21, 6. 8. 17. 21 f. Nu 28, 2. Ez 44, 7), vom Brand- und Dankopfer zusammen (22, 25; vgl. Mal 1, 7), vom Dankopfer allein wie hier u. V. 16, nie vom Sünd- und Schuldopfer im besonderen", weil diese keine Speise Jahve's waren (*Kn.*), ohnedem ihre volle Ausbildung und Beschreibung einer jüngern Zeit verdanken, als eine geistigere Anschauung von den Opfern schon durchgedrungen war. לֶחֶם אִשֶּׁה] noch V. 16 u. Nu 28, 24 *Feueropferspeise* d. h. Speise, die durch Feuer zum Geniessenden gelangt; s. 1, 9. — V. 12—17. „Die Bestimmung über das in einer *Ziege* bestehende Dankopfer stimmt ebenfalls mit den Vorschriften für das Rindsopfer überein"; dass männliche und weibliche Thiere zulässig sind, ist schon V. 6 gesagt. „Das Ziegenvieh erscheint im Gesetz nicht wie das Schafvieh unter den vorgeschriebenen Dankopfern, kommt aber als Dankopfer vor Nu 7, 17ff. — V. 16f. Das Suff. הִקְטִירָם geht wie 4, 10. 35 auf die חֲלָבִים *Fettstücke*, die vorher einzeln genannt sind." Die Worte לֶחֶם—ניחח gehören gegen die Accente zum Vorhergehenden; nach נִיחֹחַ haben *Sam.* u. LXX richtig noch ליהוה wie V. 5. 1, 9. 13 u. s., was *KS.* u. *DrWh.* lesen. Das folgende כל-חלב ליהוה ist nicht Epexegese zu יְהוָה von יקטירם (*Kn.*), sondern ein Satz für sich (LXX *Vulg.*) und spricht einen allgemeinen Grundsatz aus (wie 2, 13b; vgl. *van Hoonacker* le lieu du culte p. 38): *alles Fett für Jahve!* Dazu gehört V. 17 חקת וגו׳. Ueber diesen Grundsatz wie über das Verbot, Blut und Fett zu essen, s. zu 7, 23. 25. לדרתיכם] wie Ex 12, 14. בכל מושבתיכם] wie Ex 12, 20.

Cap. 4f. Es folgen nun, durch eine Einleitungsformel 4, 1f (vgl. 1, 1f) eingeführt, die Gesetze über die *Sühnopfer*, nämlich die *Sündopfer* 4, 1—5, 13 und die *Schuldopfer* 5, 14—26, letztere in 2 Abschnitten, deren jeder eine ähnliche, aber minder volle Einleitungsformel an der Spitze hat (V. 14. 20). Die Sühnopfer sind zuletzt gestellt, weil sie ihrer Entstehung und Ausbildung nach die jüngsten sind (vgl. ähnlich Ex 30, 1ff). Dies geht schon aus ihrer Fassung hervor: während Cap. 1—3 als bekannt angenommen ist, was עֹלָה, מִנְחָה und זֶבַח שְׁלָמִים sei, wird hier beim Sünd- und Schuldopfer vielmehr mit Bestimmung des Begriffs und Zwecks derselben begonnen. Damit stimmt, dass sie in der vormosaischen Zeit (Gen., Ex.; Hi 1, 5. 42, 8) nicht vorausgesetzt werden. Auch in der nachmosaischen Zeit werden sie als besondere Opferklasse nur selten und erst ziemlich spät ausdrücklich erwähnt (2 Kg 12, 17. Hos 4, 8. Jer 17, 1. Ps 40, 7; Ez und weiter; vgl. 1 Sa 3, 14. Mi 6, 7). [*Wl.* hat Proll.[4] 73f behauptet, dass die Sünd- und Schuldopfer sich zuerst bei Ezech. fänden und nicht lange Zeit vor ihm, wohl im 7. Jahrh., an die Stelle der gleichnamigen Geldbussen 2 Kg

12, 17 getreten seien. Doch hat auch *Kuen.* Einl. 200 zugestanden, dass Hosea's Ausspruch in 4, 8 einen Beweis für das Bestehen von Sühnopfern bietet. Ferner hat Ezechiel das Sündopfergesetz des P gekannt, da er schon 40, 39 von den Sünd- und Schuldopfern wie von einer allbekannten Sache redet und da die Differenzen zwischen dem Sündopfergesetz des P und dem Ezechiels in 43, 20f sich nur erklären, wenn dieser jenes voraussetzt; s. *Kittel* ThStW. II. 59ff und vgl. über die Gegenbemerkungen *Kaysers* (in JPrTh. 1881, S. 646f) *Kittel* Gesch. I. 103. Auch bleibt es betreffs 2 Kg 12, 17 immer das Nächstliegende (mit *Del.* in ZKW. I. 1880, S. 8, u. a.; vgl. z. B. auch *Kamph.* bei *Kautzsch* h.Schr.) anzunehmen, dass die Geldbussen einen Ersatz für die Sünd- und Schuldopfer bildeten, nicht aber, dass diese Geldbussen אשם und חטאת hiessen und früher an Stelle der aus ihnen erst hervorgegangenen gleichnamigen Opfer an das Heiligthum gezahlt wurden; s. u. S. 457 und vgl. hierzu auch *Now.* Arch. II. 226 u. A. 2.] Und im Gesetz selbst zeigen die verschiedenen Verordnungen über sie mancherlei Abweichungen von einander (vgl. über die Sündopfer Ex 29. Le 8; Le 4f. Nu 15, 22ff; über die Schuldopfer Le 5, 14ff. 22, 14—16. Nu 5, 5—10), woraus man sieht, wie die darauf bezüglichen Grundsätze und Gebräuche erst allmählich eine feste Gestaltung gewannen. Die erste Stelle nimmt das *Sündopfer* ein, welches überhaupt im Gesetze vorwaltet (4, 1—5, 13). Zuerst Cap. 4 über die viererlei Abstufungen desselben, die sich aus der theokratischen Stellung der Sühnebedürftigen ergeben, dann 5, 13 über die möglichen Anlässe der Privatsündopfer und über die Surrogate derselben im Fall geringerer oder grösserer Armuth. Obwohl sich hier äusserlich alles wohl an einander schliesst, so ist doch wenigstens 5, 1—7 nicht vom Hauptverfasser abgefasst, sondern von R sonst woher (S. 414f) aufgenommen und eingearbeitet. Was 4, 27f auf einen allgemeinen Begriff gebracht ist, wird hier durch 3—4 Specialfälle, die zum Theil darüber hinausliegen (s. zu 5, 1), klar gestellt; mit dem Ausdruck חַטָּאת wechselt V. 6f אָשָׁם, als wären sie noch nicht genau geschieden (*Kal.* I. 272f. 508ff; auch *Wl.* Proll.[4] 75); auch der Styl ist schwerfälliger. — In beiden Gesetzen ist die Rede von dem durch eine bestimmte und bekannte einzelne Vergehung veranlassten Sündopfer; es ist dieses insofern zu unterscheiden von andern sonst im Gesetz vorgeschriebenen und im Ritual z. Th. abweichenden Sündopfern, nämlich sowohl von den zur Ausreinigung aus gewissen leiblichen Zuständen oder Zufällen (wie Wochenbett, Samenfluss, Blutfluss, Aussatz, Verunreinigung eines Nasiräers 12, 6. 8; 15, 15; 15, 30; 14, 10ff. 22; Nu 6, 11) geforderten Privatsündopfern und dem Nasiräeropfer (Nu 6, 14), als auch von den an den Festen zu bringenden öffentlichen und allgemeinen Sündopfern (16, 3. 5ff. 23, 19. Nu 28f). Als solche einzelne bestimmte Vergehungen werden 5, 1—4 einige Fälle der levit. Verunreinigung und der Verfehlungen beim Zeugnissablegen und Schwören namhaft gemacht, die zwar nicht unabsichtlich begangen, aber vom Schuldigen freiwillig eingestanden und bereut waren, dagegen 4, 2. 13. 22. 27 allgemein jede unabsichtliche Uebertretung von göttlichen Verboten (oder Geboten Nu 15, 22. 27), wogegen auf vorsätzliche Uebertretung die Drohung der Austilgung aus der Gemeinde

gesetzt wird (Nu 15, 30f). Diese unabsichtlichen oder doch freiwillig eingestandenen Uebertretungen auf theokratische d. h. gegen ein positiv-religiöses Gebot gerichtete Sünden im Unterschied von den sittlichen Vergehungen (*Bähr* II. 387; *Kur.*, z. Th. auch *Kn.* u. a.) einzuschränken, hat man nach dem Wortlaut kein Recht, da ja auch das ganze Gebiet des Sittlichen durch positive göttliche Gebote geregelt ist, also die rein sittlichen Vergehungen auch Uebertretungen göttlicher Gebote sind. Durch jede derartige Uebertretung nun zieht sich der Mensch Schuld zu (אָשַׁם), wird missfällig und strafwürdig vor Gott, stört das friedliche Verhältniss zu dem hl. Bundesgott, dem er verpflichtet ist. Je ernster es mit dem Grundsatz der Heiligkeit Gottes und der Forderung der Heiligkeit und Reinheit seines Volkes genommen wurde, desto weniger durften solche Trübungen des Verhältnisses zu ihm unbeachtet vorübergehen, aber desto nothwendiger mussten auch in der Bundesanstalt Mittel dargeboten werden, durch welche solche Störungen wieder aufgehoben und dem schuldig Gewordenen die göttliche Gnade wieder erworben werden konnte. Nun kommt freilich innerhalb eines ganzen Volkes solcher Verfehlungen täglich eine zu grosse Menge vor, als dass für sie alle die Sühne durch ein Sündopfer geleistet oder auch nur im Ernste gefordert werden konnte; aber in Wirklichkeit traten ja nicht bloss nicht entfernt alle den Uebertretern als Sünden in's Bewusstsein, sondern selbst wenn sie zum Bewusstsein kamen, mussten bei den Meisten noch besondere Umstände hinzutreten, um in ihnen ein beunruhigendes Schuldgefühl zu wecken, das sie zum ernsten Verlangen nach Sühne trieb. Aber für solche Fälle drückenden Schuldgefühls mussten dann auch Sühnemittel bereit sein, und diese eben haben die vorliegenden Gesetze ganz vorzüglich im Auge. Man bemerke, wie geflissentlich überall das וְאָשַׁם (4, 3. 13. 22. 27. 5, 2f) oder וְנָשָׂא עֲוֹנוֹ (5, 1) hinzugesetzt wird. [Nach *Smend* AtRG. 323 u. A. 2 suchen die Sühnopfer das Bewusstsein der Sündhaftigkeit und die Furcht vor dem strengen Richter erst zu wecken, nicht aber kämen sie dem drückenden Schuldgefühl entgegen, das der Einzelne bei Uebertretung der göttlichen Gebote empfand, da man אָשַׁם Le 4, 13. 22. 27. 5, 2f nicht als „sich schuldig fühlen" verstehen dürfe; denn dazu berechtige der Abschnitt 4, 22—28 nicht, selbst dann nicht, wenn man V. 23 mit MT. אוֹ und nicht mit LXX וְ lese. Vgl. überdies hierzu auch *Dillm.* AtTh. 385.] Und wie nach den Grundsätzen der Mosestiftung für den einzelnen Mann solche Mittel geboten werden mussten, so waren gewiss von Anfang an noch viel mehr für die Gemeinde als ganze in Fällen bestimmter Verschuldungen ihrer selbst oder ihrer höchsten Vertreter Mittel und Wege der Entsündigung nothwendig und üblich (vgl. Nu 15, 22—28). Erst auf Grund dieser beiden an sich verschiedenen Entsündigungsfälle wurde dann späterhin das in Cap. 4 vorliegende Stufensystem zusammengestellt, worin die Schwere der Sünde nach der Lebensstellung der Uebertreter und demgemäss auch das Material und Ritual des Opfers in 3—4 Grade abgestuft erscheinen. Als die ersten Stufen stehen oben an die des Hohepriesters und des ganzen Volks: zu ihrer Sühne sollte ein Stier verwandt, mit seinem Blut im Heiligthum und an den Hörnern des Räucheraltars gesühnt, sein Fleisch

aber an einem reinen Ort verbrannt werden. Als minder bedeutend wird die Vergehung eines „Fürsten“ geachtet, und für ihn nur ein Ziegenbock gefordert; noch leichter konnte die Vergehung des gemeinen Mannes angesehen werden, für den eine weibliche Ziege oder ein weibliches Schaf (im Nothfall 5, 7—13 sogar ein Paar Tauben oder ein Mehlopfer) genügen: in diesen beiden minder bedeutenden Fällen wird bloss an den Hörnern des Brandopferaltars gesühnt; das Fleisch des Thieres aber fällt dem Priester zu essen zu (s. 4, 11; [vgl. noch *Now.* Arch. II. 233 A. 2]), während die Fettstücke von allen Sündopfern gleicherweise auf dem Brandopferaltar angezündet wurden (s. 4, 10). — Wie nun und in wiefern das Sündopfer sühnende d. h. Verzeihung für den Sünder bewirkende Kraft habe, darüber geben diese Gesetze keine ausdrückliche Erläuterung. Indessen bedenkt man, dass auch das Sündopfer wie alle andern Opfer ein קָרְבָּן, eine Darbringung (s. zu 1, 2), heisst, ferner dass im Nothfall eine מִנְחָה (5, 11—13) und nach einer 2 Kg 12, 17 bezeugten Praxis der Königszeit sogar eine Geldzahlung an den Priester (das Heiligthum) für den Zweck genügte [s. o. S. 454f], dass endlich zum thierischen Sündopfer auch die Darbringung der Fettstücke auf dem Altar nothwendig gehörte und die Formel וְהִקְטִיר עָלָיו וְנִסְלַח לוֹ immer erst nach der Erwähnung der Fettanzündung steht (4, 20. 26. 31. 35, vgl. 5, 10. 13), so ist vor allem soviel deutlich, dass das Sündopfer, wie alle andern Opfer, unter den obersten Gesichtspunkt einer Gabe an Gott zu stellen ist [so auch *Now.* Arch. II. 232]: durch ihre Darbringung (verbunden mit ausdrücklichem Bekenntniss 5, 5) erkennt der Mensch seine Verfehlung vor Gott förmlich an und sucht die göttliche Verzeihung nach. Indem der Priester sie für ihn an und auf dem Altar Gott nahe bringt, nimmt dieser sie an und verzeiht dafür die Sünde (4, 20. 26. 31. 35. 5, 10. 13. Nu 15, 25f. 28), oder, in andern Fällen, wird der Mensch rein (12, 7f. 14, 19. 16, 30). Dass die Gabe nach dem Gesetz wo möglich ein Opferthier sein soll, könnte man zur Noth daraus erklären, dass die Fleischopfer nun einmal längst bei den Israeliten als die werthvolleren galten. Aber dass sie dafür galten, hat doch wohl schon einen anderweitigen, tieferen Grund. Nimmt man dann weiter in Betracht, dass ausnahmslos das Sündopfer (s. 5, 7—10) immer nur aus einem Thier bestehen soll (während z. B. das Brandopfer Vervielfachung der Thiere erlaubt), so ergibt sich, dass es hier nur auf das ankommt, was schon einem Thier, abgesehen von seiner Vervielfachung, eigenthümlich ist, nämlich das Leben. Damit stimmt, dass von dieser Gabe Gott nicht einmal das Fleisch auf seinen Altar, sondern nur das Blut und Fett beansprucht, ferner die auszeichnende Verwendung dieses Blutes (s. zu 4, 5) und die ausnehmende Heiligkeit desselben (6, 20). Hienach kann doch kein Zweifel sein, dass an der Sündopfergabe das Blut d. h. das Leben des Thieres hauptsächlich in Betracht kommt (vgl. auch 6, 23. 8, 15. 16, 15ff), wie denn 17, 11 der allgemeine Satz ausgesprochen ist, dass im Blut das Leben ist und das Blut von Gott den Israeliten für den Altar gegeben ist, um ihre Seelen zu decken, weil das Blut durch das Leben deckt. Das Blut d. i. das Leben, weil von Gott dem Urheber des Lebens stammend, ist an

sich heilig und darf vom Menschen nicht für seine menschlichen Zwecke verwendet werden (Gen 9, 4. Le 17, 10ff. Dt 12, 16); als heilig hat es auch reinigende Kraft (8, 23. Ex 24, 8 u. s.); es ist die heiligste (äussere) Gabe, die der Mensch Gott geben kann, (nach 17, 11) ausdrücklich von Gott dazu vorbehalten und bestimmt, dem (unheiligen) Menschen als Deckung seines durch die verzehrende Heiligkeit Gottes gefährdeten Lebens zu dienen, und zumal wenn er sich einer bestimmten Sünde und Schuld anzuklagen hat, soll er, wo möglich, vermittelst dieser hl. Gabe, an die der Bundesgott seine Verzeihung gebunden hat, sich decken lassen (vgl. Hbr 9, 22 u. T. Joma f. 5ª אין כפרא אלא בדם). Da nun so der Regel nach Blut d. h. aufgeopfertes Leben zur Deckung des durch einen Fehltritt Verunreinigten vor Gott angewandt werden soll, so lag es freilich von da aus nahe genug, zu sagen, dass das Thierleben stellvertretend für das Menschenleben (Seele für Seele 17, 11) falle, also das Thier für den Menschen das erleide, was er zu leiden verdient hätte, den Tod, und wurde meist die satisfactio vicaria als die dem Sündopfer zu Grund liegende Idee bestimmt, „so schon von manchen unter den Alten (*Euseb.* dem. ev. 1, 10; *Theodoret* qu. 61 ad Ex.), den Rabbinen (*Outram* p. 251ff) und den Neueren grossentheils (z. B. *Outram* p. 231ff, *Bauer* bibl. Theolog. N. T. IV. 124ff; *De We.* opusc. 23ff; *Win.* RW. u. Sühnopfer; *v. Cölln* bibl. Thlg. I. 270f; *Scholl* V, 2 S. 153ff u. I, 2 S. 177ff"; *Kur. Ke. Hengst.* u. a.), auch *Kn.*, nur dass dieser bloss Uebertragung der Strafe, nicht aber die der Sünde und Schuld auf das Opferthier annimmt. Nun ist ja freilich kein Zweifel, dass nach antiker und auch hebräischer Anschauung stellvertretende Straferleidung eines Menschen für andere denkbar ist (Ex 32, 32, s. aber V. 33; Pr 21, 18. Jes 53, 4; dagegen Ex 20, 5f. 2 Sa 21, 5ff. 24, 10ff erklärt sich die Sache aus der solidarischen Verbindlichkeit einer Gemeinschaft für ihr Haupt), ebenso dass zur Opferung bestimmte oder sonstwie der Gottheit verfallene Menschen für durch Thiere ersetzbar galten (Gen 22, 13. Ex 13, 13 u. s., vgl. auch Dt 21, 1—9; Eurip. Iphig. Aul. 1591ff; Pausan. 9, 8, 1; Porph. abst. 2, 27. 55f; *Hermann* gott. Alt. Griech. § 27); „von den Aegyptern erzählt Herod. 2, 39, dass sie über den Kopf des Opferthieres den Fluch aussprachen, das ihnen bestimmte Unheil möge diesen treffen, und sagt Plut. Isid. cap. 31, dass bei ihnen die zum Opfer bestimmten Stiere ein Siegel erhielten mit dem Bild eines knienden Menschen, welchem die Hände auf den Rücken gebunden und ein Schwert an die Kehle gesetzt war; nach Porph. abst. 4, 15 wären bei den Syrern die Thieropfer erstmals eingeführt worden für gewisse Zeiten, die *ψυχὴν ἀντὶ ψυχῆς* forderten." Allein alle diese Analogien wollen für die gesetzlichen Sündopfer nicht zutreffen, weil diese weder aus Menschenopfern hervorgewachsen sind, noch ein Verfallensein des Menschen an die Gottheit zur Voraussetzung haben. Gerade in den Fällen, wo der Mensch Ausrottung als Strafe verdient hat, sind Sündopfer nicht zulässig und dagegen, dass er durch Schwachheitssünden den Tod als *Strafe* verdient habe, wird nirgends angedeutet, geschweige ausgesprochen, und wird speciell durch die Schuldopfer widerlegt, sofern in diesen für dieselben oder noch schwerere Sünden keine stellvertretende Tödtung, sondern eine Busse

von bestimmtem Geldwerth gefordert wird. Unrein, unheilig wird der Mensch durch jederlei Sünde (Jes 6, 5. 7) und darum sein Leben durch die verzehrende Heiligkeit Gottes gefährdet, aber nicht ein dem Straftod verfallener Missethäter. Sodann aber auch im Ritus dieses Opfers tritt die Idee eines stellvertretenden Straftodes, den das Thier erleidet, nirgends hervor, vielmehr das Schlachten (nicht Tödten) des Thieres geschieht so, wie bei jedem andern Thieropfer, wird nicht als der wichtigste Act, der es dann sein müsste, hervorgehoben und wird namentlich nicht durch den Priester als Stellvertreter Gottes, wie man dann erwarten müsste, sondern durch den Darbringer selbst vollzogen. Vollends von einer Uebertragung der Sünde und Schuld auf das Thier vermittelst Handauflegung kann für gewöhnlich keine Rede sein, da sonst das Thier unrein würde (vgl. 16, 21 ff), während in Wahrheit sein Fleisch hochheilig ist (s. 6, 22) und sein Fett sogar auf den Altar kommt, die Auskunft aber (*Kur.*), dass durch die Erleidung des Straftodes das unrein gewordene Thier wieder in ein reines verwandelt werde, jeden Anhaltes im Texte entbehrt. [Vgl. hierzu AtTh. 468.] Wenn demnach (mit *Öhl. Ritschl Riehm HSchultz* a.) der Straftheorie die Anknüpfungspunkte im Ritual des Sündopfers abgesprochen werden müssen und nur die Deckung des Sünders durch die stellvertretende Dahingabe eines Thierlebens gegen die den Sünder verzehrende Heiligkeit (Strafeifer) Gottes darin anerkannt werden kann, so ist dagegen allerdings zuzugeben, dass zerstreut auch noch andere Anschauungen vorkommen, die ein unheimliches Grauen vor einem zur Sühne von Sünde und Unreinheit geschlachteten Thiere bekunden und es selbst für unrein zu erachten scheinen (s. 6, 23. 16, 28. 10, 17 ff; auch Nu 19), und welche dann einige Neuere zu einer eigenthümlichen vermittelnden Theorie benützt haben (*Ew.* Alt. 85 f; *Riehm* Sühne im AT. 1877 S. 63 ff). In Wahrheit dürften sie eher als Reste einer älteren, allmählich im Verschwinden begriffenen Betrachtungsweise zu gelten haben, die sich am zähesten im Zusammenhang mit den alten für das ganze Volk bestimmten Sühnegebräuchen forterhalten haben. Immerhin hat die Satisfactionstheorie an ihnen einen gewissen Anhalt, wie sie auch dem Geiste des höheren Alterthums nicht fremd ist. „Dagegen kommt man dem Wesen der Sache nicht bei oder trägt sogar ganz Fremdartiges hinein mit Erklärungen, wie: die Sühnopfer seien eine Busse gewesen, nach deren Zahlung die Strafe erlassen oder gemildert worden sei (*JDMich.* M. R. IV. 59 f; *Ros.* ad Lev. p. 198), oder eine anschauliche Darstellung der Strafe, die der Schuldige verdient habe (*Jahn* Arch. III. 403), oder sie hätten Gebeugtheit über die Verletzung des Gesetzes, Beschämung über die zugezogene Unreinigkeit, volle Hingabe, Dank und Freude ausdrücken sollen u. s. w. (*Steudel* Theol. A. T. 332 f), oder sie drückten die Abhängigkeit von Gott als dem hl. Gesetzgeber aus, mit der Anerkennung der geschehenen Verletzung dieser Abhängigkeit, der Schuld und Strafbarkeit dieser Verletzung, der Verpflichtung dieselbe fernerhin zu achten und des Verlangens, zu Gott wieder in ein freundliches Verhältniss zu treten (*Klaiber* Stud. VIII, 2 S. 46 ff), oder sie seien als ein Dar- und Nahebringen der Nephesch im Opferblute Symbol von dem Dar- und Nahebringen der Nephesch des Opfernden an

Jahve und drückten aus, dass das seelische d. i. selbstische im Gegensatz zu Gott befindliche Leben des Opfernden hin- und aufgegeben werden d. i. sterben solle, was aber kein Aufgeben schlechthin sei, sondern ein Sterben, welches eo ipso zum Leben werde (*Bähr* II. S. 210ff, z. Th. auch *Ke.*)" Den Namen חַטָּאת eig. *Sünde* und dann *Sühne* führt dieses Opfer, nicht etwa weil das Thier selbst zur Sünde gemacht würde, an ihre Stelle träte, sondern nach derselben Metonymie, nach der auch die andern Begriffe dieser Art (אָשָׁם, עָוֹן, פֶּשַׁע) die Wirkung und Folge der Vergehung in sich schliessen können (vgl. חָטָא Gen 43, 9. Ex 5, 16); LXX gewöhnlich (z. B. 6, 18. 23) τὸ περὶ τῆς ἁμαρτίας. [Vgl. noch *Del.* bei *Ri.* HWB.[2] 1605ff. 1458ff und *RSmith* rel. of Sem.[2] 399ff.]

Cap. 4, 1. „Die Lehre vom Sündopfer wird als besondere vom Brand- Speis- und Dankopfer geschiedene Eröffnung Jahve's eingeführt." Ein anderes, mehrfach abweichendes Gesetz über denselben Gegenstand findet sich Nu 15, 22ff (s. u. zu V. 3 u. 14). — V. 2. Allgemeine Bezeichnung des Falles, in welchem das Sündopfer einzutreten hat. *wann eine Seele sündigt (gegen eines) von allen den Geboten Jahve's, welche nicht gethan werden sollen, und thut irgend eines von ihnen*] „wenn einer etwas von den göttlichen Verboten verfehlet, irgend ein göttliches Verbot übertritt. Zu dem מִן partit. muss man nach V. 13. 22. 27 ‚etwas' als Obj.-Accus., der von חָטָא *verfehlend* d. i. sündigend thun abhängt, ergänzen;" s. zu 5, 15. תעשינה] *Ew.* § 136[e]. מאחת] מִן zur Besonderung von אֶחָד s. v. a. *irgend einer* wie 5, 13. Dt 15, 7. Ez 18, 10 (*Ew.* § 278[c]. *Ges.* th. 801). נֶפֶשׁ] als masc. und fem. wie 2, 1. בִּשְׁגָגָה] „*durch Irrung, Verirrung* d. i. aus Versehen. Dieser Ausdruck sowie שְׁגִיאָה und שְׁגָגָה kommen vor von Handlungen wider das göttliche Gesetz, die" aus Versehen begangen „und nachher als Sünden erkannt werden (V. 13. 22. 27. 5, 18. 22, 14. Nu 15, 22ff), oder aus einer Schwäche z. B. Fahrlässigkeit hervorgehen (5, 15; s. auch zu V. 22ff) oder auf einem unglücklichen Zufalle beruhen (Nu 35, 11. 15. 22f. Jos 20, 3. 9), mithin überhaupt von unvorsätzlichen Sünden, im Gegensatz zu den בְּיָד רָמָה d. i. gewaltthätig, vorsätzlich verübten" und nicht bereuten, welche mit Ausrottung bedroht werden (Nu 15, 27—31) „und nicht mit Opfern gesühnt werden konnten. Die vorliegende Stelle ist ein blosser Vordersatz, der in den folgenden einzelnen Fällen V. 3. 13. 23. 27 wieder aufgenommen wird und erst da den Nachsatz erhält." — V. 3—12. Der 1. Fall ist *die unvorsätzliche Sünde des Hohepriesters* (Talmudisches darüber in M. Horaj. 2f). In der Systematik dieses Gesetzes (anders Nu 15, 22ff) eröffnet er die Reihe, nicht etwa als der erste Beamte der Theokratie (*Kn.*), denn das ist er im Gesetz nicht, auch Nu 27, 21 nicht, sondern als die Spitze der priesterlichen Vertretung des Volks vor Gott (Ex 28, 12. 29. 38), welcher die heiligste Person im Volke und immer heilig sein soll (21, 10ff), von dem also ein Fehler am schwersten wiegt und zumal, wenn in seinen Funktionen für das Volk und im Namen des Volks begangen, leicht eine Schuld auf das ganze Volk bringt. „Er heisst, weil nur er durch eine vollständige Salbung geweiht wurde (s. 8, 12. 30), *der gesalbte Priester* kurzweg (V. 5. 16. 6, 15), sonst הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל *der grosse Priester*, der

Grosspriester (21, 10. Nu 35, 25. 28. Jos 20, 6), bei den Späteren auch הַכֹּהֵן הָרֹאשׁ *der Priester das Haupt*, der Haupt(Ober-)priester (2 Kg 25, 18. 2 Chr 19, 11. 24, 11. 26, 20. 31, 10. Esr 7, 5). Wenn er sündigt, soll er wegen seiner Sünde einen jungen Stier Jahve zum Sündopfer darbringen, dies jedoch nur, wenn er sich verfehlet לְאַשְׁמַת הָעָם *zur Verschuldung des Volks* d. h. so, dass es diesem zur Verschuldung gereicht.“ Am leichtesten geschah das in seinen Amtshandlungen, aber dass es nicht auf solche einzuschränken ist, zeigt 10, 6. Der Fall, dass gemeine Opferpriester לְאַשְׁמַת הָעָם sich verfehlen, wird nicht gesetzt und überhaupt über die Sündopfer der gemeinen Priester nichts bestimmt. Der Bedeutung eines solchen Fehlers gemäss soll zum Sündopfer genommen werden „der Stier, das grösste Opferthier (s. 1, 3), der übrigens auch sonst als das Sündopfer des HP. erscheint (8, 14. 16, 6. 11. Ex 29, 10. 36), neben ihm indess auch das Kalb (9, 2. 8), wie auch das Rind des Sündopfers ein פַּר בֶּן בָּקָר sein soll (V. 14. 16, 3. Ex 29, 1. Nu 8, 8, worüber zu 1, 3. 22, 27. [Dass somit für den HP. das gleiche Opferthier wie für das Volk gefordert wird, ist Consequenz aus der bei P dem HP. angewiesenen Stellung, die nach der Beseitigung des Königthums in dem Priesterstaat des neuen Jerusalems voll zur Anerkennung kommen konnte, NDJ. 688 vgl. 652.] — V. 4. Die Darbringung bis zum Schlachten ist wie bei den übrigen Opfern. [לִפְנֵי יְהוָה s. 1, 5. סמך] s. 1, 4. — V. 5—7. Anders verhält es sich mit dem Blute, dessen Gebrauch von dem aller übrigen Opfer abweicht.“ Bei den andern Opfern wurde das Blut an den Brandopferaltar ringsum gesprengt (s. zu 1, 5); beim Sündopfer wurde ein Theil davon an einen ausgezeichneteren Ort gebracht, und der Rest an den Grund des Brandopferaltars ausgegossen. Nämlich beim Sündopfer für den einzelnen Mann, vornehm oder gering, that der Priester mit dem Finger an die Hörner des Brandopferaltars (V. 25. 30. 34); bei dem für das ganze Volk und den HP. sollte nach unserer Stelle hier der HP. etwas Blut in das Heilige der Stiftshütte bringen und davon mit seinem Finger 7mal vor Jahve bei dem inneren Vorhang spritzen, auch davon an die Hörner des Räucheraltars (V. 6f. 16—18) thun. Dieser Ritus ist analog dem der Sündopfer am Versöhnungstag, die die Sünden und Unreinigkeiten des ganzen Jahres vom HP., Volk und Heiligthum wegschaffen sollten; da wurde vom HP. Blut theils in das Allerheiligste gebracht und damit 7 mal vor und an die Kapporeth gespritzt, theils an den Brandopferaltar gespritzt und an seine Hörner gestrichen 16, 14—19, doch nach Ex 30, 10 auch an die des Räucheraltars. Dagegen bei dem von P erzählten Sündopfer Aaron's, sowohl dem vor Abschluss seiner Priesterweihe (8, 15. Ex 29, 12) als dem nach seiner Weihe gebrachten (9, 9), kam das Blut bloss an die Hörner des Brandopferaltars. Diese Differenz des Ritus ist nicht zu übersehen. Der Fall Nu 19, 4 gehört nicht in diese Reihe. „Alle diese Gebräuche fanden aber nur statt, wenn das Sündopfer ein Vierfüssler war; beim Taubensündopfer wurde das Blut bloss an die Wand des Brandopferaltars gespritzt (5, 9). Aus dem Angeführten ergibt sich, dass das Blut beim Sündopfer“ ausdrücklicher und nachdrücklicher als sonst verwandt, „mehr vor die Augen Gottes und mehr in seine Nähe

gebracht wurde. Dies erklärt sich aus der Idee des Sündopfers.“ Der Sünder weiss in Folge seines Fehltritts sich d. i. sein Leben durch die göttliche Heiligkeit gefährdet. Darum kommt er mit einem Thierleben, stellvertretend für sein Leben, vor Gott, gibt dieses durch Schlachtung ihm hin und lässt dieses Leben (das Blut) durch den Priester an dem Ort, von wo aus Gott die Gaben der Menschen annimmt, in nachdrücklicher Weise ihm als die Deckung für sein Leben nicht bloss zeigen sondern zueignen. „Gott lässt sich die Vertretung gefallen, da die Verfehlung nicht aus bösem Willen hervorgegangen ist und der Uebertreter gerade durch sein Erscheinen und seine Gabe Reue und frommen Sinn beweist.“ Er verzehrt sein Leben nicht, sondern wird ihm gnädig gestimmt und vergibt ihm. Das Blut des Thieres ist die Deckung (Sühne) für das Leben des Sünders (17, 11). „Der Grad, in welchem es Gott nahe gebracht wird, stellt sich nach der Grösse der Sünde. Die letztere ist minder gross, wenn sie ein Einzelner begangen hat, grösser, wenn viele daran Theil haben, noch grösser, wenn sie das ganze Volk oder das priesterliche Haupt des Volks begangen hat, am grössten, wenn sie die in einem längeren Zeitraume zugezogenen Sünden und Unreinheiten der Gesammtheit umfasst. Je grösser sie aber ist, desto stärker berührt sie Gottes Heiligkeit“, desto dringender ist die Gefahr für den Verschuldeten, „desto angelegentlicher hat der Sünder um Gnade zu flehen, desto näher dem Throne Gottes die Sühne bringen zu lassen.“ הַמָּשִׁיחַ] in *Sam.* u. LXX ist אשר מלא את ידו hinzugefügt. הַזָּה] s. 1, 5. *siebenmal*] „soll er sprengen wie bei andern Sündopfern (V. 17. 16, 14. 19. Nu 19, 4) und ähnlichen Sprengungen (8, 11. 14, 7. 16. 27. 51). Die Siebenzahl ist auch sonst häufig im Cultus, z. B. beim Opferdienste (23, 18. Nu 23, 1. 4. 14. 29. 28, 11. 19. 27. 29, 2. 8. 13. 36) und beim goldenen Leuchter (Ex 25, 37. 37, 23)“; vor allem liegt sie dem Sabbath zu Grund s. Ex 20, 8. Sonst vgl. zu Gen 21, 31. Le 23. *vor Jahve*] der im Allerheiligsten über der Bundeslade thronte (Ex 25, 22). Der Ausdruck steht hier wie auch sonst im engeren Sinne von dem Raume vor dem Allerheiligsten, wo der Räucheraltar, Schaubrodtisch und Leuchter standen (Ex 27, 21. 28, 35. 30, 8. 34, 34. 40, 23. 25). את פני פרכת] *vor dem* (nicht *gegen* oder *an den*, *Kal.*) *Vorhang* (V. 17), der das Allerheiligste und Heilige schied (Ex 26, 31 ff). In andern Fällen wird לִפְנֵי הַפָּרֹכֶת gesagt (Ex 30, 6. 40, 26). Ueber den Räucheraltar s. Ex 30, 1 ff. An seine Hörner (s. Ex 27, 2)“, die eigentlichen Höhepunkte des Altars, „that man das Blut der Sühne, um es am heiligen Orte deutlich hervortreten zu lassen und dem Auge Gottes recht sichtbar zu machen. S. auch zu Ex 21, 14. את כל דם הפר] *die Gesammtheit des Blutes des Farren* d. h. sein Blut im ganzen, die grosse Masse desselben“ (ebenso V. 18. 30. 34. Ex 29, 12; ohne כל V. 25. 8, 15). Gemeint ist alles übrige Blut (5, 9; vgl. כל Ri 16, 17. 1 Sa 8, 5). „Beim Sprengen mit dem Finger brauchte man nur wenig Blut, die grosse Masse wurde *an den Grund des Brandopferaltars* d. h. an seinem Fusse ausgeschüttet. Dies wird nur beim Sündopfer vorgeschrieben (V. 18. 25. 30. 34. 5, 9. 8, 15. 9, 9. Ex 29, 12), wo das Blut eine besondre Heiligkeit hatte; es stand nicht frei, es auf jede beliebige Art

wegzuschaffen, sondern man hatte es am hl. Orte auszugiessen. Analog ist die Vorschrift, die hochheiligen Gaben am hl. Orte zu geniessen, worüber zu 21, 22.“ — V. 8—10. „Bloss die Fettstücke des Opferthiers sollen beim Sündopfer verbrannt werden (V. 19. 26. 31. 35. 8, 16. 9, 10. 16, 25. Ex 29, 13), nicht das Fleisch, auch nicht das ganze Opferthier wie beim Brandopfer. Denn das Sündopfer hat nur den Zweck, dem Sünder Deckung und Verzeihung von Gott zu erwerben, nicht aber ihm ein Mahl zu bereiten oder ihn zu Gast zu haben; daher wird es auch nicht als Speise Gottes bezeichnet (s. 3, 11) und den Sühnopfern kein Speis- und Trankopfer (Nu 15, 27f vgl. mit V. 24) und dem in Mehl bestehenden Sündopfer kein Oel und Weihrauch beigegeben (5, 11. Nu 5, 15).“ Aber etwas von der Gabe muss doch auf den Altar, sonst wäre sie kein Opfer. Es soll also von der ganzen Darbringung das Beste, die Fettstücke, die auch bei jedem andern Opfer auf den Altar kommen, für Gott abgehoben (הרים s. zu 7, 32) und auf dem Altar verbrannt werden, und nach V. 20. 26. 31. 35 wird erst hiemit die Deckung vollständig. Denn erst dadurch, dass dieser für die ganze Gabe stellvertretende Theil derselben im Altarfeuer himmelwärts steigt (s. V. 31), wird die göttliche Verzeihung oder die gnädige Wiederannahme des Sünders bei Gott sacramental vergewissert. Davon jedoch, dass diese Verbrennung der Fettstücke die Hingabe des bessern, der Erneuerung fähigen Kernes des Menschen in das läuternde Feuer der göttlichen Heiligkeit oder des hl. Geistes versinnbildliche (*Ke. Kahnis* a.), kann keine Rede sein, weil weder die Fettstücke (darunter הָאַלְיָה) das Innere des Menschen abbilden können, noch das Altarfeuer die dargebotenen Stoffe (als wären sie Gold und Silber) bloss läutert. Gegen die närrische Deutung der Verbrennung im Altarfeuer auf die verdienten Höllenstrafen des Sünders s. schon *Bähr* II. 349. Zu יזרם ist עָלֵי־חֵלֶב Subj.“; der Satz weist auf 3, 3—5 zurück. „Ueber die einzelnen Fettstücke s. zu 3, 3; auf sie geht das Suff. in הקטירם wie 3, 16. [שׁוֹר ist das *Rind* überhaupt, es sei männlich oder weiblich; beim Dankopfer waren beide Geschlechter zulässig (3, 1).“ — V. 11f. „Die Verwendung des übrigen Opfers ausser dem Blut und Fett. Jahve nahm das Fleisch des Sündopfers nicht als Speise für sich an; dem Darbringer aber kam davon nichts zu: er brachte das Opfer zum Zweck seiner Begnadigung, konnte also mit ihm sich nicht einen Genuss bereiten wollen. Auch im übrigen Alterthum berührten die Opfernden die Sühnopfer nicht (Porph. abst. 2, 44). Es trat also entweder Abtretung des Fleisches an den Priester oder Vernichtung desselben ein. Nämlich bei den Sündopfern der einzelnen Israeliten erhielt der Priester das Fleisch und hatte es am hl. Orte zu verzehren (6, 19ff), wie auch das der Schuldopfer (7, 6f).“ Da bei diesen Opfern der Priester nicht der war, für den geopfert wurde, so stand der Abtretung des Fleisches an ihn, damit er als hl. Person es, wie andere Gaben, verzehre, nichts im Wege. Doch kommt ihm dieser Genuss nicht bloss als Recht, sondern als Pflicht (10, 16ff) zu. Er soll aber nicht etwa die dem Opferthier imputirte Sünde durch Essen sich incorporiren und vermittelst seiner Amtsheiligkeit tilgen (*Ke.*), auch nicht das gefährliche Fleisch und die durch

dasselbe gebüsste Schuld (*Ew.* Alt. 88) oder das Fleisch als Gebanntes (*Riehm* S. 67f) in sich aufnehmen und so vernichten, denn das Fleisch ist hochheilig (s. zu 6, 23), die Sühne ist von diesem Essen nicht abhängig (V. 20. 26. 31. 35) und eine Tilgung der Sünde nach ihrer Vergebung (*Ke.*) ist nicht am Platz. Wohl aber soll er, indem er, selbst heilig, dieses Fleisch isst, es als ein hochheiliges anerkennen und so seinerseits bestätigen und bezeugen, dass die Sünde wirklich bedeckt ist (*Öhl.*), s. zu 10, 17. „Bei den Sündopfern dagegen, welche dem HP. und dem Volke galten, war die Haut des Thiers, all sein Fleisch nebst (עַל wie 2, 2. Ex 12, 8f) seinem Kopfe und seinen Beinen sowie sein Eingeweide und sein Mist zu verbrennen (V. 21. 6, 23. 8, 17. 9, 11. 16, 27. Ex 29, 14). כרעים, קרב] s. 1, 9.“ פֶּרֶשׁ] auch assyr. (paršu), vgl. arab. fart. Den Grund dafür findet *Kn.* darin, dass, weil hier das Blut bis in's Heiligthum (6, 23), bis in die unmittelbare Nähe Gottes gelangt war, auch das Fleisch so heilig war, dass sein Genuss selbst dem Priester nicht zustand, wie man etwas von Gott Berührtes (Gen 32, 33) nicht essen durfte. Aber auch das gewöhnliche Sündopferfleisch galt ja als hochheilig (6, 18ff). Der näher liegende und völlig zureichende Grund ist vielmehr, dass bei diesen Opfern auch die Priester selbst zu den zu Sühnenden gehörten. Das Verbrennen hat nicht etwa deshalb zu geschehen, weil der Leib des Thieres durch die imputirte Sünde (*Ke.*; auch *Ew.* 87) oder durch den erlittenen Straftod (*Kal.* I. 206) unrein geworden wäre, denn sonst müsste auch das Fett unrein geworden sein, das doch auf den Altar kam, sondern als „die reinlichste und zugleich vollkommenste Art der Vernichtung von etwas Heiligem; durch sie wurde ein profaner Gebrauch am sichersten verhütet (vgl. ähnliche Fälle Ex 12, 10. Le 7, 17. 8, 32. 19, 6). Sie hatte aber zu geschehen an einem *reinen Orte* d. h. auf einem Platze ausserhalb des Lagers, der von levit. Verunreinigung frei war und natürlich auch vor anderweitiger Verunreinigung geschützt wurde“, bei dem *Aschenschutt* (שֶׁפֶךְ nur hier) d. h. „auf dem Platze, wohin von Zeit zu Zeit die Opferasche von dem 1, 16 erwähnten Orte geschüttet wurde (6, 4).“ *Haupt* (Amer. Orient. Soc. Proc., April 1894, p. CIII) fasst den Ausdruck *reiner Ort*, der auch nach ihm den Platz bezeichnet, wo der Abfall von den Opfern und die Asche abgeladen wurde, als einen euphemistischen (vgl. über euphem. Ausdrücke im Semitischen *Wetzstein* bei *Del.* Psalm.[4] 883ff u. z. B. im modernen Hebr. בית החיים *Haus des Lebens* i. S. v. Friedhof.) ישרף, והוציא] *Sam.* u. LXX והוציאו, ושרפו; ebenso die LXX V. 21; vgl. 16, 27f (auch Nu 19, 8f). Welcher der beiden Texte der corrigirte sei, ist nicht mehr auszumachen. Nach *DrWh.* ist zum Sing. einfach הַמּוֹצִיא und הַשֹּׂרֵף (wie 14, 4 הַלֹּקֵחַ) hinzuzudenken. Ueber das V. 11 vorangeschobene Object s. *Ges.* § 143[c]; *Ew.* § 309[a]. — V. 13—21. Der 2. Fall ist *die unvorsätzliche Sünde des ganzen Volkes.* (Talmudisches darüber in M. Horaj. 1). Wenn dieses sich *verirrt* und es *verbirgt* (entzieht) sich etwas vor seinen Augen d. h. „wenn es ein Versehen begeht ohne dieses als solches zu erkennen, und es übertritt ein göttliches Verbot (V. 2) und verschuldet sich dadurch d. h. wird oder fühlt sich straffällig (s. hierzu o. S. 456), und

wenn dann die begangene Sünde erkannt wird d. h. wenn es (durch die auf ihm lastende Schuld) zu der Erkenntniss seiner Sünde kommt, „so soll es einen Stier zum Sündopfer darbringen. Eine solche Verirrung z. B. war es, als das Volk einst, des Blutverbotes nicht gedenkend, blutiges Fleisch ass (1 Sa 14, 32f). Sonst erscheint nur der Ziegenbock als Sündopfer des Volkes (s. V. 23)", nam. in dem Gesetz Nu 15, 24ff, wo für den entsprechenden Fall ein Stier als Brandopfer und ein Ziegenbock als Sündopfer verlangt ist. Die Abweichung muss als solche anerkannt und kann durch die spitzfindige und undurchführbare Unterscheidung (*Kn. Ke.*) von Begehungs- (Le 4) und Unterlassungs- (Nu 15) Sünden oder (*Öhl.*) von Sünden, bei denen die Gemeinde (Le 4) und ein Einzelner in ihr (Nu 15) der Thäter ist, nicht ausgeglichen werden. Hier in diesem Gesetz ist der Stier schon durch die Analogie des Falles V. 3 gefordert. עליה] nicht: *auf Grund deren* sie gesündigt haben (*Kn. Ke.*), als wäre es s. v. a. אֲשֶׁר חָטְאוּ בָהּ (V. 23), sondern auf אַחַת V. 13 bezüglich: welche sie *dawider* oder in Betreff desselben (5, 5. Nu 6, 11. Neh 13, 26) ges. haben. בן בקר] *Sam.* LXX fügen תמים (vgl. V. 3. 23. 28. 32) hinzu. נֶעְלָם] wie 5, 2—4. Nu 5, 13. — V. 15—19. „Bei der Sühnung erscheinen die Aeltesten im Namen des Volkes, die Gebräuche werden vom HP. vollzogen; sie sind dieselben wie beim Sündopfer für den HP. und das Volk steht auf gleicher Linie mit seinem priesterlichen Haupt, wird jedoch erst nach demselben genannt". Zu bemerken ist hier der Ausdruck זקני (vgl. 9, 1. Ex 12, 21), wie auch der Wechsel von עֵדָה und קָהָל V. 13—22. וְנָשָׁחַט] LXX und *Peš.* ושחטו; doch ist es angemessener, dass einer (*Kn.* der erste) der Aeltesten sie (V. 4. 23. 29. 33) hierbei vertrat (*DrWh.*). ושבל—מן חדם] wie 14, 16; etwa: *er benetze seinen Finger mit etwas von dem Blut;* sonst einfach בְּ z. B. V. 6. — V. 20f. Der HP. soll mit dem Stiere verfahren, wie er mit dem Sündopferstier verfahren hat; eine ungelenke Rückweisung auf V. 3—12, vgl. V. 21, wo הפר הראשון in höchst eigenthümlicher Weise den *erstgenannten Stier* bedeutet (vgl. 9, 15). וְכִפֶּר עֲלֵהֶם] eig. *und er schaffe Deckung für sie* vermittelst des Sündopfers, indem er die vorgeschriebenen Gebräuche mit demselben (vom Blutsprengen bis zum Fettanzünden) rite vollzieht. Vgl. über כִּפֶּר die Verhandlungen bei *Bähr* II. 201ff. 280; *Ke.*[2] 27; *Öhl.* in RE.[1] X. 630; *Kal.* 1. 477; *Hofm.* Schriftb.[2] II, 1. 231ff. *Ritschl* Vers. II. 71ff. 187ff; *Riehm* Begriff der Sühne 1876; *Wl.* Comp.[2] 335f; *Schmoller* in StKr. 1891, S. 205—288; s. auch *Lag.* Mittheil. IV. S. 325. Die rein sinnliche Bedeutung von כפר ist (abgesehen von Gen 6, 14 wo das Qal von כֹּפֶר *Asphalt* denominirt ist und von Jes 28, 18, w. s.) nur in einigen Derivaten wie כַּפֹּרֶת, כְּפִיר, כְּפוֹר erhalten; dagegen vielgebraucht ist es in seiner Uebertragung auf ethisch-rechtliche und religiöse Dinge und dadurch von כָּסָה wohl unterschieden. Veranlassend und maassgebend für die Entwicklung dieser Bedeutung wurde das alte Wort כֹּפֶר d. h. nicht etwa was sich mit einem andern deckt (*Hofm.*, s. dagegen *Ritschl*), auch nicht was dem Beleidigten die Augen zudeckt (*Wl.*, wie כְּסוּת עֵינַיִם Gen 20, 26. Jj. 9, 24), denn כֹּפֶר wird viel allgemeiner gebraucht, und in Gen 32, 21 herrscht bereits die abgeleitete Bedeutung *begütigen* (s. unten), während in 1 Sa 12, 3 (wenn die Lesart richtig ist) nur der Tropus von Ex 23, 8.

Sir 20, 29 vorliegt; sondern כֹּפֶר (eig. *Beschmierung*, s. AtTh. 467) ist das, was ein anderes gegen Gefahr u. s. w. schützend deckt, *Deckung, Schutz- und Sühnmittel*, *λύτρον*, *Ersatz*. Daran schliesst sich כִּפֻּר im religiösen und liturgischen Sprachgebrauch, wenn es nicht geradezu von כֹּפֶר denominirt ist, und so wenig ist es richtig, dass sich dieser Sprachgebrauch vom ursprünglichen am weitesten entfernt (*Wl.*), dass er vielmehr sich streng in der dem כֹּפֶר zu Grund liegenden Anschauung bewegt. Denn es bedeutet 1) zunächst *Deckung schaffen*, *durch ein* כֹּפֶר *decken* und so *von Schuld und Gefahr befreien*, *sühnen*, nicht aber *bedecken* überhaupt, als wäre es bloss auf eine Verbergung vor dem Beleidiger und somit auf eine Täuschung abgesehen. Das Obj. des Deckens ist in der liturg. Sprache nie das Gesicht des Beleidigten d. i. Gottes (wie in dem anthropomorphischen, übrigens schon vergeistigten חִלָּה פְּנֵי יי s. Ex 32, 11), sondern, wie bei כִּפֻּר, der Gefährdete und Schuldige, eingeführt mit בְּעַד (was zum Ausdruck des blossen Begriffs *zudecken* nie gebraucht wird) Le 9, 7. 16, 6. 11. 24 u. s., häufiger mit עַל 1, 4. 4, 26. 31. 35. 5, 6 u. s. w., einmal mit לְ Nu 35, 33, wozu noch die Schuld oder Unreinheit, gegen oder für welche die Deckung geschieht, durch מִן oder עַל (s. zu 4, 26) hinzugefügt sein kann. Auch leblose Dinge, sofern sie als mit Sünde beladen oder unrein gedacht sind, können so Obj. der *Deckung* d. h. *Entsündigung*, *Ausreinigung* sein, eingeführt mit עַל Ex 29, 36f. Le 8, 15. 14, 53. 16, 16. 18 (Ex 30, 10 ist es local gemeint) oder im Acc. (16, 33. Dt 32, 43. Ez 43, 20. 26. 45, 20). Selten, aber nicht im Priestergesetz ist die Schuld Obj. 1 Sa 3, 14. Jes 27, 9. Dan 9, 24(?); mit בְּעַד Ex 32, 30. Das Mittel (der כֹּפֶר), insgemein durch בְּ eingeführt (z. B. 7, 7. 19, 22. Ex 29, 33. Nu 5, 8; 1 Sa 3, 14), ist im eig. Sündopfer die Opfergabe selbst, auch das Weihrauchopfer Nu 17, 11f; sonst auch andere Gaben Ex 30, 12ff. Nu 8, 19; Gebet Ex 32, 30; Strafe des schuldigen Theiles eines Ganzen Nu 25, 13. 35, 33 (Anderes s. Pr 16, 6. Jes 27, 9). Subject des Deckens ist im eig. Opferwesen d. h. innerhalb der Gottesdienstordnung nie der Gefährdete, auch nie Gott (*Bähr* 203), sondern der Priester, aber nicht als Stellvertreter Gottes (*Bähr Kur.*), sondern als Mittler, sonst wohl auch eine andere Mittelsperson. (Grammatisches Subj. kann übrigens auch der כֹּפֶר sein, so $17, 11^b$ und vielleicht 1, 4.) Andere abgeleitete Wendungen des Begriffs כִּפֻּר, die aber nur ausserhalb des liturgischen Sprachgebrauchs vorkommen, sind 2) den Beleidigten oder Gefürchteten *durch ein* כֹּפֶר *treffen* oder *behandeln* d. h. *begütigen*, *besänftigen*. Wenn man das in Gen 32, 21 (vgl. 1 Sa 12, 3) vielleicht nach Analogie der Augendecke erklären könnte, so doch nicht 2 Sa 21, 3. Pr 16, 14. Jes 47, 11; 3) *als gedeckt ansehen* d. i. *vergeben*, aber immer nur von Gott als Subj. ausgesagt, mit Acc. der Sünde oder Schuld Ps 65, 4. 78, 38. Da 9, 24? (in Passivconstruction Jes 6, 7. 22, 14. Dt 21, 8) oder mit עַל derselben Jer 18, 23. Ps 79, 9, mit לְ des Schuldigen Dt 21, 8 (Nu 35, 33?). Ez 16, 63 (ganz abnorm mit בְּעַד 2 Chr 30, 18). Man könnte auch diese Bedeutung [mit *RSmith* das A. T. 361 Anm., der wie schon Raši zu Gen 32, 21 als die Grundbedtg. von כפר *wegwischen* ansieht, entsprechend dem syr. ܟܦܪ *abwischen*] einfacher gewinnen durch Zurückgehen auf

die Analogie von נְשָׂא עָוֹן Ps 85, 3. 32, 1. Neh 3, 37 (vgl. מָחָה Jer 18, 23. Jes 43, 25. 44, 22; עָבַר עַל Mi 7, 18 und ähnl. Jer 31, 34. Jes 38, 17. Mi 7, 19); allein durch den Begriff von כִּפֶּר, das niemals einfach s. v. a. *καλύπτειν* ist, ist das ausgeschlossen. LXX geben es fast immer (auch Gen 32, 21) durch (ἐξ)ἱλάσκεσθαι, (ἐκ)καθαρίζειν, nie durch *καλύπτειν*. וְנִסְלַח לָהֶם] „*und es wird ihnen verziehen werden* d. i. Gott wird sie so ansehen, als hätten sie nicht gesündigt, ihnen also wieder wie vorher sein Wohlwollen schenken. Diese Verzeihung erwähnt das Gesetz nur bei der Sühnung sündlicher Handlungen (V. 26. 35. 5, 10. 13. 16. 18. 19, 22. Nu 15, 25ff), nicht auch bei Sühnung gewisser sündlicher Zustände und Unreinheiten; in diesem Falle wird bloss die Reinheit als Folge der Vollziehung des Sühngebrauchs angegeben (12, 7f. 14, 20. 53. Nu 8, 21)". והוציא] s. zu V. 12. — V. 22—26. „Der 3. Fall ist die *unvorsätzliche Sünde eines Fürsten* d. i. des Hauptes eines Stammes oder (Nu 3, 24. 30. 35. 1 Kg 8, 1. 1 Chr 4, 38) einer Stammabtheilung. Dieser 3. Fall steht an Bedeutung den beiden ersten nach und unterscheidet sich von ihnen dadurch, dass a) das Opfer nur in einem Ziegenbock besteht, b) das Blut nur an die Hörner des Brandopferaltars gethan, c) das Fleisch nicht verbrannt wird, sondern dem Priester zufällt (6, 19. 22), und d) nicht der HP., sondern ein gewöhnlicher Priester die Sühnung vollzieht. Zu אֲשֶׁר *wenn* vgl. 5, 2. Dt 11, 27. Jos 4, 21". Möglich ist auch: *welcher Fürst sündigt* d. i. wenn ein F. s. (Ex 21, 13) *Ew.* § 334[a]. Der Nachsatz kommt V. 23[b]. וְהָיָה] s. zu V. 14. In V. 23[a] ist אוֹ auffallend genug; einfach s. v. a. אִם *wenn* (*Kn. Ke. Ka., Ew.* § 352[a]) ist אוֹ nicht, sondern bloss *sive, oder wenn* (Ex 21, 36). Es liegt also darin, dass durch וְעָשָׂה בְּשִׁגְגָה וְאָשֵׁם V. 22 ein Wissen um den Fehltritt nicht aus- sondern eingeschlossen ist (vgl. והוא ידע 5, 3f), somit בשגגה nicht bloss Unwissenheits- sondern auch Schwachheits- und Uebereilungsfehler bezeichnet. Ebenso V. 28; die LXX haben beidemale für אוֹ das erleichternde וְ, weshalb *KS.* der Lesart der LXX וְנוֹדַע entsprechend übersetzen, obwohl auch sie wie *DrWh.* ונודע bezw. וְנוֹדָעָה als urspr. LA. bezweifeln (da die Veränderung des נ in ה nicht wahrscheinlich ist). Auch הוֹדַע אֶל (Hoph. mit ו, *Kön.* I. 427. 586) nur hier u. V. 28: *oder wenn ihm seine Sünde bekannt gegeben wird* d. h. ein anderer ihn darauf aufmerksam macht. שָׂעִיר] „*rauh, haarig* (Gen 27, 11. 23), *zottig*, dann *Ziegenbock* (vgl. *hircus* mit *hirtus, hirsutus*), vollständiger שְׂעִיר עִזִּים, kommt im Gesetz nie als Speise Jahve's d. i. als Brand- und Dankopfer, nie als Schlachtthier des Menschen vor. Neben ihm wird Nu 7, 16ff der עַתּוּד (eig. *bereit, rüstig*) angeführt, aber als Dankopfer (zur Mahlzeit). Schon deshalb und nach dem Arab. (*Boch.* hz. I. 740), hat man unter עַתּוּד den jüngeren Ziegenbock zu verstehen, der als Schlachtthier dient (Dt 32, 14. Jer 51, 40) und oft als Brand- und Dankopfer genannt wird (Jes 1, 11. 34, 6. Ez 39, 18. Ps 50, 9. 13. 66, 15). Er ist wohl einerlei mit dem תַּיִשׁ *Stösser* (Gen 30, 35 vgl. 31, 10. 32, 15. 2 Chr 17, 11). Demnach muss unter שָׂעִיר der ältere Ziegenbock, der mit den Jahren immer längere Haare bekommt, namentlich am Halse und Rücken, und unter שְׂעִירַת עִזִּים die ältere Ziege verstanden werden. Beide kommen bloss als Sündopfer vor, jener als das des

Stammfürsten (Nu 7, 16ff) und als das des Volks an Festen (16, 9. 15. 23, 19. Nu 28, 15. 22. 30. 29, 5. 16ff), bei Einweihung der Stiftshütte (9, 3. 15. 10, 16)" und in dem Gesetz Nu 15, 24 (in Abweichung von Le 4, 13—21), „diese als das des einzelnen Israeliten (V. 28. 5, 6). Das Ziegenvieh überhaupt erscheint unter den vorgeschriebenen Opfern nur beim Sündopfer und waltet hier vor. Es hat ein minder schmackhaftes Fleisch und kam als Speise Jahve's weniger zur Verwendung; wohl aber wies das Gesetz es dem Sündopfer zu, bei welchem die Stellung eines Lebens für das Leben des Sünders die Hauptsache war". Dass die שְׂעִירִם durch ihre langen schwarzen Haare an Busse und Trauer (שׂק) erinnern (*Bähr* II. 399), wird wenigstens nicht der ursprüngliche Grund gewesen sein; eher möglich wäre, dass geschichtliche Anknüpfung an althergebrachte Sühnegebräuche (16, 21ff) stattfand. Vielleicht wirkte auch der Gegensatz gegen das Schuldopfer, für welches der אַיִל (5, 15) feste Geltung hatte, mit. [Vgl. noch *RSmith* rel. of Sem.[2] 218. 467 u. 472.] — V. 24f. ישחט] LXX ישחטו, ebenso V. 29 u. 33; s. zu 1, 5. בִּמְקוֹם אֲשֶׁר] *Ew.* § 332[c]. *Ges.* § 130[c]. ישחט] Subj. *man*, *KS. Str.*, s. *Ges.* § 144[d]; besser ישחטו *Sam.* LXX (ebenso V. 33); vgl. *DrWh.* z. St. u. *Driver* notes on the Hebrew Text of Samuel pp. LXIII sq. Am Ort des Brandopfers, s. 1, 11. Ueber die Hörner des Brandopferaltars s. zu V. 5. Dass הַכֹּהֵן ein gewöhnlicher Priester sei, ergibt sich aus 6, 19. 22. — V. 26. Zu מֵחַטָּאתוֹ *von wegen seiner Sünde* vgl. 5, 6. 10. 14, 19. 15, 15. 16, 34. Nu 6, 11. Es kommt dafür auch עַל־חַטָּאתוֹ vor (V. 35. 5, 13. 18. 19, 22), so dass über den Sinn kein Zweifel sein kann". Doch ist die privative Fassung des מִן (so dass seine Sünde nicht mehr an ihm ist) im Ganzen ebenso möglich und in Stellen wie 19, 22. 16, 34 vorzuziehen. — V. 27—35. „Der 4. Fall ist *die unvorsätzliche Sünde eines gewöhnlichen Israeliten*. Er trifft hinsichtlich der Gebräuche ganz mit dem 3. zusammen, das Opfer ist jedoch etwas kleiner und geringer, nämlich eine Ziege, die aber auch mit einem Schafe ersetzt werden konnte. — V. 27. מֵעַם הָאָרֶץ] *vom Volk des Landes* eine Seele, d. i. der Landesbevölkerung, aus der grossen Masse, im Unterschied von den über dem Volk stehenden Häuptern (2 Kg 11, 18f. 16, 15. 21, 24. Ez 7, 27)"; s. noch 20, 2. 4. ממצות] מכל־מצות *Sam.* u. LXX, wie V. 2. 13. 22. — V. 28. או] s. V. 23. אַחַטָּא] *Sam.* fügt עָלֶיהָ hinzu (wie V. 14), dasselbe oder בָּהּ (V. 23) LXX. שְׂעִירַת עִזִּים] nach *Kn.* „die ältere Ziege (s. zu V. 23)"; ebenso 5, 6. נְקֵבָה] LXX *Sam.* vor תמימה wie MT. V. 32. In dem Gesetz Nu 15, 27 wird eine *einjährige* Ziege verlangt, und ein weibliches Schaf nicht (wie hier V. 32 u. 5, 6) dafür zur Wahl gelassen: eine Abweichung, die aus der unhaltbaren Unterscheidung zwischen Begehungs- und Unterlassungssünden nicht zu erklären ist (s. zu V. 13). In den Gesetzen 14, 10. Nu 6, 14 werden bei etwas geringeren Sündopferfällen einjährige weibliche Schafe bestimmt. Das weibliche Geschlecht herrscht also beim gewöhnlichen Sündopfer (vgl. auch Nu 19 u. selbst Dt 21) durch: ob bloss wegen der Abstufung gegen die männlichen Thiere in den gewichtigeren Sündopferfällen des נָשִׂיא, der עֵדָה und des כֹּהֵן הַמָּשִׁיחַ (*Kn. Kal.*)? aber als Grundlage des Systems ist doch eher das gemeine, nicht

das seltnere Opfer anzusehen (s. noch o. zu 3, 1). Dass die weiblichen Thiere für schwächer und geringer galten (*Ew.* Alt. 82), kann wohl dabei mitgewirkt haben. — V. 29. וְשָׁחַט] s. zu V. 24. בִּמְקוֹם חָעוֹלָה] במקום אשר ישחטו את־העולה *Sam.* LXX, wie V. 24. 33. 7, 2. — V. 31. הוּסַר] Das Perf. ist auffallend und soll wohl auf eine frühere Erwähnung (Cap. 3) hinweisen (vgl. V. 20 u. חֶרְאשׁוֹן V. 21; s. auch V. 10[a]); *Sam.* יסיר; LXX u. *Peš.* geben das Impf. (vgl. V. 35 u. יוּבַם V. 10), das natürlicher ist (*DrWh.*). לְרֵיחַ נִיחֹחַ] s. 1, 9. Der Ausdruck kommt beim Sündopfer nur hier vor. Dass er dem Vrf. aus Versehen entschlüpft sei (*Kn. Kal.*), ist nicht anzunehmen; höchstens wäre möglich, dass ein Ueberarbeiter ihn aus Cap. 3 (s. V. 5. 16), worauf eben verwiesen war, ergänzt, oder umgekehrt, wenn er einst auch an andern Stellen gestanden, hier stehen gelassen hätte. An sich ist die Formel hier nicht unpassend (Jes 1, 13f kann nichts beweisen), da allerdings das Sündopfer, zu dem der Opferfettduft wesentlich gehört, zur *Beruhigung* Gottes dient (s. zu V. 8). Nur wenn man die Formel geistiger als Ausdruck des göttlichen Wohlgefallens versteht, muss sie unpassend erscheinen. Vielleicht gab es, je nach dem verschiedenen Verständniss derselben, wie über so vieles andere, so auch über ihre Anwendbarkeit auf das Sühnopfer verschiedene priesterliche Theorien, und hat die schliesslich unterlegene nur in dieser einen Stelle sich noch behauptet. — V. 33. וְשָׁחַט] u. יִשְׁחַט] s. zu V. 24. — V. 35. אֹתָם] auf die Fettstücke bezüglich, wie 3, 16. Es fehlt in *Sam.* על אשי יהוה] nicht *nach Art der F.* (*Kn.*), sondern *auf den Feueropfern Jahve's*, näml. die vorher schon auf dem Altar sind (ebenso 5, 12); man braucht kein besonderes Feuer dazu anzuzünden, s. zu 3, 5.

Cap. 5, 1—13. „Beispiele von Vergehungen, welche Sündopfer erheischen, sowie Vorschriften hinsichtlich der Sündopfer Unvermögender". Dass dieser Abschnitt nicht vom Schuldopfer (*Bähr Saalsch. Ew. Hofm.* a.), sondern noch vom Sündopfer handle, ergibt sich sicher aus dem Mangel einer besondern Einleitung (vgl. dagegen 4, 1 u. 5, 14), aus den V. 6 (vgl. 4, 28. 32) genannten Opferthieren, aus der ausdrücklichen Angabe לחטאת V. 6—9. 11f, sowie aus der Analogie von 12, 8. 14, 21f mit V. 7ff. Aber unverkennbar ist, dass wenigstens sein Anfang (V. 1—7) nicht vom gleichen Vrf. wie Cap. 4 stammt, und älter als dieser ist, da der Fall V. 1 nicht gut zu der 4, 2. 13f. 22f. 27f gegebenen Regel passt und ebenso, wie die Einmischung des Ausdrucks אָשָׁם V. 6f, die Theorie vom Sündopfer noch in einem früheren Stadium der Entwicklung erkennen lässt (vgl. zu V. 6). Offenbar ist hier eine ältere Schrift wenigstens bis V. 7 eingearbeitet (s. S. 414; [s. auch NDJ. 640 u. 688]). Ein Rangunterschied zwischen den Personen, die sich vergehen, wird nicht gemacht: nach der Absicht des Redactors ordnen sich die Fälle zu 4, 27 (vgl. 5, 6 mit 4, 28. 32). — V. 1—6 drei besondere Hauptfälle, in welchen ein Sündopfer zu bringen ist; zu V. 1—5[a] kommt die Apodosis erst V. 5[b]. V. 1. Der 1. Fall: wann jemand sich versündigt und — er hat gehört eine laut ausgesprochene Beschwörung und *ist* Zeuge d. h. „Zeugniss abzulegen im Stande, *sei es dass* (s. Ex 21, 31) er (das Geschehene) gesehen *oder dass* er (es)

erkannt d. i. anderweitig in Erfahrung gebracht hat", wenn er — nicht (es) anzeigt und (nun in Folge davon) seine Vergehung trägt d. h. durch Unterlassung der Anzeige eine Schuld auf sich liegen hat (s. v. a. אָשַׁם V. 2. 3. 4f; vgl. V. 17). ונשא עונו] ist nicht Apodosis, bedeutet auch nicht: so hat er das zu büssen, näml. durch ein Sündopfer (*Kn. Ke.*). Vielmehr נָשָׂא עֲוֹנוֹ oder נָשָׂא חֶטְאוֹ meint (über eine andere Bedeutung s. zu 10, 17): in der Sünde auch ihre Folgen d. h. Schuld und Strafe auf sich nehmen (Gen 4, 13. Le 7, 18. 17, 16. 19, 8. 17); Strafe wird sich immer daraus entwickeln, in der Regel durch Gott (z. B. 20, 20. 22, 9. Ex 28, 43. Nu 5, 31 [s. d.]. 14, 33. 18, 22; s. auch zu 24, 15), aber nicht nothwendig sogleich nach der That, und hier ist, wie in dem sonst dafür stehenden אָשַׁם, zunächst nur an das Vorhandensein einer Schuld und das sie begleitende (vielleicht bereits durch irgend ein Missgeschick geweckte) Schuldgefühl zu denken, denn das Sündopfer soll ja eben zur Wegräumung der Schuld und damit der Strafe dienen. נֶפֶשׁ masc. und fem., s. 2, 1. אָלָה] „bei Ermittlung von Verbrechen z. B. von Diebstählen wurde eine Verwünschung ausgesprochen (Pr 29, 24. Ri 17, 2); wer dann nicht als Zeuge auftrat und das Geschehene doch wusste, der sündigte und zwar gegen Gott, da der Richter im Namen Gottes Recht sprach (Ex 21, 6) und seine Aufforderung zum Zeugniss von Gott ausging". Ein blosses Versehen ist das nicht: wenn auch „Schwachheit z. B. Furcht oder weichliche Rücksichtnahme" als zu Grund liegend gedacht werden kann, so ist doch durch den Text sogar vorsätzliche Verschweigung der Wahrheit nicht ausgeschlossen, so dass der Fall von der 4, 27f aufgestellten Regel abweicht. Nur die Reue und das Selbstgeständniss ist es, was ihn gleichwohl durch ein Sündopfer sühnbar macht (ähnlich 5, 21ff). Auf keinen Fall handelt es sich hier um ein Vergehen leichterer Art (*Ke.*) als 4, 27ff. — V. 2f. „Der 2. Fall ist, wenn einer eine unreine Sache, sei es (s. V. 1) das Aas eines unreinen wilden oder zahmen Vierfüsslers (Gen 1, 25. 2, 19) oder eines unreinen Kriechthiers (Gen 7, 21 vgl. 1, 20) oder die Unreinigkeit eines Menschen, berührt und sich dadurch verschuldet, wenn ihm aber die Verunreinigung verborgen d. i. unbekannt ist und er sie erst nachher erkennt d. i. inne wird, dass er sich verunreinigt habe. אֲשֶׁר] durch בִּי V. 3 fortgesetzt, ist (wie 4, 22) als *wann* zu fassen. לכל וגו'] *bezüglich aller seiner Unreinigkeit, womit er sich verunreinigt* d. h. aller der Verunreinigungen, welchen der Mensch ausgesetzt ist", d. i. irgend welche derselben. Ebenso לְ V. 4 (Ex 28, 38. 36, 1). Ueber diese Unreinheiten s. Cap. 11—15. ונעלם—ראשם] V. 2 fehlt in LXX, viell. mit Recht, denn טמא statt ידע ist sehr auffällig, weshalb *KS.* u. *DrWh.* ידע nach V. 3^b. 4^b für טמא lesen. Das Sündopfer gilt hier nicht der Verunreinigung als solcher (*Kal.*), sondern der Unterlassung der vorgeschriebenen Reinigung (*Ros. Kn. Ke.*), sonst hätte das וְנֶעְלַם מִמֶּנּוּ וְהוּא יָדַע keinen Sinn (vgl. 17, 16). [*Kuen.* Einl. 93 meint, dass V. 2f mit Nu 19 collidire, weil in Le 5 die Wiederaufnahme des Unreinen mit dem Darbringen eines Sündopfers verbunden sein solle; doch handelt es sich hier nicht um Wegschaffung der Todtenunreinheit, sondern um Sühne einer Vernachlässigung der gesetzl. Wegschaffung, NDJ. 643.] — V. 4. „Der 3. Fall ist,

wenn einer schwört, *plappernd* oder schwatzend *mit den Lippen, Böses oder Gutes zu thun* d. h. wenn er mit eitlem Lippenwort, ohne dass das Herz etwas davon weiss, also unbesonnen schwört, er wolle dies oder jenes thun" und hernach selbst zur Erkenntniss kommt, dass er unüberlegt geschworen habe, und so eine Schuld hat und fühlt. לְבַטֵּא] *effutiendo*; der Inf. wie Gen 2, 3. Ex 23, 2 (*Ew.* § 280[d]). לְכָל וגו׳] wie V. 3: *„in Bezug auf alles, was der Mensch plappert mit Schwur* d. i. was nur immer der Mensch so in unbesonnenem Geschwätz eidlich versichern kann. לְאַחַת מֵאֵלֶּה] *in Bezug auf eines von diesen*, näml. Dingen, hinsichtlich deren man thöricht schwören und sich verschulden kann. *Böses und Gutes* (d. i. Liebes oder Leides) *zu thun*] überhaupt etwas, was es auch sei (Gen 24, 50. Jes 41, 23. Nu 24, 13; abgekürzt findet sich die Formel auch Ps 15, 4). Das geht auf alle Fälle, wo einer in Lebhaftigkeit und Uebereilung mit einem eidlichen Versprechen herausfährt, z. B. bei Gelübden, wovon מְבָטָא vorkommt (Nu 30, 7. 9), ohne ernstlich zu bedenken, dass und was er schwört, also eidliche Versicherungen, die man zu halten nicht beabsichtigt oder vermag, nicht ernst meint und mithin nicht erfüllt. Dies ist eine Verletzung der Ehrfurcht gegen Gott (s. Ex 20, 7) und erheischt eine Sühne". — V. 5f. „Wenn also jemand hinsichtlich einer von den V. 1—4 genannten Sachen sich verschuldet, so soll er bekennen", was (*Sam.* את אשר) er *daran* oder *dawider* (sc. אַחַת מֵאֵלֶּה, s. 4, 14, wogegen *DrWh.* את חטאתו, worauf sich dann עליה bezieht, vor אשר nach LXX u. nach Analogie von 4, 14 vgl. zu 4, 28 in den Text setzen möchten) gesündigt hat, d. i. sein darauf bezügliches Verbrechen eingestehen und *seine Busse dem Jahve darbringen*, wegen seiner Sünde, die er gesündigt hat, näml. *ein Weibchen vom Kleinvieh* (נְקֵבָה, transpon. aus בְּקֵבָה, nur hier). הַחַטָּאת] wird dadurch, dass es in Chr. Neh. Dan. (aus dem Gesetz) wieder vorkommt, noch nicht zu einem aramaisirenden und jungen Wort (*Ryssel* de Eloh. serm. p. 71), zumal da im Aram. in der Bdtg. *bekennen* das Ethpa. seltener ist (nur Dt 3, 29 TgJer. II) als das Pa. (*Onk.*) u. Af. (TgJer. I und Peš., wo ܐܘܕܝ] nur Esr 10, 1; s. *Driver* in JPh. XI. 206); gegenüber von dem vulgären חוֹדָה (Pr 28, 13. Ps 32, 5) ist es das technische und bezeichnendere Wort (*sich geständig zeigen*) wie 16, 21. Nu 5, 7. אַשְׁמוֹ] ist nicht der Name seines Opfers, der vielmehr nachher mit לְחַטָּאת angegeben wird, bedeutet aber auch nicht Schuldigkeit (debitum *Kn. Kal.*), weder hier noch sonstwo, sondern Schuld (culpa) und Büssung derselben, also *Busse*, ebenso V. 7. 15. 25. 19, 21 (dagegen Nu 5, 7f den Gegenstand der Schuld oder Verschuldung d. i. das Veruntreute, NDJ. 26, nicht den Ersatz, wie *Now.* Arch. II. 237 meint). Das Auffallende ist nur, dass der Ausdruck hier u. V. 7 nicht lieber vermieden ist, wie in ganz Cap. 4 (bes. 4, 3). Es weist das hin auf eine Zeit, wo der Unterschied zwischen אָשָׁם und חַטָּאת noch nicht so fest ausgeprägt war [nach *Now.* Arch. II. 237 würde dagegen die schwankende Terminologie in 5, 1ff u. Nu 5, 5ff ebenso wie die Bestimmungen Le 5, 17f. 19, 21ff. 14, 10f nicht am Anfange, sondern am Ende der Entwickelung liegen, also aus einer Zeit stammen, wo die Grenzen zwischen Sünd- und Schuldopfer schwankend geworden waren]. Dagegen dass alles

von על־חטאתו V. 6 an auf Umarbeitung eines älteren Textes beruhe, in welchem diese Fälle als אָשָׁם behandelt waren, wird kaum anzunehmen sein. Zu bemerken ist ausserdem, dass hier V. 6f. 11. 15. 18 (wie 19, 21. Nu 6, 12. 15, 25) für *darbringen* stehend הֵבִיא, nicht wie Cap. 4 הִקְרִיב gebraucht ist. נֶפֶשׁ] s. 4, 2. 20. מחטאתו] s. 4, 26; *Sam.* u. LXX fügen אשר חטא ונסלח לו hinzu, vgl. V. 10. 4, 35. — V. 7—13. „Ermässigende Bestimmungen über die Leistung Unvermögender", zunächst für die V. 1—6 behandelten Sündopferfälle, aber dem Sinne des Gesetzbuches nach nicht bloss für diese (*Ke.*), sondern auch für den 4, 27ff behandelten Fall gültig. „Wenn des Sünders *Hand nicht erreicht die Genüge eines Kleinviehs* d. h. (12, 8) wegen Armuth ein Schaf oder eine Ziege nicht erwerben und hergeben kann, so soll er (als) *seine Schuld, welche er gesündigt* d. i. durch Sündigen verursacht", verschuldet hat (s. V. 11; auch Gen 43, 9; der Sinn erhellt aus dem deutlicheren Ausdruck V. 6), 2 Turteltauben oder 2 junge Tauben (s. o. zu 1, 14ff) bringen, die eine zum Sündopfer, die andre zum Brandopfer. Sündopfer konnte immer nur ein einziges Thier sein (s. S. 457). Eine Taube als Sündopfer genügte aber nicht, weil zum Sündopfer sowohl das Blutsprengen als die Altargabe gehörte. Da nun von einer Taube sich Fettstücke für die Altargabe nicht ablösen liessen, die Verbrennung der ganzen Taube auf dem Altar aber das Charakteristische des Sündopfers (gegenüber vom Brandopfer) aufgehoben hätte, so wurde noch eine zweite Taube hinzugenommen, die als Brandopfer auf dem Altar die Fettgabe ersetzte, und durch beide zusammen erst wurde die Sühne (V. 10) vollständig. Waren ja doch auch bei dem Sündopfer des Volks nach dem Gesetz Nu 15, 24f und bei den grossen Weihungen und Sühnungen Sündopfer und Brandopfer verbunden. — V. 8. „Der Priester soll die zum Sündopfer bestimmte Taube zuerst darbringen und ihren Kopf abknicken (s. 1, 15) מִמּוּל עָרְפּוֹ *von vor ihrem Nacken*" d. i. vorn am Nacken, „beim Genicke gleich unterhalb des Kopfes, jedoch diesen letzteren nicht ganz lostrennen, s. 1, 17. Das Einreissen der Flügel wird hier nicht wie beim Brandopfer gefordert", weil diese Taube nicht verbrannt wurde. „Sie gehörte dem Priester (M. Zebach. 6, 4), wie sich aus 6, 19. 22 ergibt". — V. 9. Vom Blut soll der Priester etwas an die Wand des Brandopferaltars spritzen, wahrscheinlich während des Auslaufens, durch eine Schwenkung des Vogels, das übrige aber an den Grund desselben auslaufen lassen. Das Taubenblut, weil zu wenig, wurde nicht in einem Gefäss aufgefangen (1, 15), daher dieser abweichende Ritus. הנשאר בדם] *das Übrige an Blut* d. i. der Rest davon; בְּ wie 8, 32. 14, 18. 25, 52. Jes 10, 22. וְנִמְצָה] für וְיִמָּצֵה; wahrsch. stand einst ימצא, was *Sam.* noch hat; anders *Ges.* § 75^{hh}: durch die Aussprache mit è soll wahrsch. der Hiatus gemildert werden, der durch das nachfolgende א entsteht. — V. 10. Die andre Taube soll er als Brandopfer bereiten כַּמִּשְׁפָּט (wie 9, 16. Nu 15, 24. 29, 18. 21ff) *gemäss dem Recht* d. i. nach den 1, 14ff vorgeschriebenen Gebräuchen. — V. 11. „Kann aber der Sünder wegen Armuth nicht 2 Tauben geben, so soll er als seine Gabe, die er sündigend verschuldet hat (s. V. 7), ein Zehntheil Epha Feinmehl zu einem Sündopfer bringen, aber Oel und Weih-

rauch nicht daran thun, da es ein Sündopfer ist und nicht Speise Jahve's; s. zu 2, 1. 4, 8. תַּשִּׂיג יָדוֹ] hier mit לְ, sonst mit Acc. verbunden, eig. *seine Hand reicht an etwas* d. i. wird einer Sache habhaft, kann sie aufbringen, ist im Stande und vermögend. Es kommt in diesem Sinn nur bei P (14, 21f. 30—32. 25, 26. 47. 49. 27, 8. Nu 6, 21) vor und darnach Ez 46, 7. Andere ähnliche Redensarten V. 7; 12, 8. 25, 28. — V. 12. Mit dem Mehl soll der Priester verfahren wie beim Speisopfer, worüber zu 2, 2. על אשי יהוה] 4, 35. — V. 13. Der Rest davon gehört den Priestern wie beim Speisopfer 2, 3. מאחת מאלה] vgl. V. 5 u. 4, 2.

Cap. 5, 14—26. Das Gesetz vom *Schuldopfer* oder eigentlich 2 Gesetze, da V. 20—26 eine neue Einleitungsformel hat. Der Grund dieser Trennung wird derselbe sein, wie bei der Trennung des Sündopfergesetzes in 2 Theile (4, 1. 5, 1): es ist in 5, 20—26 ein älteres Stück eingearbeitet, das wohl einst mit 5, 1—7 zusammenhing (s. zu 5, 20). Ein anderes, in Fassung und Ausdruck wieder etwas abweichendes Schuldopfergesetz [also nicht blosse Novelle gegenüber von Le 5, 14ff, NDJ. 687] findet sich Nu 5, 5—10. „Das Schuldopfer trifft mit dem Sündopfer darin zusammen, dass es durch eine Vergehung veranlasst wird und Vergebung bei Gott bewirken soll, also ebenfalls ein Sühnopfer ist (V. 16. 18. 26. 19, 22. Nu 5, 8); aber es wird doch" (wie hier u. 6, 17—7, 10, so auch sonst) „überall vom Sündopfer unterschieden (7, 37. Nu 18, 9. Ez 40, 39. 42, 13. 44, 29. 46, 20. 2 Kg 12, 17) oder 14, 12ff. Nu 6, 11f zugleich mit dem Sündopfer vorgeschrieben. Es muss also seine besondre Beziehung und Bedeutung haben. Dafür entscheidet auch der vom Sündopfer stark abweichende Ritus. Das Schuldopfer galt immer nur dem einzelnen Israeliten und war für alle gleich (ohne Rücksicht auf die theokrat. Stellung des Sünders); bestand immer in einem Schafvieh; musste seinen gesetzlich bestimmten Werth haben und wurde bei Unvermögen nicht auf ein Paar Tauben oder ein Speisopfer ermässigt; das Blut wurde nur an die Seiten des Brandopferaltars gesprengt (7, 2); das Fleisch gehörte immer dem Priester (7, 6)". Schwieriger ist es, das Wesen des Schuldopfers in seinem Unterschied vom Sündopfer genauer zu bestimmen, da das Gesetz nur eine Reihe von Einzelfällen namhaft macht, in denen ein אָשָׁם zu bringen ist, nicht aber ein einheitliches Princip dafür aufstellt. Die älteren Meinungen darüber sind zusammengestellt und beurtheilt bei *Winer*[3] II. 432ff u. *Bähr* II. 401—412; weiter handelten darüber *Kurtz* das mos. Opfer 1842 S. 197ff u. der Alttest. Opfercult 1862 S. 156ff; *Riehm* in StKr. 1854 S. 93ff; *Rinck* ebenda 1855 S. 369ff; *Hofmann* Schriftb.[2] II, 1. 259ff; *Öhler* PrRE.[1] X. 642ff; *Keil* Archäol., *Ewald* Altth.; *HSchultz* AtTh.[5] S. 268ff; vgl. o. S. 460. Geht man, wie die meisten Neueren mit Recht thun, von den drei in 5, 15f. 5, 21—26 u. Nu 5, 6—8 abgehandelten Fällen aus, so ergibt sich, dass hier immer eine Veruntreuung oder Unterschlagung fremden Eigenthums vorliegt, sei es des Nächsten (5, 21ff. Nu 5, 6ff), sei es Gottes oder seiner Priester (5, 15f), und deshalb ausser der Rückerstattung von 6/5 des widerrechtlich Angeeigneten auch ein אָשָׁם an Gott verlangt wird, sofern nicht bloss die

Vorenthaltung der ihm zukommenden hl. Gaben, sondern auch jede Veruntreuung gegen den Nächsten eine Untreuesünde gegen ihn selbst (מעל ביהוה 5, 21. Nu 5, 6), den Hüter des Rechtes seiner Unterthanen, in sich schliesst. Insoweit kann man sagen, dass da, wo ein Schuldopferfall vorliegt, die Schuld in der widerrechtlichen Aneignung fremden Eigenthums besteht und theils durch Wiedererstattung an den Benachtheiligten theils durch eine Gott zu leistende Busse ausgeglichen oder wieder gut gemacht werden soll, muss aber schon hier hinzunehmen, dass es sich nur um solche Vergehungen handelt, die nicht bürgerlich gestraft waren (weil dem Gericht nicht bekannt) oder überhaupt nicht bürgerlich gestraft werden konnten, die also recht eigentlich als eine Schuld auf dem Gewissen des Thäters lasteten. Wie gerade widerrechtlich angeignetes fremdes Eigenthum in ganz besonderem Sinn als אָשָׁם, als eine nur durch Genugthuung wegzuräumende Schuld empfunden wurde, zeigt auch die Handlungsweise der Philister 1 Sa 6, 3ff (obwohl hier von einem Schuldopfer keine Rede ist). Auch 2 andere, gelegentlich erwähnte Schuldopferfälle lassen sich unter diesen Begriff einreihen, nämlich 19, 20—22, wo es sich um die Beschlafung einer einem andern gehörigen Beischläferin, und Esr 10, 19, wo es sich um die Ehelichung ausländischer Weiber, unter Hintansetzung der Töchter des Volkes Gottes, handelt. Von Ersatz an den Nächsten ist zwar hier nichts erwähnt, aber doch wohl nur, weil er hier nicht thunlich war (nach andern soll seine Stelle dort die bürgerliche Ahndung, hier die Entlassung der Ausländerinnen vertreten); aber die Antastung der Sklavin Cap. 19 war ein Eingriff in fremdes Eigenthum, und in der Ehelichung nichtisraelitischer Weiber wurde (wohl schon in Auslegung des Gesetzes) Verfehlung gegen eines der קדשי יהוה (5, 15) erkannt (vgl. Esr 10, 2. 10). Zu dem aus den besprochenen Stellen sich ergebenden Begriff des אָשָׁם scheint nun freilich V. 17—19 wenig zu passen, weil hier als Anlass bloss die Uebertretung irgend eines der Gebote Gottes genannt, von Rückerstattung fremden Eigenthums aber keine Rede ist, und dieses Letztere einfach hinzuzudenken (*Kn.*) nicht angeht. Eine Vereinigung glaubte man dadurch erzielen zu können, dass man annahm, diese Gebote liegen innerhalb derselben Sphäre, wie die V. 15f behandelte Vergreifung an den קדשי יהוה, d. h. sie betreffen die Bundesrechte Gottes an sein Volk, und formulirte darum: Schuldopfer wurden gebracht für solche Uebertretungen der Bundesgebote, die zugleich Verletzungen der Bundesrechte sind, Sündopfer für die Uebertretung der Bundesgebote, bei welchen dies nicht der Fall ist (*Ri. Kur. Ke. Öhl.* a.). Eine Bestätigung dafür wollte man in den für die Reinigung des Aussätzigen (14, 11ff u. 21ff) und des Nasiräers, dessen Gelübdezeit unterbrochen worden war (Nu 6, 12), vorgeschriebenen Schuldopfern finden, sofern sowohl der Aussätzige während seines Aussatzes seine theokratischen Pflichten nicht erfüllt, als auch der Nasiräer durch die Unterbrechung seiner Weihezeit die Bezahlung seines Gelübdes an Gott verzögert, also beide die Rechte Gottes an sie beeinträchtigt haben (*Ri. Kur. Öhl.*). Allein diese letztere Theorie ist dort mindestens im Text nicht angedeutet, weshalb andere diese Schuldopfer anders erklären (z. B. *Kn.* daraus,

dass sie durch Nichterfüllung ihrer bürgerlichen Pflichten oder durch Verlängerung der Zeit ihrer Nichterfüllung die Rechte des Nächsten an sie beeinträchtigt haben; *Ke.* daraus, dass es sich bei beiden um Wiedererlangung gewisser verlorner Bundesrechte handle und das Schuldopfer hier das Aequivalent für das wiederherzustellende Recht sei). Sodann aber ist die erwähnte Deutung von V. 17—19 exegetisch unzulässig (s. d.), endlich ist die Unterscheidung von Vergehungen gegen die göttlichen Bundesrechte und Bundesgebote an sich sehr künstlich, im Text ohne Anhalt (da 5, 17 wie in 4, 2. 13. 22. 27 immer nur מִצְוֹת, niemals מִשְׁפָּטִים genannt sind), und auch darum unhaltbar, weil am Ende jede Verletzung eines Gebotes Gottes auch eine Verletzung seines Rechts auf Gehorsam seiner Unterthanen ist. In Wahrheit ergibt sich aus dem Wortlaut von 5, 17—19 eine viel einfachere Lösung der Schwierigkeit: ein Schuldopfer wird dort gefordert, weil der Schuldige die Vergehung, durch die er die Schuld sich zugezogen hat, nicht bestimmt angeben kann und demnach die Möglichkeit vorliegt, dass er mit derselben an fremdem Eigenthum sich vergriffen hat [was *Now.* Arch. II. 236 A. deshalb bezweifelt, weil irgend ein Ersatz nicht gefordert wird]. Gerade so und weitaus am einfachsten, auch dem Sinne des Alterthums am gemässesten erklären sich die Schuldopfer des Aussätzigen und des verunreinigten Nasiräers, sofern eine dunkle, nicht näher bekannte Schuld als die Veranlassung des Missgeschicks, das sie betroffen, gedacht wurde. Demnach ist es nicht nöthig, die Veranlassung des Schuldopfers zu einer Antastung der Bundesrechte Gottes an sein Volk zu verallgemeinern, und genügt die oben gefundene Begriffsbestimmung, dass die Veranlassung immer in einem (wirklichen oder bloss als möglich gedachten) Eingriff in das Eigenthumsrecht Gottes oder des Nächsten liegt und darum auch immer, wenn thunlich, Vergütung des Veruntreuten an den rechtmässigen Eigenthümer damit verbunden war, nur dass letztere z. B. nicht thunlich war, wo die Art und Weise der Verschuldung nicht näher bekannt war. Dass bloss unabsichtlicher Eingriff in fremdes Eigenthum durch ein Schuldopfer sühnbar war (*Kn.*), ist nicht richtig (s. zu V. 22); vielmehr wie beim Sündopfer (s. 5, 1) so galt auch hier eine durch Selbstanklage und freiwilliges Geständniss offenbar gewordene Schuld (5, 21ff) ebenso für sühnbar, wie eine aus blosser Schwachheit oder Irrthum (5, 15) zugezogene. Nur offenkundige, bürgerlich strafbare Eingriffe sind hier ausgeschlossen. Demgemäss ist das Verhältniss zwischen חַטָּאת und אָשָׁם einfach dieses: eine Schuld, welche durch unvorsätzliche oder wenigstens freiwillig eingestandene und bereute Vergehung gegen ein göttliches Gebot zugezogen war, wurde durch ein Sündopfer gesühnt; bestand aber solche Vergehung in einer Antastung fremden Eigenthumsrechtes oder war sie wenigstens möglicherweise damit verbunden, so war durch ein Schuldopfer zu sühnen, d. h. durch eine Busse an den Beeinträchtigten und zugleich an Gott. Daher heisst es auch אָשָׁם d. h. „ein Opfer, das nach seinem Wesen eine schuldige Strafe oder Busse ist". Jedenfalls hat der Unterschied immer einen objectiven Grund, in der Verschiedenartigkeit des Vergehens, nicht aber (wie *Rinck* meint) einen subjectiven, in der Stimmung des Schuldigen, je nachdem in ihm

das Bedürfniss nach Versöhnung oder nach Genugthuung vorherrschend war. Dass das Schuldopfer an sich von geringerer Bedeutung sei, als das Sündopfer (*Win.*, *Ranke* II. 77 u. a.), kann man so allgemein nicht behaupten: z. B. die 5, 22ff genannten Vergehungen (Unterschlagung mit Meineid) sind schwerer, als viele Sündopferfälle; auch ergibt sich die Behauptung, dass bei den eine חטאת begründenden Vergehungen das Leben des Sünders verwirkt sei, nicht aber bei den Schuldopferfällen (*Kn.*), deutlich als unrichtig. Richtig ist nur, dass beim Sündopfer die Sühne der Sünde gegen Gott der maassgebende Gesichtspunkt war und dadurch auch im Ritual die ausgezeichnete Verwendung des Blutes begründet ist, dagegen im Schuldopfer der Begriff der Wiedererstattung des widerrechtlich Entzogenen so sehr vorherrscht, dass auch die Wegräumung der Schuld gegen Gott unter diesen Gesichtspunkt gestellt und durch die Bezahlung einer Gabe an ihn, die eben darum einen bestimmten Werth haben muss, bewirkt wird; in beiden Fällen aber ist es der dem reuigen Sünder entgegenkommende Gnadenwille, der sich mit dem (an sich unzulänglichen) Sühnemittel zufriedengibt und verzeiht. Alle übrigen Abweichungen vom Sündopfer hängen mit diesem Grundunterschied zusammen. Bei Festopfern (für das Volk) kann אָשָׁם seinem Begriff nach nicht zur Anwendung kommen. Eine Abstufung nach dem theokratischen Rang des Sünders hat sich hier nicht ausgebildet, da die 2 höchsten Stufen fehlten, sofern das Volk als solches in den Fall nicht kommen kann, und vom HP. ein derartiges Vergehen wohl gar nicht vorausgesetzt wurde. Auf ein Paar Tauben oder gar ein Mehlopfer wurde das Schuldopfer nicht ermässigt, weil es sich hier um eine der Eigenthumsverletzung entsprechende Busse handelt, ganz unbedeutende Eigenthumsverletzungen aber wohl überhaupt nicht in Betracht gezogen wurden (s. zu 22, 14). Warum die Busse regelmässig in einem Schafvieh besteht, s. zu V. 15. Ueber die Verwendung des Fleisches s. zu 4, 11; über das Ritual s. zu 7, 1ff. — Eine sichere und ausreichende Tradition über den Unterschied der beiden Opferarten ist nicht vorhanden. Wenn die LXX im Pent. אָשָׁם mit *πλημμέλεια* oder *τὸ τῆς πλημμελείας* (wohl im Sinne des classischen *πλημμέλημα widerrechtlicher Vortheil*), im Ezech. mit *τὸ ὑπὲρ ἀγνοίας* wiedergeben, so ist das erste ziemlich zutreffend; viel bedenklicher ist das zweite, es müsste denn im Sinne von 5, 17 gemeint sein, was nicht wahrscheinlich ist. Dagegen *Jos.* ant. 3, 9, 3 und *Philo* de vict. p. 247 M., wenn sie erklären, das Schuldopfer betreffe ein Vergehen, dessen der Fehlende sich selbst bewusst und freiwillig geständig wurde, ohne von andern erinnert oder überführt zu werden (was dann *Reland* ant. sacr. III, 4, 4, *Bauer* gottesd. Verf. I. 149, *Winer* II. 432, *Bähr* II. 409; *Ew.* Alt. 77f wieder aufnahmen), und die Talmudisten (s. zu 5, 17) haben zwar Momente des Richtigen erfasst, zeigen aber nicht die volle Einsicht in den Sachverhalt. Viel trug zur Verwirrung der Ansichten über diesen Gegenstand auch der oben S. 469 bemerkte Irrthum bei, dass 5, 1—13 vom Schuldopfer handeln. Und so ist es nicht zu verwundern, dass sogar behauptet wurde, „der Unterschied zwischen Sünd- und Schuldopfer bestehe nur in der Verschiedenheit der Namen (*Cler.* zu 5, 16)

oder er hänge lediglich von der Willkür des Gesetzgebers ab (*Carpz.* appar. p. 707; *Ges.* th. 160) oder er sei wohl ursprünglich vorhanden gewesen, im Laufe der Zeit aber vergessen oder vernachlässigt worden (*DeWe.* opusc. p. 20f), so dass er nicht mehr aufgefunden werden könne (*Scholl* IV, 1 S. 40ff). — Uebrigens hat der Redactor der Gesetze den Ritus des Schuldopfers hier genauer zu beschreiben unterlassen (anders Cap. 4 beim Sündopfer), weil er ihn Cap. 7, 1—10 bringen wollte. — V. 15f. „Als 1. Fall eines Schuldopfers wird genannt die Veruntreuung von *Heiligthümern Jahve's* d. i. hier (vgl. V. 16) von heiligen Abgaben, die den Priestern gehörten (s. zu 21, 22). Die Veruntreuung des Heiligen nimmt angemessen die erste Stelle ein. Das Wort מָעַל, meist mit מַעַל verbunden, bedeutet *treulos handeln* z. B. gegen Jahve (Dt 32, 51. Le 26, 40. Nu 31, 16. Jos 22, 16. 22. 31; auch mit בְּ der Sache: *sich* an etwas *vergreifen* Jos 7, 1. 22, 20) oder gegen den Ehemann (Nu 5, 12. 27). Wenn also einer eine *Untreue untreut* d. i. eine Veruntreuung begeht und *sündigt von* (4, 2) *den Heiligthümern* d. h. nimmt sündigend etwas von den heiligen Abgaben, dies jedoch *durch Verirrung* (4, 2), indem er vergesslicher, saumseliger und fahrlässiger Weise nicht abliefert, was er nach dem Gesetz abzuliefern hat, so soll er als seine Schuld (V. 6) Jahve einen Widder zum Schuldopfer bringen". Ob 22, 14 diesem Gesetz widerspreche, s. dort. [בערכך וגו׳] eine archäologische Glosse von später Hand (vgl. o. S. 354 und NDJ. 688); der Ausdruck ist „eine Art Apposition zum Widder: *nach deiner Schätzung ein Geld von Sekeln* d. h. ein Geldbetrag von mehreren Sekeln (Ex 21, 32. Nu 18, 16. 2 Sa 24, 24); der Widder soll nicht zu gering, sondern mehrere Sekel werth sein. Man versteht den Plur. einfach von 2 Sekeln (*Vulg. Abus. Raš. Luth. Brent.*) oder von wenigstens 2 Sekeln (*IEs. Abarb.*). Dies ist allerdings die Meinung des Gesetzgebers. Der Widder soll so ausgewachsen und gross (nach M. Zebach. 10, 5 zwei Jahre alt) sein, dass sein Werth Sekel in der Mehrzahl beträgt, sollten es auch nur zwei sein". Schwerlich nach der Grösse der Veruntreuung (*Riehm Öhl. Ke.*) sollte sich der Werth des Widders richten (denn der Werth eines fehlerlosen Widders konnte nicht so stark variiren, dass er auch nur eine annähernd ausreichende Proportionsscala erlaubt hätte), sondern ganz abgesehen von dieser sollte er mindestens 2 Sekel Werth haben. Auch ist die Meinung nicht, dass man statt des Busswidders auch den Geldbetrag geben konnte (*Cler. Ros.*), denn kein Text hat אֵת vor בְּעֶרְכְּךָ. *h. Sekel*] Ex 30, 13. Angeredet ist Mose, mit dem sonst Aaron (d. i. die Priester) wechselt 10, 8. Nu 18, 1. 8. 20; s. auch zu 17, 2. „Das Opfer besteht bei allen solchen Veruntreuungen in einem Widder (V. 18. 25. 19, 21. Nu 5, 8), beim Schuldopfer des Aussätzigen oder Nasiräers in einem älteren oder jährigen männl. Schafe (14, 10. 12. 21. Nu 6, 12). Nur das Schafvieh kommt beim Schuldopfer vor, weil es sich dabei um eine zu entrichtende Busse handelt. Das Schaf war ein gewöhnliches Zahlmittel. Tributzahlungen leistete z. B. Moab in Schafen (2 Kg 3, 4. Jes 16, 1 vgl. 2 Chr 17, 11) und Strafen verbüsste man ebenfalls mit Schafvieh, das mit den Kameelen bei den Arabern noch jetzt oft die Geldbusse vertritt (*Burckh.* Bed. 100f.

Seetzen I. 356f). Bei den Römern ältester Zeit, wo es noch an Geld fehlte, bestanden die zudictirten Strafen in Schafen und Rindern (Plin. 18, 3. Varro ling. lat. 5, 95. Plutarch. Public. 21); kleinere Vergehen büsste man mit einem Schafe, grössere mit einem Rinde, die grösste Vermögensstrafe waren 2 Schafe und 30 Rinder; später trat Geld mit dem aufgeprägten Bilde eines Rindes, Schafes oder Hammels (Plin. l. l. Varro de re rust. 2, 1 und ap. Non. Marcell. u. vervecem) an die Stelle und man berechnete das Schaf zu 10, das Rind zu 100 As (Festus u. aestimata, multam, ovibus, peculatus). Bei jenen Viehstrafen sah man aber auf das männliche Geschlecht (Gell. 11, 1) und der Widder erscheint häufig als Busse und Sühnopfer. Bei den Athenern expiandi gratia aries inigitur ab eo, qui scelus admisit poenae pendendae loco (Festus u. subici), und Numa setzte fest, dass der unvorsätzliche Todtschläger den Kindern des Umgebrachten einen Widder gab (Serv. ad Verg. ecl. 4, 43); am Feste der Agonalien, wo man Janus versöhnte, war das Opfer ein Widder (Ovid. fast. 1, 334. Varro ling. lat. 6, 12)". — V. 16. „Ausserdem soll der Schuldige das Veruntreute erstatten und zugleich den 5. Theil davon (seines Werthes) dazu hinzufügen (darauflegen) und dem Priester geben (V. 24. 22, 14. Nu 5, 7). Die Erstattung glich das benachtheiligte Recht aus, die Darauflage war eine Entschädigung für den Benachtheiligten und eine Busse auf Seiten des Schuldigen. Beim Diebstahle als vorsätzlicher Entwendung musste mehrfacher Ersatz geleistet werden (Ex 21, 37. 22, 3). Ueber Fälle, wo $^1/_5$ ersetzt wurde, s. weiter 27, 13. 15. 19. 27. 31. Die Fünfzahl ist nicht selten bei Abgaben (Gen 41, 34. 47, 24), Opfern (Nu 7, 17ff) und Loskaufungen (Nu 18, 16); sie erklärt sich leicht als halbe Zehnzahl oder auch anders (s. Gen 43, 34). וחמשתו, כפר] s. 4, 20". — V. 17—19. Ein 2. Fall besteht darin, dass jemand eine dunkle Schuld auf sich lasten fühlt wegen der unvorsätzlichen Uebertretung eines göttlichen Gebots, ohne jedoch diese selbst genauer angeben zu können: auch in diesem Fall soll er ein Schuldopfer bringen, weil ja die Uebertretung möglicherweise in Veruntreuung bestand, dagegen von einer Bezahlung von $^6/_5$ des Veruntreuten kann selbstverständlich hier keine Rede sein. ואם] hier nach *Dillm. sive, oder aber* wie Pr 27, 24; da aber ואם auch an letzterer Stelle nicht einfach mit sive gleichzusetzen ist, und ואם ... כי sonst im A. T. nicht vorkommt, so ist wohl ואם als Versehen des Abschreibers, der annahm, dass der neue Fall so (wie V. 7. 11) eingeführt werden sollte, zu streichen, und נפש כי[ן] wie 4, 2. 5, 1. 15. 7, 21 der ursprüngliche Text, *DrWh.* Die Eingangsformel bis תעשינה ist inhaltlich dieselbe wie bei den Sündopfern 4, 2. 13. 22. 27, nur dass בשגגה fehlt (vgl. aber V. 18), und doch soll hier ein Schuldopfer damit begründet werden. Um hier zu helfen, wollten Neuere (*Bähr Riehm Kur. Öhl. Kn. Ke.*) aus V. 14ff hinzudenken, dass es sich auch hier handle um unvorsätzliche Eingriffe in die Rechte des Nächsten im Gegensatz gegen (V. 15) die der Priester (*Kn. Kal.*) oder gar um solche in die Bundesrechte Gottes an sein Volk bezüglich seiner ausschliesslichen und richtigen Verehrung u. s. w. (*Ri. Öhl. Ke.*) — gegen alle exegetische Regel (s. wie 4, 2. 13. 22. 27 viermal das Gleiche *ausdrücklich* wiederholt wird), zumal in einem

Gesetz, da hier als Anlass eben nur die Uebertretung irgend eines der Gebote Gottes genannt ist (s. o. S. 474f). Andere verzichteten darauf, einen Unterschied zwischen 5, 17f und 4, 27ff zu finden (*Vater*, *DeWe.*; *Wl.* Gesch. I. 78 [nicht Proll.[4] 75]: hier wird für denselben Fall ein אָשָׁם gefordert, für den 4, 22ff eine חַטָּאת); oder corrigirten den Text (*JDMich.*, *Ew.* Alt. 78) oder erklärten ihn für verdorben (*Merx* in ZWTh. VI. 72). Vielmehr liegt der Unterschied in וְלֹא יָדַע, was Cap. 4 sich nirgends findet, aber nicht bedeutet: er hat die מִצְוָה nicht gekannt, als er sie übertrat (*Kurtz* mos. Opf. 210ff; *Baumg.* a.), noch weniger: er hat seinen Fehler nicht sogleich, sondern erst später bemerkt (*Hofm.* II, 1. 259f), auch nicht den Begriff *unwissentlich* umschreibt (so die Meisten; auch *Smend* AtRG. 323 A. 2), wegen V. 18, wo es hinter אֲשֶׁר שָׁגַג ziemlich müssig stünde (vgl. 4, 2. 22. 27; in 4, 13 ist ונעלם וגו׳ nur darum hinzugesetzt, um zu erklären, wie es möglich ist, dass die ganze Gemeinde בשגגה fehle), sondern die Meinung ist: er kennt das bestimmte Vergehen, durch das er sich verfehlt hat, nicht näher, fühlt aber gleichwohl eine Schuld auf sich lasten (s. zu 5, 1), etwa weil plötzlich Unglück, Unsegen u. s. w. ihn traf (z. B. Gen 12, 17f. 20, 3ff. 2 Sa 21, 1ff). Auch für solche Fälle mussten Sühnemittel dargeboten werden; sie kamen gewiss häufig genug vor. Auf der richtigen Spur waren die Talmudisten und Rabb. mit ihrer an ולא ידע angeknüpften Unterscheidung von אשם תלוי und א׳ ודאי z. B. M. Kerith. 3, 1; 4, 1f. Horaj. 2, 7 (s. *Levy* NhWB. I. 178; vgl. *Reland* ant. sacr. 3, 4, 5f). — V. 18. In einem solchen Fall, wo der Anlass der Verschuldung nicht näher bekannt war, wo also möglicherweise ein מַעַל zu Grund liegen konnte, soll er ein אָשָׁם, nicht (wie 4, 27ff) eine חַטָּאת bringen (s. o. zu V. 6), einen Widder, dessen Zulässigkeit für אָשָׁם der seinen Werth abschätzende Priester ausspricht (V. 15), und der Priester wird ihn mittelst desselben versöhnen für seinen (unvorsätzlichen) Fehler, den er begangen, den er aber nicht näher kennt, dass er Verzeihung erhält. — V. 19. Eine Schuld (ein Schuldopferfall) ist das; allerdings verschuldet hat er sich an Jahve, wenn auch ein Ersatz des Veruntreuten in diesem Fall, dessen Veranlassung man nicht näher kennt, sich nicht einfordern lässt. — V. 20—26. Ein 3. Fall, wieder anderer Art als die beiden ersten, aber durch ein neues וידבר וגו׳ eingeleitet, weil er wahrscheinlich aus einem andern Codex geschöpft ist. Er verhält sich zu V. 14—19, wie 5, 1ff zu 4, 27ff, und gehört sicher derselben Quelle wie 5, 1ff an: beachte nam. den langen Vordersatz und seine Wiederaufnahme durch וְהָיָה V. 23 (wie 5, 5), auch וְאֶת־אֲשָׁמוֹ V. 25 wie 5, 6f, besonders עֶמֶת V. 21 (sonst im Pent. nur in Le 18—25, näml. 18, 20. 19, 11. 15. 17. 24, 19. 25, 14f. 17; ausserdem nur noch Sach 13, 7). Vgl. NDJ. 640. Es heisst: „wann einer dem Nächsten ableugnet ein פִּקָּדוֹן etwas ihm zur Aufbewahrung und Beaufsichtigung Anvertrautes (Gen 41, 36) oder תְּשׂוּמֶת יָד etwas in seine Hand Gelegtes, ihm als Hinterlage oder Unterpfand Uebergebenes“ (nicht: Darlehen, was *Str.* für möglich hält; noch weniger: durch Handschlag bekräftigte Geschäftsgenossenschaft, LXX *Peš. Onk. IEs. Ros.*; vgl. V. 23, wo es neben פקדון fehlt) „oder גָּזֵל *Entrissenes*, etwas, was er von den Gütern des Nächsten

z. B. Aeckern, Brunnen und Vieh (Gen 21, 25. Mi 2, 2. Hi 24, 2) an sich gerissen und diesem entzogen hat oder wenn er seinen Nächsten עָשַׁק *gedrückt* d. i. ihm etwas abgepresst oder vorenthalten oder überhaupt ihn unrechtmässig bevortheilt hat (19, 13. Dt 24, 14. Hos 12, 8. Mal 3, 5) oder wenn er אֲבֵדָה *Verlorenes* (Ex 22, 8; vgl. Ez 34, 4. 16) gefunden hat und es ableugnet und wenn er schwört *auf Lüge* d. i. auf Grund von ihr, also falsch schwört über irgend eine von den Sachen, welche der Mensch thut zu sündigen durch sie d. h. mit denen er sich verfehlen kann und verfehlt. Zu נִחֵשׁ mit doppeltem בְּ *an jemand* (19, 11) *mit etwas lügen* d. i. an ihm damit zum Lügner werden, ihm etwas ableugnen vgl. שָׁקַר mit בְּ der Sache Ps 44, 18. 89, 34. Das Schwören geht auf alle genannten Fälle". Dass bei diesen Handlungen von Schwäche, Unabsichtlichkeit (*Kn.*) nicht die Rede sein kann, ist selbstverständlich; ebenso wenig ist richtig, dass hier einige derselben Verbrechen, die nach Ex 22, 1—14 gerichtlich zu bestrafen sind, durch ein blosses Opfer und $^6/_5$ Ersatz sühnbar erscheinen, also verschiedene Behandlung derselben Sache zu verschiedenen Zeiten daraus erhelle (*Kal.* I. 272 ff. 517 ff). Vielmehr handelt es sich um Vergehungen gegen das Eigenthum, die als solche gerichtlich nicht ermittelt und geahndet werden können (*Cler. Ros. Win. Bähr Ri.* a.), sondern vom Thäter selbst in Folge seiner Gewissensbisse aufgedeckt werden (V. 23 i. A.). Nur dieses Selbstgeständniss macht es möglich, sie, statt als bürgerliche Verbrechen, als Schuldopferfall zu behandeln. Ein Schuldopferfall ist das, nicht (wie bei einem ähnlichen Anlass 5, 1) ein Sündopferfall, weil dabei zugleich eine Beeinträchtigung des Nächsten vorliegt; ein Opferfall aber ist es und genügt so der blosse Ersatz an den Nächsten nicht, weil nicht bloss durch den falschen Eid sondern (Nu 5, 6) auch durch die Antastung des Eigenthums des Nächsten ein מַעַל gegen Jahve verübt wurde. — V. 23f. Der Nachsatz wie V. 5. Der Schuldige soll zuvörderst das zurückgeben, was er dem Nächsten genommen und abgeleugnet hat, also es erstatten בְּרֹאשׁוֹ *mit seiner Summe* (Ex 30, 12. Nu 1, 2. 49) d. i. „in seinem vollen Betrage und dazu *hinzufügen sein Fünftheil*, wie V. 16. V. 24. אוֹ] fehlt in LXX. מִמֶּנּוּ s. 4, 2. חמשתיו] wäre nicht vom Plur. חמשתים (*IEs. Raš. Kn. Ke.*) abzuleiten, sondern nach *Ew.* § 259^b [wo aber die angeblichen Parallelen nicht analog sind] zu erklären; es ist aber wahrscheinlich (*Ges.* § 91^1; *DrWh.*) nur Schreibfehler für חמישיתו (*Sam.*) oder חמשיתו (hbr. MSS.), und die alten Versionen geben alle den Sing. לאשר וגו'] *„dem, welchem es ist, soll er es geben* d. i. dem rechtmässigen Eigenthümer. *am Tage seiner Büssung*] wo er seine Schuld bekennt (V. 5. Nu 5, 7) und sich durch das Opfer versöhnen lässt". — V. 25f. „Zugleich soll er Jahve einen Widder als Schuldopfer zur Versöhnung darbringen". אשמו] wie V. 6f. אֶל־הַכֹּהֵן] fehlt in *Sam.* u. LXX, wie V. 15; s. aber V. 18. על אחת] wegen irgend einer Sache von allen, die er (man) thun mag, sich damit zu verschulden. Zum doppelten על s. 4, 35. 5, 13.

Cap. 6f. Auf das Hauptgesetz vom Opfer und dessen Arten folgt hier eine neue Reihe von Opfervorschriften, die sich über sämmtliche Hauptopferarten verbreiten und durch besondere Ueberschriften oder

Einleitungsformeln in 8 Abschnitte getheilt sind. In der Hauptsache enthalten sie Regeln über die priesterlichen Obliegenheiten bei den Opfern und die priesterlichen Antheile an denselben, und während das Hauptgesetz Cap. 1—5 an die Israeliten gerichtet ist (1, 2. 4, 2), werden von diesen Vorschriften No. 1—6 als an die Priester (6, 2. 18) eröffnet oder wenigstens ihnen geltend (6, 13) bezeichnet und nur No. 7 u. 8 an die Israeliten überhaupt (7, 23. 29) gerichtet. Ohne Zweifel liegt in diesen Kapiteln eine besondere kleine Schrift priesterlicher *Weisungen, Weisthümer* (תּוֹרָה 6, 2. 7. 18. 7, 1. 11) zu Grund, die vom Hauptverfasser des Opfergesetzes nicht frei aufgesetzt, sondern überkommen und aufgenommen ist (*Vat. DeWe. Hartm. Berth. Ew. Kal.*). Die Vortragsweise ist meist sehr verschieden von der in Cap. 1. 3. 4 und einem Theil von Cap. 5; sie ist knapper und mehrmals dunkel, keine zusammenhängende Lehrentwicklung, sondern eine Zusammenreihung einzelner kurzer selbstständiger Regeln (in der Art von Ex 20—23); die עֹלָה und מִנְחָה (6, 1—16) werden hier in anderem Sinn behandelt als Cap. 1f; Verf. kennt זִבְחֵי שְׁלָמִים die keine Opfer sind (s. zu 7, 11); auch im Ausdruck findet sich manches Eigenthümliche z. B. יָקָר 6, 2. 5f, מַד 6, 3, מְרֻבֶּכֶת 6, 14. 7, 12, בָּלִיל 6, 15f, תְּפִינֵי 6, 14, auch der Ausdruck תּוֹרָה für die einzelnen Abschnitte. Dazu kommt, dass die Abschnitte je gerade 5 oder 10 Sätze umfassen (*Bertheau* S. 160ff, *Ew.* Gesch. II. 238) oder wenigstens ursprünglich umfasst zu haben scheinen (*Ew.:* 1. 2×5 in 6, 2—6. 7—11; 2. 2×5 in 6, 13—16. 18—23; 3. 10 in 7, 1—10; 4. 10 in 7, 11—21; 5. 2×5 in 7, 23—27. 29—33). Sowohl dies (s. S. 242) und allerlei Zeichen aus dem Inhalt (6, 1—16), als auch ganz besonders die Zugehörigkeit dieser Regeln zu den Sinaigesetzen (7, 37f) weisen auf ein höheres Alter hin und ist das Büchlein darum sehr wichtig, weil darin gewisse Vorschriften, Einrichtungen und technische Ausdrücke, deren vorexilisches Alter man neuerdings anzuzweifeln liebt, als ältere bezeugt sind und weil man auch aus diesem Stück sieht, dass P in seiner Bearbeitung der Gesetze ältere Vorlagen benützte. Freilich ist dasselbe nicht rein erhalten, sondern vom Hauptverfasser der Gesetze überarbeitet, so dass nicht immer mit Sicherheit entschieden werden kann, was ihm und was dem ursprünglichen Buch angehört. Sicher werden dem Ueberarbeiter die Einleitungsformeln 6, 1. 2α. 12. 17. 18α. 7, 22. 23a. 28. 29a und ein Theil der Unterschriften 7, 35—38 zuzuschreiben sein; aber auch sonst z. B. 6, 7—11. 7, 2—5. 20f. 34 stösst man auf die ihm so geläufigen Formeln oder breitere Ausdrucksweise und 7, 22—27 (s. zu V. 29) ist vielleicht erst ein Einsatz von ihm, wie ausserdem in 6, 9 u. 19. 6, 13 u. s. sich wahrscheinlich jüngere Glossen finden. Unhaltbar ist das Urtheil von *Merx* (in ZWTh. VI. 1863 S. 41—84 u. 164—181), der Cap. 6f für jünger als Cap. 1—5 erklärt (ebenso *Kuen.* Einl. 80). Freilich ergänzt 7, 2—5 eine wesentliche Lücke in Cap. 5, 14—26; aber daraus folgt nur, dass der Verf. von 5, 14ff schon im Sinn hatte, 7, 2ff zu bringen, und ist dies wahrscheinlich von ihm auch geschrieben, ebenso wohl auch 7, 8—10. Ueber andere Einwürfe s. in der Auslegung. [Dagegen wird NDJ. 642 vgl. 647 angenommen, dass die (sonst woher aufgenommenen) Opfer-

toroth Le 6f erst später eingefügt und nach P bearbeitet sind.] — V. 1—6. Die 1. Weisung, an die Priester, über die Behandlung *des Brandopfers*, in 5 Sätzen, nicht des Brandopfers im allgemeinen, wie Cap. 1, sondern des von Gemeinde wegen Abends und Morgens zu bringenden täglichen Brandopfers (Ex 29, 38—42), das in älterer Zeit, da die Schelamim (V. 5) noch über die Brandopfer der Privatleute vorherrschten, das gewöhnlichste und hauptsächlichste Brandopfer gewesen zu sein scheint. Ueber die Frage, ob V. 1—6 in Esra's Gesetzbuch noch gefehlt habe, s. o. S. 348f zu Ex 29, 38—42 und NDJ. 673 vgl. 687. — V. 2. Dies ist die Weisung über das Brandopfer. *Es, das Brandopfer*, (bleibt) *auf seinem Brande auf dem Altar die ganze Nacht durch bis zum Morgen, und das Feuer des Altars wird damit brennend erhalten,* brennt daran fort. בּוֹ] nicht: *auf ihm*, dem Altar (*Kn. Merx* a.), weil selbstverständlich, und weil das Feuer nicht בַּמִּזְבֵּחַ, sondern עַל־הַמ׳ brennt; eher frei auf עֹלָה bezogen (*Ke. Kal.*, vgl. V. 8 מְמֻנָּה; Ex 11, 6), am besten auf מוקדה, das selbst ebendarum und wegen mangelnden Artikels (den nur *Sam.* hat) als מוֹקַד mit raphirtem ה־ (vor ע) aufzufassen ist, *Ges.* § 91e. Die Correctur הַמּוּקָדָה für על מוקדה (*Merx* nach *Onk.* u. *Peš.*: „das ist das Brandopfer welches verbrannt wird" u. s. w.), taugt nichts, weil 1) wohl Feuer הַמּוּקָד, aber nicht Opfer, 2) dies eine sonderbare Umschreibung der עֹלַת הַתָּמִיד wäre und 3) ואש וגו׳ sich daran nicht anschlösse. — V. 3. „Dann zieht der Priester (am Morgen) sein linnenes Gewand an, und linnene Beinkleider, und *hebt auf* oder *ab*, räumt ab *die Fettasche, zu welcher das Feuer das Brandopfer verzehrt* d. h. in welche das Feuer das Fleisch verwandelt, und *legt*, schüttet *sie* neben den Altar hin (s. 1, 16)". מדו] nicht poet. st. c.-Form (*Ew.* § 211b), auch nicht מָדּוּ oder מָדָו (*Böttch.*), sondern מַד mit Suff., das an בַּד nicht angehängt werden konnte (vgl. 26, 42 u. ö. bei *Ew.* § 291b u. *Ges.* § 128d; wenn nicht בַּד einfach Apposition ist *Ges.* § 131d), obgleich מִכְנְסֵי בַד weder Suff. noch Artikel hat; *Sam.* u. *Targg.* geben מַדָּיו, und LXX zwar Sing., aber ohne Suff. Der Plur. taugt nicht, da Gürtel und Kopfbund (Ex 28, 40) keine מַדִּים sind. (Da diese zur priesterlichen Kleidung gehören, konnten sie der Kürze wegen weggelassen werden.) בַּד] s. Ex 28, 42. „Es sind die priesterlichen Kleider, ohne die der Priester nicht an den Altar treten durfte". בשרו] euphemistisch, s. Ex 28, 42. Le 15, 2f. Ez 16, 26. 23, 20. אֲשֶׁר] vertritt hier den Acc. des Produkts (לְ Am 2, 1) *Ew.* § 281d. — V. 4. „Dann soll er die Priesterkleider ablegen, die nur am hl. Orte zu tragen waren (Ez 44, 19), und andre anziehen, nämlich seine gewöhnlichen, und die Asche an einen reinen Ort ausserhalb des Lagers bringen (s. 4, 12). Dies geschah wohl nur von Zeit zu Zeit; in der Darstellung dieser Geschäfte aber wird das Einzelne einander näher gerückt. Aehnlich 4, 20f." — V. 5. Das Feuer auf dem Altar soll *damit* (dem מוֹקַד der עֹלָה wie V. 2) forterhalten werden, soll nicht verlöschen nämlich die Nacht über bis zum Morgen; dann (Morgens) „soll der Priester *anzünden* (Neh 10, 35. Jes 50, 11) *auf ihm Hölzer* d. i. Holz auf die noch glühenden Kohlen auflegen und angehen lassen und dann das Morgenbrandopfer anrichten sowie ferner die Fettstücke (s. 3, 3) der Dankopfer verbrennen", nämlich, wenn solche

den Tag über vorkommen. Die שְׁלָמִים waren damals noch die gewöhnlichsten Privatopfer (s. V. 1). — V. 6. „So soll auf dem Altar beständig Feuer unterhalten werden und niemals erlöschen. Aehnliches findet sich auch bei andern alten Völkern. Auf den Altären des Ammon zu Bostar in Afrika unterhielt man ein unauslöschliches Feuer (Sil. Ital. 3, 29), ebenso im Tempel der Demeter zu Mantinea in Arkadien (Paus. 8, 9, 1) und im Pantempel einer andern arkadischen Stadt (Paus. 8, 37, 8). Dagegen das unauslöschliche Feuer der Hestia oder Vesta (Orph. hymn. 83; Plut. Numa cp. 9. Camill. 20; Pollux 1, 4. Paus. 5, 15, 5) beruht auf der eigenthümlichen Bedeutung dieser Gottheit und das auf den Altären der Perser (Strabo 15 p. 732f. Curt. 3, 3, 9. Amm. Marc. 23, 6, 34) auf der religiösen Verehrung des Feuers". — V. 7—11. Die 2. Weisung betrifft das *Speisopfer*, in 5 Sätzen. Es ist nicht ein missverstandener Auszug aus Cap. 2 (*Merx*), wenngleich der Natur der Sache nach beide Stellen z. Th. die gleichen Bestimmungen enthalten, sondern ein selbständiges Gesetz. Dabei ist möglich, dass wie in der 1. Weisung das Tamid-Brandopfer, so hier speciell das (in Ex 29, 40. Nu 28, 5 schon enger damit verbundene) Tamid-Speisopfer gemeint ist (*Ros. Str.*), wenigstens scheinen LXX u. *Targg.* das ausdrücken zu wollen, wenn sie הקרב (*Sam.* הקריבו) durch ἦν προσάξουσιν αὐτήν oder היקרבון יתה übersetzen. הקרב] Inf. abs. wie 2, 6. Ex 13, 3 u. s.; בני אהרן ist Subj. dazu wie Dt 15, 2. Gen 17, 10 u. s. (*Ew.* § 328[c]); ist die Privatmincha bezielt, dann ist הקריב hier anders zu verstehen als 2, 8. „לפני יהוה] s. 1, 5. אל-פני für לפני bei Verbis der Bewegung 9, 5. 16, 2. Ex 23, 17. Nu 17, 8. 20, 10. — V. 8. Der Dufttheil für Jahve, s. zu 2, 1f." והרים] Subj. ist der einzelne oder dienstthuende Aaronsohn. ממנו] frei (Ex 11, 6), hier um so eher möglich, da es sofort durch מסלת ומשמן erläutert wird; *Sam.* ממנה. המזבח] *Sam.* המזבחה wie MT. 5, 12. 7, 5. 31 u. s. (*Ew.* § 281[d]; *Ges.* § 118[g]). ריח] *Sam.* u. LXX: אשה ריח vgl. 2, 2 (wie *KS.* nach 1, 9 u. a. St. lesen); aber es ist hier überhaupt ein von den sonstigen Formeln etwas abweichender Sprachgebrauch. — V. 9. „Der Rest für die Priester (s. 2, 3), die ihn aber als Ungesäuertes essen, also ohne Säuerung verbacken sollen (s. 2, 11), und zwar am hl. Ort." בחצר אהל מועד] wie V. 19, abweichend von dem Ausdruck Ex 27, 9 und von פתח א' מ' oder auch (10, 12) אצל המזבח des P, und wohl Glosse. — V. 10. Er soll nicht gesäuert oder zu Gesäuertem verbacken werden. „Er ist ihr Theil, den Jahve von seinen Feueropfern ihnen verleiht, und hochheilig (2, 3; s. 21, 22) wie Sünd- und Schuldopfer." Uebrigens fällt die 1. pers. נתתי auf (s. 7, 34, vgl. Nu 28, 2), mit welcher מֵאִשַּׁי übereinstimmt, die aber in diesen Gesetzen ungebräuchlich ist, weshalb מֵאִשֵּׁי יְהוָה (*Sam.* u. LXX) der urspr. Text zu sein scheint, *DrWh.*; es ist hier wohl der Ueberarbeiter zu erkennen, wie in V. 11. — V. 11. „Nur die männlichen Aaroniden durften die heiligen Gaben ersten Ranges verzehren, ihre Angehörigen waren bloss bei denen zweiten Ranges zugelassen; s. 21, 22. לדרתיכם] wie Ex 12, 14. Das Suff. בָּהֶם geht auf die eben genannten hochheiligen Gaben." *jeglicher, welcher sie anrührt, wird heilig*] wie *sacer esto!* Ebenso V. 20. Ex 29, 37. 30, 29 (auch Dt 22, 9, worüber s. NDJ. 606). Was näher unter dem

יקדש zu verstehen sei, ob: dem Heiligthum verfallen wie ein חֵרֶם (*Ew.* Alt. 106), wozu man Nu 4, 15—20. 2 Sa 6, 6f vergleichen könnte (*Str.*), oder so dass er dem Heiligthum fortan Dienste zu thun hat (vgl. Dt 22. Jos 6), davon aber sich lösen kann, wie einer, der sich Gott gelobt hat 27, 2ff (*Theodoret* qu. 5 ad Lev., *IEs. Kur. Kn.*), oder: heilig, so dass er fortan sich wie die Priester besonderer Heiligkeit zu befleissigen und doch nicht priesterliche Rechte geniessen soll (*Ke.*), ist weder hier noch sonstwo angegeben. Nur das Letztere ist sicher unrichtig, da man niemand mit einer Strafe straft, die man von ihm nicht erzwingen kann. „Das Wort קָדַשׁ hat hier mit הָיָה קֹדֶשׁ denselben Sinn (27, 10. 21. Jos 6, 19) und kommt auch sonst so vor (Nu 17, 2f. Dt 22, 9). Für den Sinn *er soll heilig sein* d. h. nur Heilige (Priester) dürfen sie anrühren (*Luth. Cler. JDMich.*“ *Kal.*, *Riehm* Sühne 65, *Baudissin* Stud. II. 54f) „müssten die Worte anders lauten“, nach dem קדש קדשים הוא V. 10 wäre dieser Satz selbstverständlich und unnöthig; auch die V. 20f daraus abgeleiteten Folgen sprechen nicht für diese Auffassung. Sonst vgl. Ez 44, 19. 46, 20. Hag 2, 12; auch *Geiger* Urschr. 171ff. [Nach dem Talmud und den Rabb. (auch *Vulg.* V. 20) will *Str.* כל אשר hier u. V. 20 und (zunächst) auch das כל Ex 29, 37. 30, 29 neutrisch fassen (= *alles, was*), da auch das אשר in V. 20^b nur neutrisch gefasst werden kann (was jedoch nicht massgebend ist) und da Hag 2, 12 vorausgesetzt ist, dass ein Kleid (also ein Gegenstand), das mit Opferfleisch in Berührung kommt, heilig wird; dabei soll יקדש nach Dt 22, 9. Le 27, 10. 21. Jos 6, 19 (vgl. V. 18 חֵרֶם) bezeichnen: *es soll dem Heiligthum verfallen sein.*] — V. 12—16. Ein 3. Abschnitt betrifft *das Speiseopfer des Hohepriesters* (s. V. 15). Er ist nicht wie die andern als תּוֹרָה bezeichnet, hat V. 12 eine von 6, 2 (18) verschiedene Einführungsformel, enthält mehreres Unklare oder sich Widersprechende, und scheint erst durch jüngere Ueberarbeitung in seine jetzige Gestalt gebracht zu sein. Den ganzen Abschnitt für einen sehr jungen Einschub zu halten (*Merx* 172ff) wird durch Ausdrücke wie מרבכת (vgl. 7, 12), תפיני, כליל eher widerrathen als empfohlen, und die Ungewöhnlichkeit selbständiger Speisopfer in jüngeren Zeiten weist vielmehr darauf hin, dass hier eine alte Regel zu Grund liegt. Das Fehlen des Abschnittes im Cod. Alex. der LXX hat schwerlich kritische Bedeutung, da die andern Zeugen, nam. *Sam.*, ihn haben. — V. 13. *am Tage seiner Salbung*] s. 4, 3. 8, 12; Acc. beim Pass. wie Ex 10, 8 u. ö. Nach Ex 29, 35. Le 8, 33 bei P dauert die Weihe 7 Tage und בְּיוֹם müsste auf den ersten von diesen gehen, oder (*Str.*) Gen 2, 4 allgemeiner für *wann* genommen werden. Es von dem 8. Tag, nach vollendeter Weihe (Cap. 9) zu verstehen (*Rabb. Ke. Öhl.*), erlaubt der Ausdruck nicht und verbietet die Anrede an Mose V. 14, der nur während der 7 Tage als Priester waltete. Da nun aber diese Mincha zugleich als תָּמִיד bezeichnet wird und dieser Ausdruck eine Einschränkung derselben auf den Amtsantritt jedes neuen HP. (*Kn. Kal.*) nicht erlaubt, sondern die traditionelle Auslegung (Sir. 45, 14. *Jos.* ant. 3, 10, 7; Talmud, *Outr. Rel. Öhl. Ew. Kur.*) fordert, wonach der HP. für sich und sein Haus (אהרון ובניו) täglich Morgens und Abends diese (später מִנְחַת חֲבִתִּים genannte) Mincha zu wiederholen

hatte, so muss entweder תָּמִיד oder ביום המשח אתו ein jüngerer Zusatz sein (was *Str.* mit Unrecht bezweifelt). Da wahrsch. P selbst (s. S. 415) Cap. 6f schon aufgenommen hatte [doch s. S. 481f], er aber weder Cap. 8 noch Cap. 9 diese Mincha erwähnt, so ist anzunehmen, dass ביום המשח אתו (vgl. zu בְּיוֹם auch 7, 36) zugesetzt und im Zusammenhang damit V. 14 תביאנה und תקריב aus יביאנה und יקריב geändert ist, um die nachexilische Praxis bei der Amtsübernahme der Priester daran anzuknüpfen. מנחה תמיד] eig. *ein Speisopfer fortwährend* d. h. ein immer, täglich sich wiederholendes (Nu 28, 3); der st. c. ist sonst gewöhnlicher *Ges.* § 131[c]. *Ew.* § 287[h]. סלת] s. 2, 1. „Ein $^1/_{10}$ Epha Mehl war das kleinste Speisopfer, welches das Schaf begleitete (Nu 15, 4. 28, 5), aber auch selbstständig als Sündopfer vorkommt (5, 11. Nu 5, 15).“ — V. 14. „Auf der Machabath (2, 5) soll es mit Oel bereitet werden und Mose soll es zum Altar herbeibringen als מֻרְבֶּכֶת *Gemischtes, Gemengtes* d. h. gehörig mit Oel durchmengt und durcheinander gearbeitet. Es ist eine Bereitung gemeint, wie sie bei der Ftita der Araber stattfindet (s. zu 2, 6). Das Wort findet sich nur noch 7, 12. 1 Chr 23, 29 und bestimmt sich nach رَبَكَ“ *mischen, einrühren* (mischn. u. targ. in ders. Bdtg.). תֻּפִּינֵי] *Sam.* תופני; das Wort nur hier und unklar, von *Onk.* beibehalten, in *Vulg.* umgangen, in LXX (*ἐρικτά*, var. *ἑλικτά*) und TgJer. I (מְרַסְּקָא *zerbröckelt*) wie in *Peš.* (s. u.) auf den Begriff *brechen* zurückgeführt. Sprachlich unmöglich sind die Ableitungen von אָפָה (*Gebäcke, GrVen., IEs. Raš. Qimḥi Ges.*), von תְּפָא ثَفَّى den Kochtopf auf den Stein oder Untersatz stellen (wohlgeschichtete *Aufsätze* (!) einer Bissen-Mincha, *Kn.*), von תּוּף (angeblich: *brennen, rösten*, also *Geröstetes, Fürst Kal.*, vgl. *Olsh.* § 215[h]), sprachlich kaum möglich, jedenfalls sachlich unstatthaft die von أفن (angeblich: *deminuit*, woher *comminuta! frusta!* kommen soll, *Ros. Ke.*); auf fingirten Wurzelbedeutungen ruhen *Schichten* (תֻּפִּין *Ew.* § 156[e] von תָּפַן *schichten*) und *Pochstückchen, Bröcklein* (*Böttch.* von angeblichem תָּפַן *klein pochen* oder *stossen*). Entweder muss man ein bis jetzt undeutbares Wort unklarer Abkunft anerkennen, oder darin eine verdorbene Lesart vermuthen, und mit *Peš.* (ܘܦܘܬܝܗܝ) תְּפֻתֶּנָּה *sollst sie zu einer Brocken-Mincha zerbrechen* (vgl. 2, 6) wiederherstellen (*Merx* 60f. *KS. Str.*). Aber obwohl dies einen passenden Sinn gibt, so halten *DrWh.* dies doch nicht für den ursprünglichen Wortlaut, da die asynthetisch stehenden 2 Verba תפתנה .. תקריב einen lahmen Sinn geben und der Rhythmus gebieterisch fordert, dass das Verb dem מנחת פתים nicht vorhergeht, sondern folgt (vgl. die Satzbildung in V. 9[b]. 15[b]. 23, 11[b]. 15[b]. 25, 29[b] u. s.); demnach müsse תפיני entweder eine verstümmelte Wiederholung von תביאנה sein, oder die Verstümmelung eines Substantivs. Die Brockenform soll wohl der Zerlegung in die נְתָחִים bei der thierischen עֹלָה (1, 8) entsprechen. Dieses Opfer bringt der HP. für sich und die Priester, natürlich *ἐκ τῶν ἰδίων ἀναλωμάτων* (*Jos.* ant. 3, 10, 7), in gleichem Sinn wie die עֹלַת תָּמִיד für das Volk gebracht wurde. Nach jüdischer, aber nicht allgemein angenommener Tradition sollen auch die gemeinen

Priester wenigstens bei ihrer Weihe diese מִנְחַת פָּתִים geopfert haben: aus dem Text geht das nicht hervor. Ob Nu 4, 16 dieselbe מִנְחָה gemeint sei, ist fraglich. תַּקְרִיב] sonst immer תקטיר in dieser Phrase. Auch רֵיחַ נִיחוֹחַ, ohne אשה davor, ist ungewöhnlich, doch so schon V. 8. — V. 15f. *„Der statt seiner von seinen Söhnen gesalbte Priester* (s. 4, 3) *soll es machen* d. i. wer in Zukunft von Aarons Nachkommen HP. wird, soll es darzubringen haben. Es soll aber dem Jahve als Ganzopfer verbrannt werden, wie auch jedes andre Speisopfer eines Priesters ein Ganzopfer sein soll. Am Speisopfer hatte der Darbringer keinen Antheil (2, 3. 10). Da nun hier der Darbringer ein Priester ist und Hochheiliges sonst niemand essen darf, so muss das priesterliche Speisopfer ganz verbrannt werden.“ כָּלִיל] s. zu 1, 3. — V. 17—23. Der 4. Abschnitt ist wieder eine *Weisung*, und zwar über das *Sündopfer* (4, 1—5, 13), wegen der Unterbrechung durch V. 12—16 neu eingeleitet durch die V. 1f dagewesene Formel. Die Voraufsetzung des Sünd- und Schuldopfers vor das Dankopfer (anders als Cap. 1—5) schwerlich, weil dem Vrf. jene wichtiger schienen (*Kn. Kal.*), sondern weil er über das Dankopfer, als das gewöhnlichste von allen, viel mehr zu sagen hatte (7, 11—34). — V. 18. במקום אשר] 4, 24. „Am Ort des Brandopfers (1, 11) ist es darzubringen; hochheilig (21, 22) ist es.“ Die erstere Bestimmung schon 4, 24. 29. 33; schwerlich bloss dorther wiederholt, eher umgekehrt. לפני יהוה] s. 1, 5; vgl. 4, 4. — V. 19. „Dem die Sühngebräuche vollziehenden Priester soll das Fleisch gehören (s. 4, 11), er darf es aber nur am hl. Orte im Vorhofe des Heiligthums bereiten und verzehren (s. 21, 22).“ מחטא] חָטָא hat hier u. 9, 15 als Pi. denom. die Bedeutung: *die* חַטָּאת *behandeln, vollziehen, darbringen*, während die hieraus erst abgeleitete *entsündigen, versöhnen, reinigen* sonst im Gesetz (Le 8, 15. 14, 49ff. Nu 19, 19. Ex 29, 36) vorherrscht. בחצר וגו'] wie V. 9. Uebrigens stehen hier V. 19—22 (nur) Privatsündopfer in Rede. — V. 20. *Wer berührt*] s. V. 11. וַאֲשֶׁר יִזֶּה וגו'] nicht: *wer spritzt* (*Kn. Ke.*) sondern: *was* (wenn etwas, s. 4, 22) *von seinem Blut auf das Kleid spritzt — das worauf* (בֶּגֶד hier fem., aber *Sam.* עליו; nach *Str.* neutrisch: *das worauf* d. i. die Stelle des Kleides, auf die) *es spritzt, sollst du waschen am hl. Ort* d. h. wenn jemandes Kleid „von dem Blut befleckt wird, so soll der Flecken an Ort und Stelle ausgewaschen werden, damit der Bespritzte nicht hl. Blut (s. 4, 7) mit hinwegnehme in's gemeine Leben und es entweihe. Angeredet ist Aaron d. i. der Priester; er soll waschen, weil der Laie das hl. Blut nicht anrühren darf.“ In LXX freilich bloss *πλυθήσεται*, und in einigen Ms. des *Sam.* יכבס. — V. 21. „Das irdene Geräth, worin der Priester sich das Fleisch kocht, soll zerbrochen werden; wenn es aber in einem kupfernen gekocht worden ist, so soll dieses gerieben und geschwemmt d. i. gehörig gescheuert und abgespült werden (wie 15, 12). Das irdene Geräth“ (zumal wenn nicht glasirt; das Glasiren Pr 26, 23. Sir 38, 30 erwähnt) „zieht den Stoff ein und wird von ihm durchdrungen, während er beim metallenen sich bloss aussen ansetzt. Aehnlich die Bestimmungen hinsichtlich verunreinigter irdener Gefässe und Geräthe 11, 33. 35.“ Von wann an diese peinliche Auslegung des Begriffs der Hochheiligkeit datire,

kann nicht bestimmt werden. Uebrigens zeigt die Stelle, dass es am hl. Ort Kochstätten gab (vgl. Ez 46, 20. 24) wie Backstätten" 6, 9f. — V. 22. *Alles Männliche*] s. 21, 22. Diese Vorschrift, wenn auch in Widerspruch mit V. 19, geht doch über V. 19 hinaus und dürfte ein Zusatz sein, zur Ausgleichung mit Nu 18, 9f; ebenso aber muss dann auch über 7, 6 u. 6, 11[a] geurtheilt werden. In der That ist ja auch das Natürliche, dass dem sühnenden Priester das Fleisch zunächst zufiel und erst weiterhin, weil er nicht alles aufessen konnte, auch die andern zugelassen wurden. Allein um soweit dieses Recht fortzubilden, dazu gehörte keine lange Praxis. Die Meinung ist: Pflicht und Recht zu essen hat zunächst der Sühnende (6, 19. 7, 7), aber davon essen *können* alle Priester (6, 22. 7, 6), nur sonst niemand; Nu 18, 9f macht nur das Letztere geltend, weil es die Priesterantheile überhaupt aufzählen will. Auf jeden Fall ist, dass 6, 19. 7, 7 die (aus einem älteren Gesetz) eingeschalteten Verse seien (*Merx*), nicht zuzugeben, und 6, 19 (als Entwicklung der Folgen des קֹדֶשׁ קָדָשִׁים) steht in seinem richtigen Zusammenhang. — V. 23. Wohl ein (der Vollständigkeit wegen, in Berücksichtigung von Cap. 16 oder 4 gemachter) Zusatz zur ursprünglichen תּוֹרָה. „Die für den HP. (4, 5. 16, 14) oder das Volk (4, 16. 16, 15) dargebrachten Sündopfer, von deren Blut in die Stiftshütte hineingebracht wird, *zu versöhnen im Heiligthum* d. i. um daselbst mit dem Blute Sühngebräuche zu vollziehen (16, 17. 27), sollen nicht gegessen, sondern mit Feuer verbrannt werden, worüber zu 4, 11", wo der wahrscheinliche Grund dafür angegeben ist. Freilich daraus, dass am Versöhnungstag der HP. und der, welcher den Stier und Bock des Sündopfers wegbrachte und verbrannte (16, 24. 28), gewisse Waschungen zu vollziehen hatten, wie der, der den Sündenbock für Asasel fortführte (16, 26), könnte man (unter Beiziehung des übrigens wesentlich verschiedenen Falls Nu 19, 7f. 10) schliessen, und hat geschlossen (*Outram* 234ff, *DeW.* opusc. p. 24, *v. Cölln* bibl. Theol. I. 270; *Scholl* V, 2 S. 154ff; *Ew. Ri.*, wie schon die *Rabb.* bei *Outr.* p. 251ff), dass das Sündopferfleisch unrein gewesen sei. „Allein es kann nicht hochheilig und unrein zugleich sein"; so richtig *Knobel*, so weit es die gewöhnlichen Sündopfer betrifft. Jedoch um zu erklären, warum in dem angeführten Fall der Priester und seine Gehülfen erst durch Waschung sich reinigen mussten, wird es nicht genügen, darauf aufmerksam zu machen, dass sie zwar nicht durch das Opfer, wohl aber durch die Sünde, mit deren Sühnung sie zu thun hatten, verunreinigt worden seien und dass am Versöhnungstag es ohnedem eine umfassende Verunreinigung zu sühnen gab (*Kn.*), denn mit Sühnung von Sünde und Unreinheit (Cap. 12ff) hatten die Priester es auch sonst zu thun, ohne dass daraus jene Folge für sie entsprang, sondern man wird anerkennen müssen, dass bei jenen Sühnegebräuchen des Versöhnungstags aus alten Zeiten her noch andere Anschauungen nachwirkten (s. S. 459), von denen aber bei den übrigen Sündopfern und nam. im Hauptgesetz Cap. 4f sich keine sichere Spur mehr zeigt.

Cap. 7, 1—10. Der 5. Abschnitt, eine Weisung über das *Schuldopfer* (V. 1—7, vgl. 5, 14—26) und die bei ihm sowie beim Brand-

und Speisopfer gebräuchlichen Priesterantheile (V. 8—10). Es soll hier, bevor auf die Schelamim übergegangen wird, mit den andern Opfern abgeschlossen werden, und da oben (6, 1—11) bei der עֹלָה und מִנְחָה hauptsächlich die öffentliche und tägliche in's Auge gefasst war, so erklärt sich's wohl, dass das über die Priesterantheile von der Privat-ʿOla und -Mincha zu Sagende erst hier nachgebracht wird (anders *Berth.* S. 166). — V. 1. קֹדֶשׁ קָדָשִׁים] vgl. V. 6. 6, 10. 18. 22; s. zu 21, 22. — V. 2. בִּמְקוֹם אֲשֶׁר] 6, 18; s. 1, 11. — Die Vorschriften über die Behandlung des Blutes und Fettes sind hier neu: in 5, 14—26 sind sie mit Rücksicht auf diese Stelle hier weggelassen. Das Blut ist zu sprengen, wie beim Brand- und Dankopfer (s. 1, 5), nicht wie beim Sündopfer, worüber zu 4, 5. Die Handauflegung (1, 4) ist nicht erwähnt, weil dies kein vollständiges Ritualgesetz ist (auch 6, 18 fehlt sie). Dass sie beim Schuldopfer nicht stattgefunden habe (*Kn. Rinck* S. 375f), ist ein Schluss ex silentio, den andere (*Bähr Ew. Ke. Öhl. Kur. Merx Kal.*) mit Recht nicht als richtig anerkennen. Zeichen der Abtretung und freien Dahingabe (*Kn.*) war die Semikha überhaupt nicht; und selbst wenn sie es gewesen wäre, würde doch nicht *bloss* dem Schuld- sondern auch dem Sündopfer der Charakter der *freien* Abtretung mangeln. Der richtig verstandene Sinn der Semikha (s. 1, 4) erfordert, dass sie auch beim אָשָׁם statt hatte, und die Tradition hat das auch immer so verlangt (z. B. *Rel.* ant. III, 1, 16). Aus V. 7 indessen kann hierüber nichts erschlossen werden. — V. 3—5. Das Fett ist auf dem Altar anzuzünden. Die Aufzählung dieser Fettstücke wie 3, 9f. 3, 3f. 4, 8f (u. Ex 29, 13. 22), nur dass hier (u. Ex 29, 13. 22) וְאֵת כָּל הַחֵלֶב אֲשֶׁר עַל הַקֶּרֶב im MT. (nicht in LXX *Sam.*, weshalb *DrWh.* so lesen) fehlt. Sogar die Formeln sind gleich; dies fällt einigermassen auf, und es stammt V. 3ᵇ—5ᵃ wohl erst vom Bearbeiter. Ueber das *καί* der LXX vor אֶת הָאַלְיָה s. zu 3, 9f. — V. 6 wie 6, 22. 19; sonst s. zu 6, 22. — V. 7. „Dem Priester soll es sein, *der damit versöhnet*, d. h. durch die Darbringung desselben dem Schuldigen bei Gott Begnadigung erwirkt, so dass in dieser Hinsicht das Schuldopfer wie das Sündopfer 6, 19 ist" und für beide éine Weisung gilt. יִכַּפֶּר בּוֹ] s. 4, 20. — V. 8—10. Noch einige Bestimmungen über die Priesterantheile vom Brand- und Speisopfer d. h. von solchen Opfern, an denen nur Jahve und seine Diener Theil haben (im Gegensatz gegen die Schelamim V. 11ff). — V. 8. הַכֹּהֵן] cas. abs. wie V. 7. Zu bemerken ist die nachdrückliche Hervorhebung: der Priester, welcher das (אֶת *Ew.* § 277ᵈ. *Ges.* § 117ᵈ) Brandopfer von jemand darbringt — die Haut des B., das er darbringt, dem Priester, ihm (*Ew.* § 314ᵃ) soll sie gehören (vgl. V. 9). Der gedachte Gegensatz ist nicht der Darbringer, sondern (V. 10) לְכָל-בְּנֵי אַהֲרֹן. Die Haut des Brandopfers soll immer dem fungirenden Priester gehören. „Dies war wohl auch beim Schuldopfer und den geringeren Sündopfern der Fall, doch nicht beim Dankopfer, wo sie dem Darbringer verblieb (M. Zebach. 12, 3). Nach Schol. ad Aristoph. Plut. 1181 und Vesp. 715 sowie nach Suid. u. *κωλακρέτης* und *νομιζόμενα* fielen auch bei den Griechen die Häute der Opferthiere den Priestern zu." (S. o. S. 423.) — V. 9. „Jedes im Ofen oder in der Pfanne oder auf der Platte bereitete und also in Back-

werk bestehende Speisopfer fällt, soweit es nicht Gott verbrannt wird, dem Priester zu, der es darbringt; s. zu 2, 4ff. — V. 10. Dagegen gehört jedes in Mehl oder Schrot (2, 14ff) bestehende Speisopfer den Aaroniden zusammen, so dass jeder gleicherweise daran Theil hat.“ Das *mit Oel beschüttete* ist, da für gewöhnlich zum Mehl und Schrot Oel gehörte (2, 1. 15), das gewöhnliche; das *trockene* (ohne Oel) ist das Eiferopfer (Nu 5, 15) und das Sündopfer (des Armen, das als Mehlopfer einem Speisopfer zu vergleichen ist, Le 5, 11); andere Beispiele davon sind im Gesetz nicht erwähnt. כאחיו] איש *einem wie dem andern.* Der Grund, warum Backwerk dem fungirenden, Mehl und Schrot aber mit oder ohne Oel allen Priestern gehören soll, liegt schwerlich darin, dass mit jenem der Priester, als Ueberwacher der Bereitung, mehr Mühe hatte (*Kal.*), eher darin dass Backwerk überhaupt seltener und dann in kleinern Quantitäten geopfert wurde (*Ke.*), oder dass das Mehl zu Vorräthen am Heiligthum angesammelt werden konnte, während das Backwerk bald verzehrt werden musste (*Kn.*). Der Einwand (*Merx*, *Kal.*), dass dann die Vertheilung des Backwerks unter alle und die Ueberweisung des Mehls an den einen das Natürlichere gewesen wäre, trifft nicht, denn zur Vertheilung an alle war das Backwerk in jedem einzelnen Fall zu wenig und (am Heiligthum zu bewahrenden) Vorrath von Hochheiligem konnte nicht der Einzelne aufheben, sondern nur die Gesammtheit der Priester. Wer sein Backwerk nicht aufessen konnte, mochte andern Priestern davon freiwillig abgeben, wie vom Fleisch (nach V. 7 u. 6. 6, 19 u. 22). Speculationen über das muthmassliche Alter dieser Vorschrift sind umsonst. — V. 11—21. Der 6. Abschnitt eine Weisung über das s. g. *Dankopfer*, besser *Friedmahlopfer*, in 10 Sätzen. Im wirklichen Leben der alten Zeit war dieses das gewöhnlichste Privatopfer; mit Regeln darüber beschäftigen sich auch der 7. und 8. Abschnitt, und es liegt darin wohl auch der Grund seiner Zurückordnung (s. zu 6, 17) hinter die andern Opfer. יקריב] „Das Subj. ergänzt sich aus dem Verb., *Ew.* § 294[b]. *Ges.* § 144[d]“; *Sam.* u. LXX יקריבו. Dass dieser Zusatz kein müssiger ist, sieht man aus der geflissentlichen Näherbestimmung אֲשֶׁר לַיהוָה V. 20f und המקריב את ז׳ ש׳ ליהוה V. 29. Es gab also auch ein ז׳ ש׳, das nicht ליהוה war; damit ist natürlich nicht ein ז׳ ש׳ für andere Götter gemeint, wohl aber ein gewöhnliches Schlachten, das mit einem Fried- und Freundschaftsmahl verbunden war (s. zu 3, 1). — V. 12. „Wenn einer es darbringt עַל תּוֹדָה *auf Lob* (besser *Dank*) d. i. auf Grund davon, wegen Lobes, so soll er auf das Lobopfer darauf d. i. zu ihm hinzu (Gen 28, 9. 30, 40) gewisse Backwerke als Beigaben darbringen, über welche zu 2, 4ff. Der זֶבַח תּוֹדָה hier u. 22, 29. Ps 107, 22. 116, 17, wofür kürzer תּוֹדָה Jer 17, 26. 33, 11. Am 4, 5 (vgl. *Halévy* in REJ. XII. 1886). Ps 56, 13. 2 Chr 29, 31, aber V. 13. 15 auch vollständiger זֶבַח תּוֹדַת שְׁלָמִים“ *Friedmahl-Dankopfer*, das „Gott zum Dank gehalten wird, war eine besondre Art des Schelamim, verschieden von dem V. 16 genannten Gelübde und Freiwilligen. Es erscheint als die wichtigste Art: es wird zuerst genannt und sein Fleisch musste am Opfertage selbst verzehrt werden (V. 15). Es muss das Dankopfer im engeren Sinn sein, also die Art, welche bestimmte gött-

liche Wohlthaten und zwar sie allein zum Anlass hat; הוֹדָה *bekennen*, dann *loben*, *danken* steht meist mit Beziehung auf die göttliche Huld und Güte und vom Loben Gottes zum Dank für empfangene Wohlthaten" (s. zu V. 16). רָקִיק, חַלָּה] 2, 4. וסלת וגו'] *und Feinmehl gemengt Kuchen beschüttet mit Oel*, d. h. Kuchen, welche als ölgemengtes Feinmehl, also aus solchem bereitet und dann mit Oel beschüttet sind." Die Construction (*Ges.* § 117ii. *Ew.* § 284a) ist hart, erklärt sich aber daraus, dass חלת בלולות בשמן feststehender Ausdruck für die gewöhnlich beim Speisopfer gebrauchten Kuchen geworden war; jedenfalls taugt die Auslassung von חלות בלולת (LXX *Wl.*) noch weniger. „In andern Stellen heisst dieses Gebäck *Brod*, *ungesäuertes Brod* und *Oelbrodkuchen* (8, 26. Ex 29, 2. 23); es lässt sich aber nicht näher bestimmen." סלת] 2, 1. מרבכת] 6, 14. — V. 13. *Zu Kuchen gesäuerten Brodes hinzu* (V. 12. 23, 18. Ex 23, 18) *soll er seine Gabe darbringen, zu seinem Friedmahldankopfer* d. h. „zu gesäuertem Brod und zu dem Opferthiere hinzu soll er die V. 12 genannten Backwerke darbringen; sie sind mit קָרְבָּנוֹ gemeint. Das gesäuerte Brod brachte der Darbringer von selbst mit, um es bei der Opfermahlzeit zum Fleische zu geniessen; es gehörte nicht mit zum Opfer und wird daher hier nicht vorgeschrieben, sondern nur vorausgesetzt. Die vorgeschriebenen Backwerke mussten ungesäuert sein, weil Jahve davon erhielt (2, 11). Mit Unrecht haben manche z. B. *JDMich. Win. Wl.* Comp.[2] 146 hier den Gebrauch gefunden, auf einer Scheibe von gesäuertem Teige ungesäuerte Opferkuchen darzubringen." Die Uebersetzung: ausser (ungesäuerten) Kuchen soll er gesäuertes Brod als seine Gabe bringen (*Kal.*), ist falsch. Dass V. 12 und עַל in V. 13 (*Wl.* Proll.[4] 69 A u. nach ihm *Now.* Arch. II. 267 A. 2) erst vom Ueberarbeiter eingefügt seien, kann man behaupten, wenn man das Gesetz (s. 2, 11) nach Am 4, 5 zu corrigiren unternimmt, muss dann aber V. 14 auch für מכל קרבן mit LXX מִכָּל־קָרְבָּנוֹ lesen. — V. 14. Von diesem ungesäuerten Backwerke soll er Jahve eine Hebe darbringen, nämlich *einen von jeder Gabe* d. i. je einen Kuchen von den V. 12 genannten 3 Arten" [anders *Str.*: nach dem Wortlaut und der Tradition ausserdem auch von den V. 13 genannten Kuchen aus ungesäuertem Brote, da Gesäuertes hier deshalb nicht unmöglich war, weil diese Hebe ja nicht auf den Altar kam]. Diese Hebe gehört dem Priester, der das Blut gesprengt hat, speciell (nicht allen Priestern zusammen; לוֹ vgl. V. 8f). „Das Uebrige verbleibt dem Darbringer für sich und seine Gäste." War dieser Kuchen neben der Askara (*Kn. Ke.*) oder statt derselben zu heben? Ohne Zweifel das Letztere. Wäre nach dem allgemeinen Minchagesetz verfahren worden, so müssten nach 2, 10 alle nach der Askara übriggebliebenen Kuchen dem Priester zugefallen sein, nicht bloss der eine. Vielmehr aber beim Mahlopfer tritt Gott wie das Altarfleisch (V. 29—31), so auch das Altarbrod seinem Priester ab, der für ihn die Mahlzeit hält, und das Gesetz 2, 4—10 bezieht sich auf die selbständige Mincha. Möglich auch, dass späterhin noch eine besondere Mahlmincha (s. Nu 6, 15. 15, 4ff) zum זבח שלמים verlangt wurde. Unhaltbar ist die Erklärung von *Köhl.* Gesch. I. 400, der zweierlei fungirende Priester annimmt, einen זֹרֵק und einen מַזְכִּיר, und jenem die תְּרוּמָה, diesem das Uebrige zuerkennt. —

V. 15. Das Fleisch des Friedmahldankopfers „soll an seinem Opfertage gegessen werden und er soll nichts bis zum Morgen lassen“ (s. Ex 16, 23), wogegen es beim Friedmahlopfer „des Gelübdes und Freiwilligen auch noch am Tage darnach gegessen werden darf; was bei jenem am 2. und bei diesem am 3. Tage noch übrig ist, soll verbrannt werden (8, 32. 22, 30. Ex 29, 34). Ein andrer alter Gesetzgeber macht diesen Unterschied nicht, sondern gibt die mildere Vorschrift für die“ Friedmahlopfer „überhaupt (19, 5—8). *bis zum Morgen*] Die fröhlichen Opfermahlzeiten mochten oft bis tief in die Nacht dauern, zumal wenn sie, wie grössere Gastmähler (Jos. b. j. 1, 17, 4), erst gegen Abend anfingen. Die Vorschrift des Verbrennens bezweckt nicht etwa, dass die Darbringer genöthigt werden sollten, die Aermeren Theil nehmen zu lassen (*Theodoret*, qu. 6 ad Lev.; *Cler. JDMich. Vat. Ros. Scholl* V, 2 S. 123), und das Opferfleisch wirklich zu verwenden (*Win.*), sondern hat den Grund, dass das Fleisch in dem warmen Klima leicht in Fäulniss überging und unrein wurde, daher bei einer heiligen Mahlzeit ungeeignet; durch die Verbrennung entzog man es der Entweihung (s. 4, 12). So schon *Maim.* M. Neb. 3, 46 u. *Bähr* II. 375f. Jenen wie diesen Grund und noch mehr nimmt *Philo* de vict. p. 245 M. an und ihm folgt *Outr.* p. 185f. Sonst entzog man Opferreste der Entweihung auch durch Vergrabung (Paus. 10, 32, 9).“ Was *Kal.* Lev. I. 248 gegen obige Begründung einwendet, trifft nicht; sie ist durch V. 18. 19, 7f. Ex 29, 34 an die Hand gegeben. Für Erklärung der kürzeren Frist des Lobopferfleisches ist aber allerdings (*Kal.*) hinzuzunehmen, dass gerade durch diese Kürze ihm der Charakter als hl. *Opfer*-Fleisches um so strenger gewahrt werden sollte. — V. 16. Correlat zu V. 12, woraus klar ist, dass hier weder נֶדֶר und נְדָבָה die Species zur Gattung תּוֹדָה (*Hengst.* EKZ. 1852 S. 134) sind, noch תּוֹדָה eine besondere Species von נֶדֶר und נְדָבָה (*Del.* in Riehm's HWB.[2] S. 296f). Vielmehr sind hier neben תּוֹדָה als weitere 2 Arten נֶדֶר und נְדָבָה aufgeführt, selbstverständlich als Arten der שְׁלָמִים, nicht der עֹלָה, was sie auch sein konnten (22, 18. Ez 46, 12). Beide Arten sind neben einander genannt auch Dt 12, 17, ferner und zwar als Arten der שְׁלָמִים aber ohne תּוֹדָה Le 22, 21 (doch s. V. 29). Nu 15, 3 (dagg. fehlt V. 8 נְדָבָה und das dem נֶדֶר beigeordnete שלמים bezeichnet hier entw. dieses oder תּוֹדָה, oder auch beide), endlich neben זֶבַח und עוֹלָה Dt 12, 6, wo *Kn.* unter זֶבַח das Lobopfer verstehen will. Wie sehr überhaupt der Sprachgebrauch schwankte, zeigt noch besonders Jos 22, 26f u. 2 Chr 33, 16. „Der נֶדֶר *Gelübde* kann nur ein Opfer sein, das bei irgend einem Anlasse z. B. für den Fall der Erhörung einer Bitte Gott gelobt worden war, zu welchem sich also der Mensch durch ein Gelübde verpflichtet hatte. Es wurde dargebracht, wenn die Bitte sich erfüllt hatte und drückte Dank für die Erhörung aus; der gewöhnliche Ausdruck dafür ist שִׁלֵּם נֶדֶר *ein Gelübde vollständig machen* d. i. erfüllen, bezahlen (Pr 7, 14), woneben auch שִׁלֵּם תּוֹדָה vorkommt Ps 56, 13. Die נְדָבָה *Freiwilliges* (von נָדַב Ex 25, 2) ist ein Opfer“, das ohne ein besonderes Versprechen, aus eigner Bewegung des Herzens, aus freiem religiösem Triebe hervorging (Ex 35, 29. 36, 3). „Bei ihm war auch ein nicht ganz fehlloses Thier zulässig

(22, 23), dagegen nicht beim Lobopfer und Gelübde, welche eine bestimmte Wohlthat oder Erhörung vergelten sollten." Bei alle dem wird aber nicht recht klar, warum der תּוֹדָה eine höhere Heiligkeit als dem נֶדֶר zukam. Bestimmtere Erklärungen über diese dreierlei Opfer werden nirgends gegeben, dieselben als drei überhaupt bloss hier u. 22, 21. 29 unterschieden. Es scheint, dass תּוֹדָה ein vorgeschriebenes Opfer war (z. B. bei der Darbringung der hl. Abgaben). Dass auch zu נֶדֶר und נְדָבָה Speisopfer gehörten, lehrt Nu 15, 3ff; ob auch die V. 12 für die תּוֹדָה geforderten Backwerke (*Kn.*), ist sehr fraglich; wahrscheinlicher ist, dass diese der תּוֹדָה eigenthümlich sein sollen (*Kal. Del.*). „וממחרת וגו'] *und am folgenden Tage, da mag der Rest davon gegessen werden*, nachdem am Opfertage die Hauptmahlzeit stattgefunden hat. Zum וְ nach Zeitangaben vgl. Ex 16, 6. Den Ort solcher Mahlzeiten bestimmt der Vrf. nicht näher; jedenfalls hatten sie an dem Orte zu geschehen, wo das Heiligthum stand (Dt 12, 17f. 27, 7); beim nachexilischen Tempel durfte man sie in ganz Jerusalem halten (M. Zebach. 5, 6f)." — V. 17f. „Das am 3. Tage noch übrige Fleisch ist zu verbrennen. Sollte da in der That noch davon gegessen werden, was der Gesetzgeber für möglich hält, so wird es nicht wohlgefällig sein (s. 1, 4) und das Opfer dem Darbringer nicht angerechnet werden, so dass er also (wenn er seinen Zweck erreicht haben will) ein andres Dankopfer zu bringen hat"; die Theilnehmer aber werden ihre Sünde tragen, sich damit eine Schuld aufladen (s. 5, 1), für die Gott sie strafen wird, wenn sie nicht gesühnt wird. *Verdorbenes wird es sein*] „das Fleisch wird Gott als verdorben und mithin als unrein gelten, sollte es auch z. B. in der Winterzeit noch frisch genug sein. פִּגּוּל] im Hebr. nur vom Opferfleische (19, 7. Jes 65, 4. Ez 4, 14)." — V. 19. „Ungeeignet ist das Fleisch auch dann, wenn es mit irgend etwas Unreinem in Berührung kommt und dadurch unrein wird; es soll nicht gegessen, sondern verbrannt werden. Das zweite וְהַבָּשָׂר drücken LXX *Peš.* u. *Vulg.* nicht aus, während *Sam.* (*Abus. Houbig.*) וְ weglässt und הַבָּשָׂר zum Vorhergehenden zieht" und *JDMich.* וְשָׂרְפוּ הַבָּשָׂר verbessern will. Aber der MT. ist correct. „Man fasse ihn: und was das Fleisch noch ferner betrifft, so mag *jeder Reine Fleisch essen* d. i. am Fleischgenuss Theil haben. Vorher war von der Beschaffenheit des Fleisches die Rede, hier von der der Personen (vgl. noch V. 28—34 vom Antheil der Priester daran); ohne וְהַבָּשָׂר würde das 2. Gl. sehr kahl dastehen." בָּשָׂר] ohne Artikel, im partitiven Sinn. — V. 20f. Ausrottung aus der Gemeinde (s. zu Ex 30, 33) wird dem gedroht, der vom Opferfleisch isst, während (s. zu 22, 3) seine Unreinheit an ihm (עליו s. zu 2, 1), „er also mit einem verunreinigenden Uebel wie Aussatz, Samenfluss, Folgen des Beischlafs behaftet ist oder wenn er eine solche menschliche Unreinheit oder ein unreines Thier berührt und sich nicht gereinigt hat. Denn rein muss sein, wer von einer hl. Weihegabe essen will. Darüber zu Cap. 11—15. שֶׁקֶץ] umfasst die unreinen Vögel, Fische, Kriechthiere und Insekten, von denen allein im Gesetz das Wort 11, 10ff gebraucht ist (sonst noch Ez 8, 10. Jes 66, 17). Es ist gesichert durch LXX u. *Vulg.* Das vom *Sam.* und einigen codd. dargebotene שֶׁרֶץ, das allerdings *Onk. Peš. Saad.*, aber

doch wohl nur שֶׁקֶץ erklärend, ausdrücken und *Houbig. JDMich. Ros. deWe.* vorziehen, scheint aus 5, 2 herzurühren. Das überflüssige טָמֵא ist erträglich wie רָעָה bei תּוֹעֵבָה Ez 6, 11. 8, 9." אשר ליהוה] s. zu V. 11, und vgl. zu 17, 5. — V. 22—27 [vgl. *van Hoonacker* le lieu de culte 35ss.]. Der 7. Abschnitt, durch eine Einleitungsformel für die Israeliten bestimmt, betrifft das Verbot des Genusses von *Fett und Blut*: bei den Schelamim, bei denen allein der Opferer vom Opfer mitgenoss, hat er seine richtige Stelle (vgl. schon 3, 16f ebenso). „Das Verbot des Fettgenusses geht bloss auf die 3, 3f. 9 genannten aus lauter Fett bestehenden Stücke, nicht auch auf das mit dem Fleische verwachsene Fett, und es beschränkt sich auf die 3 Hauptopferthiere oder auf *das Vieh, von dem man Jahve Feueropfer darbringt*, d. i. das beim Opferdienste zulässig ist, so dass also das Fett der andern reinen Thiere nicht verboten war." Auch 3, 16f ist, trotz seines allgemeineren Wortlautes, doch nach seinem Zusammenhang mit dem Schelamimgesetz nicht anders zu verstehen. „Jene Stücke gehörten bei allen Opfern Jahve und waren bei den meisten das Einzige, was man vom Fleische ihm weihte (s. 3, 3); sie wurden durch diese ständige Weihung an Gott geheiligt" und werden hier unter Androhung der Ausrottung dem Genusse des Menschen entzogen (vgl. den Fall Gen 32, 33). So *Kn.*; s. aber zu 17, 3 über den Zusammenhang der Sache mit Cp. 17. „Fremd ist dem Vrf. der rabb. Grund, dass das Fett der Gesundheit schade (*Maim.* M. Neb. 3, 48; *Outr.* p. 175); so auch *Grot.* und *JDMich.* M. R. IV, 211f; letzterer findet in der Beförderung des Oelbaus durch das Verbot ein weiteres Motiv, welches *Ros.* sich aneignet. *Win.* (Speisegesetze) erkennt den theokrat. Grund, zugleich aber auch die übrigen Rücksichten an. Das Rechte schon bei *Spencer* leg. rit. 1, 10, 2; *Ew.* Altth. S. 56. Das Fettverbot bei Gefallenem und Zerrissenem geht auf alle Thiere und hat die Unreinheit zum Grunde (s. 17, 15. 22, 8); solches Fett soll man nur *zu allerlei Geschäft* d. i. für Zwecke im gemeinen Leben bereiten und verwenden. Bei ordentlich geschlachteten Rindern, Schafen und Ziegen stand dies offenbar nicht frei. Was aber mit ihrem Fett geschehen sollte, gibt das Gesetz nicht an." Dass diese Vorschrift zugleich mit Le 17 durch Dt 12, 20ff für die Zeit der Ansiedlung im Lande aufgehoben worden sei (*Ke.*), stimmt nicht zu Le 3, 17. Vielmehr will das Priestergesetz eine dauernde Geltung derselben in derselben Strenge wie die Geltung des Blutverbots, das das Dt. allein festhält. בִּי] fehlt in LXX u. Vulg., weshalb es *Str.* streichen will. Begründet wird V. 23 und 24 zusammen. ונכרתה] s. Ex 30, 33. — V. 26f. „Das Blutverbot beschränkt sich auf die Vierfüssler und Vögel und schliesst die Fische nicht mit ein." לעוף ולבהמה] *bezüglich auf das* d. i. vom *Geflügel und Vieh*. „Das Verbot wird im Gesetz wiederholt eingeschärft, s. weiter zu Gen 9, 4 u. Le 17, 11f (vgl. o. S. 433f). Auch im Koran 2, 168. 5, 4. 6, 146. 16, 116 wird Blutgenuss untersagt. An den nachtheiligen Einfluss des Blutgenusses auf Leib und Seele (*Maim.* M. Neb. 3, 48; *Hotting.* Hebr. leg. p. 200f) oder an den Blutgenuss bei den heidnischen Culten Asiens (*JDMich.* M. R. IV, 214f) oder an beides zusammen (*Ros.* ad. 3, 17) hat der Vrf. nicht gedacht. *in allen euren Wohnsitzen*] s. Ex 12, 20",

eine Formel des P. — V. 28—34. Der 8. Abschnitt, an die Israeliten gerichtet, betrifft *den priesterlichen Antheil am Fleisch des* s. g. *Dankopfers*, in 5 Sätzen und einer angefügten Begründung. — V. 29. Statt חַבֵּר אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל haben *Sam.* u. LXX ואל־בני ישראל תדבר. Wenn dies der ursprüngliche Text war, so folgt, dass einst eine Weisung an die Priester unmittelbar vorausgegangen war, also der 7. Abschnitt V. 22—27 ein jüngerer Einschub ist. Wer seine Friedmahlschlachtung *dem Jahve* (s. zu V. 11) darbringt, soll von derselben *seine Gabe dem Jahve* näml. zum Altar *herzubringen*. קָרְבָּן] bezeichnet also hier „den ihm obliegenden göttlichen Antheil" von seinem זֶבַח. — V. 30. *„Seine Hände sollen bringen die Feueropfer Jahve's*] er selbst mit, auf seinen Händen (8, 27f. Ex 29, 24f. Nu 6, 19f) hat die göttlichen Opfertheile zu bringen, um sie am Altar Jahve zu weihen; er darf sie nicht abholen lassen oder schicken, sondern muss in Person sie Jahve übergeben, nämlich *das Fett nebst der Brust* d. i. die Fettstücke (3, 3f) und das Bruststück, jene zur Verbrennung auf dem Altar, dieses zum Weben einer Webe vor Jahve. עַל] wie V. 13. Ex 12, 8f. חָזֶה] nur in den Opfergesetzen des A. T. (V. 31. 34. 8, 29. 9, 20f. 10, 14f. Ex 29, 26f. Nu 6, 20. 18, 18), = aram. חֲדֵי, שְׁדָא, ohne deshalb aram. Lehnwort zu sein (*Driver* JPh. XI. 205f, vgl. *Lag.* GGN. 1882, S. 395); es wird von den aram. Uebers. חַדְיָא, von den arab. قَصّ *Brust*, bes. *Ober-* und *Mittelbrust*, von *Jos.* ant. 3, 9, 2 u. *GrVen.* στῆθος, von *Vulg. pectusculum* und von LXX στηθύνιον gegeben, was Etym. magn. durch μέρος τοῦ στήθους und Pollux 2, 4, 33 durch τὸ μέσον τῶν στηθῶν erklärt. Gemeint ist das Bruststück, welches bei den Rindern, Schafen und Ziegen Brustkern heisst, grösstentheils aus Knorpelfett besteht und zu den schmackhaftesten Theilen gehört; die στηθύνια παχέων ἀρνίων waren ein Leckerbissen bei gewissen Familienfesten der Alten (Athen. 2, 70. 9, 10. p. 65. 370)." Dieses Bruststück war neben dem Fett der vom זֶבַח an Gott abzugebende Fleischantheil, den aber Gott (wie die Kuchen V. 14) an den Priester abtritt. „Es heisst immer חֲזֵה הַתְּנוּפָה, weil das חֲזֵה mit ihm vorgenommen worden war. Dieses Wort bedeutet *bewegen*, *schwingen* z. B. die Säge (Jes 10, 15), Schwinge (Jes 30, 28), Steinhaue (Ex 20, 25), Sichel (Dt 23, 26), die Hand, die winkt (Jes 13, 2) oder schlägt (Jes 19, 16. Hi 31, 21). Im Opferdienst bezeichnet es einen bestimmten vom Priester zu vollziehenden Ritus, vornämlich beim Dank- und Einweihungsopfer. Beim Dankopfer nahm ihn der Priester vor mit dem Bruststück und der rechten Keule (9, 21. 10, 15), mit dem Bug und dem Speisopfer des Nasiräers (Nu 6, 20), mit den Getreideerstlingen am Passahfest und den Erstlingsbroden nebst den 2 Dankopferlämmern am Wochenfest (23, 11. 20), in welchen Fällen das so Geweihte den Priestern gehörte. Beim Einweihungsopfer vollzog Mose den Gebrauch mit den Fettstücken, der rechten Keule und dem Speisopfer und verbrannte dann diese Opfertheile auf dem Altar (8, 27f. Ex 29, 24f), desgleichen mit dem Bruststück, das er aber als seinen Theil behielt (8, 29. Ex 29, 26). Ausserdem findet sich im Opferdienste der Ritus noch beim Speisopfer der Eifersucht (Nu 5, 25f) und beim

Schuldopfer der Aussätzigen (14, 12. 24), die nach Opferung der Gott gebührenden Theile ebenfalls dem Priester gehörten. Der Gebrauch bestand wohl darin, dass man die Opfertheile emporhob und hin und her" (nach der Tradition genauer: vorwärts in der Richtung zum Altar hin und rückwärts) „bewegte; man drückte damit aus, dass man sie Gott darreiche und zuwende, ihm *weihe*, welche abgeleitete Bedeutung תְּנוּפָה in einigen Stellen hat (Ex 35, 22 vgl. תנופה 38, 24. 29. Nu 18, 11). Er fand fast nur bei den Priestertheilen statt, die eigentlich Gott gehörten. Die Diener Gottes sollten sich bewusst bleiben, dass sie diese Stücke der Güte Gottes verdankten, und der Darbringer, dass er sie nicht den Priestern, sondern eigentlich Gott widme. Ueber das an den Leviten vollzogene תְּנוּפָה s. Nu 8, 11ff." Das *porricere* der Römer (*Varro* de re rust. 1, 29; *Macrob.* Sat. 3, 2; *Plaut.* Pseud. 1, 3, 32), was *Kn.* vergleicht, und wofür man auch *movere*, *obmovere*, *commovere* sagte (*Cato* de re rust. 134), ist nur insofern ähnlich, als es auch eine Weiheceremonie war, aber sie galt den Stücken (*porriciae* oder Weihestücken), die auf den Altar kamen, dagegen die hbr. תְּנוּפָה meist Stücken, die nicht darauf kamen. — V. 31. Das Bruststück soll *dem Aaron und seinen Söhnen* gehören, d. h. den Priestern insgesammt, vgl. die wesentlich gleichbedeutende Formel V. 10 und den Gegensatz dazu V. 33. — V. 32f. Weiter aber soll auch der rechte שׁוֹק dem Priester als Hebe gegeben werden und zwar dem fungirenden Priester als sein persönlicher Antheil (לוֹ wie V. 8f. 14). Hier ist alles klar und die Schwierigkeiten, die *Merx* S. 83 erhebt, sind gemacht. Auch die Stelle 10, 14 streitet so wenig damit, als 6, 22 mit 6, 19 und 7, 6 mit 7, 7. „Mit תָּתְּנוּ geht der Vrf. in die 2. Person über wie 2, 5. שׁוֹק] von שׁוּק verw. mit שָׁקַק *laufen* ist eig. *Lauf*, *Bein*. Nach dem *βραχίων* der LXX und *armus* der Vulg. versteht man im Opfergesetz das Wort meist (z. B. *Luther*) vom Vorderbeine oder vielmehr von der Schulter des Vorderbeins. Allein dafür ist זְרוֹעַ die Bezeichnung (Nu 6, 19. Dt 18, 3), und שׁוֹק kann nur auf das Hinterbein gehen, zumal es auch den menschlichen Schenkel (wie M. Joma 2, 3 רֶגֶל den Hinterfuss neben יָד Vorderfuss) bezeichnet (HL 5, 15. Ps 147, 10. Ri 15, 8). Ebenso *Ew. Ke. Buns.* Die aram. Uebers. haben dasselbe Wort wie das Hebräische. Jedenfalls unrichtig ist *κνήμη* (*Jos.* ant. 3, 9, 2 und andere griech. Uebers. zu 7, 32. 8, 25. 9, 21. Ex 29, 22), „denn keinesfalls kann שׁוֹק, den Priestern als Antheil bestimmt und 1 Sa 9, 24 als ganz vorzügliches Stück angeführt, das armselige Schienbein, sondern nur die Keule sein. Sie gehört zu den hl. Gaben und wird gewöhnlich שׁוֹק הַתְּרוּמָה *Hebekeule* genannt, d. i. Keule, die vom Opfer erhoben und als Abgabe dem Priester gegeben wurde (also nicht auf den Altar kam; betr. 8, 25—27 s. z. St.). Die rechte Keule ist gewählt, weil die rechte Seite die bevorzugte ist (Gen 48, 14). Bei den Griechen wurden die ausgeschnittenen Schenkelknochen (*ἱερὰ μῆρα*) und um sie gewickeltes Fett geopfert (s. zu 3, 4. 9). Dazu die Erklärung, dass die Thiere mit den Schenkeln, die man *ὥς τι τίμιον* den Göttern weihte, das Gehen und Zeugen verrichteten (Eustath. ad Ili. 1, 461). Von jenem שׁוֹק wird nun in einer Stelle (Ex 29, 27) das תְּרוּמָה ausgesagt. Nach dem Vorgange der Talmudisten (M. Menach. 5, 6)

und Rabbinen verstand man darunter ziemlich allgemein einen besonderen dem תְּנוּפָה ähnlichen Ritus, der etwa in einer Elevation des Opfertheils bestanden habe, z. B. *Reland* 3, 1, 17; *Carpzov* app. p. 709f. *Outram* p. 151f. *Witsius* misc. I. 502f. *Scholl* V, 1. S. 120f. *Bähr* II. 355f. *Ew.* Alt. 99. *Winer* (u. Weben) und die Ausleger. Aber diese Meinung hat im A. T. keinen Grund und ist haltlos. Niemals wird bei den Opfern הֵרִים mit אֶל־יְהוָה oder wie תְּנוּפָה mit לִפְנֵי יְהוָה verbunden, sondern stets gesagt הֵרִים לַיהוָה *heben für Jahve*, d. i. ihm eine Hebe erheben (22, 15. Nu 15, 19. 18, 19. 24. 31, 28. Ez 45, 1. 48, 9); häufig steht das Wort mit מִן vor dem Ganzen, von welchem die Hebe genommen wird (2, 9. 4, 8. 10. 19. 6, 8. Ex 29, 27. Nu 18, 26. 30. 32). Dass Aaron und seine Söhne bei ihrer Einweihung die Keule auf den Händen hielten, geschah nicht, weil ein הֵרִים, sondern bloss, weil das תְּנוּפָה damit vorgenommen werden sollte (8, 27. Ex 29, 24). In diesem allgemeinen Sinne wird das Wort gebraucht von der Erhebung der Askara (2, 9. 6, 8), der Fettstücke (4, 8. 10. 19), der rechten Keule beim Dankopfer (Ex 29, 27), der Erstlingshebe (Nu 15, 19f), des levit. und priesterl. Zehntens (Nu 18, 24ff), eines Beuteantheils für Jahve (Nu 31, 28. 52) und der hl. Gaben überhaupt (22, 15. Nu 18, 19), auch der Beiträge zur Erbauung der Stiftshütte (Ex 35, 24); nirgends hat es im Gesetz eine besondere rituelle Bedeutung. Das Deriv. תְּרוּמָה ist *Hebe* und kommt vor von den Heben beim Speis- Sünd- und Schuldopfer (7, 14. Nu 18, 8ff), insbesondere von der Keule der Hebe (V. 34. 10, 14f. Ex 29, 27f. Nu 6, 20f), von den Erstgeburten, Erstlingen, dem Zehnten, Gebannten und Beuteantheil Jahve's (Nu 15, 19f. 18, 11ff. 31, 41), von den hl. Gaben überhaupt (22, 12. Nu 5, 9), auch den Beiträgen zur Stiftshütte (Ex 25, 2f. 30, 13f. 35, 5. 21. 24. 36, 3. 6)." Ebenso *Öhl. Ke. Del.* in *Ri.* HWB.[2] 1761, a. מָנָה] wie 8, 29. Ex 29, 26; es ist der gewöhnliche Ausdruck für die Portion beim Austheilen des Essens 1 Sa 1, 4f. 9, 23. — V. 34. Begründung, nicht bloss zu V. 32f, sondern zu V. 30—33: die vorangehenden Vorschriften werden auf eine göttliche Festsetzung zurückgeführt. „Die Webebrust und Hebekeule hat Gott vonseiten der Israeliten von ihren Dankopfern genommen d. i. als Abgabe festgesetzt und den Aaroniden gegeben *zu einer ewigen Bestimmung* d. i. als eine immerdar vonseiten des Volks an sie zu entrichtende Gebühr. So hier wie 6, 11. 10, 13f. 24, 9. Ex 27, 21. 29, 28. Nu 18, 8. 11. 19." Der V. ist ein Zusatz des Bearbeiters, wie schon die diesen Regeln sonst fremde 1. pers. נתתי ausweist. — V. 35ff. Die Unterschriften. Die 1. V. 35f bezüglich auf die in Cap. 6f enthaltenen Bestimmungen über die Priesterantheile an den Opfern, אשי יהוה (nicht bloss über die Webebrust und Hebekeule, *Ke.*): *dies ist die Zumessung*, d. h. der zugemessene *Antheil* der Aaroniden, (ihnen zugemessen) *am Tag da* (Ex 4, 13) d. i. damals als *er sie nahen liess, Jahvepriester zu werden* (כְּהֵן s. Ex 28, 1), die er ihnen zu geben befahl, am Tag da er sie salbte (s. zu 8, 12), vonseiten der Israeliten. מִמְּשָׁחָה] aber Nu 18, 8 מִמָּשְׁחָה punktirt, nur in diesen 2 Stellen vorkommend, „von מָשַׁח *streichen* (2, 4), dann *über etwas hinstreichen*, es *ermessen, ausmessen* (so im Aram. u. Arab., auch im Assyr., vgl. mâšiḫu Feldmesser, mišiḫtu

Maass, s. *Del.* Proll. 178), ist eig. *Abmessung, admensum*, bestimmter Antheil". Durch V. 36 (eine Glosse? *Wl.* Comp.[2] 142; dagg. nach o. S. 415 nur V. [a]) wird der Ausdruck zur משחה d. h. *Salbung* der Priester (s. 8, 12) in Beziehung gesetzt, und fassten darum manche minder richtig das Wort als *Salbungsantheil*, als vermöge der Salbung ihnen zukommenden Antheil, auf [doch empfiehlt sich nach *Ges.-Buhl* eine derartige Ableitung auch darum, weil משׁח *messen* vom Längenmessen steht]. בְּיוֹם] s. 6, 13. Da der Codex Cap. 6f keineswegs bloss Antheilgesetze enthält, so ist diese Unterschrift wahrscheinlich auf den Bearbeiter zurückzuführen, der hervorheben wollte, dass das eigentliche Antheilgesetz hier zu suchen sei. Die Ausdrucksweise spricht eben dafür. — V. 37f. Die 2. Unterschrift wird in ihrem ersten Theil V. 37. 38[a] *dies ist die Weisung bezüglich des — auf dem Berg Sinai* für die Unterschrift zu dem Codex Cap. 6f anzusehen sein, einmal wegen תּוֹרָה (vgl. 6, 2. 7. 18. 7, 1. 11), sodann wegen der Stellung des זֶבַח הַשְּׁלָמִים hinter אָשָׁם (gegen Cap. 1—5, aber wie Cap. 7), endlich wegen *welche Jahve dem Mose auf dem Berg Sinai* (s. Ex 25, 40. 26, 30. 27, 8. 31, 18. 34, 32) *befohlen hat*, woraus hervorgeht, dass er als ein Theil der dem Mose auf dem Sinai gegebenen Instructionen (Ex 24, 12) betrachtet wurde. Als er aber, zugleich mit Cap. 1—5, in seine jetzige Stelle eingerückt war, schien V. 38[a] (s. 1, 1) nicht mehr zu passen, und wurden nun diese Worte (von R?) durch den Zusatz V. 38[b] (בְּיוֹם wie V. 35f. 6, 13) vermehrt, in welchen בְּהַר סִינַי, als „am Berg Sinai" (Nu 28, 6) aufgefasst, durch בְּמִדְבַּר סִינַי erläutert wird. (Anders *Nöldeke* Untersuch. S. 61, und *Kuen.* Einl. 81: durch במדבר סיני deutet der Verf. an, dass der Opferdienst dort begann, selbstverständlich um später fortgesetzt zu werden; betr. 38[a] vgl. mit 1, 1 s. o. S. 428). In dieser Modification soll diese Unterschrift ganz Cap. 1—7 abschliessen. Und nun erst wohl wurde auch ולמלואים eingesetzt. Eine Vorschrift über מלאים steht in Cap. 6f nicht, es müsste denn 6, 12—16 gemeint, oder eine solche vom Bearbeiter ausgeworfen sein (wegen Ex 29), aber schon der Ausdruck מלאים kommt überhaupt nur bei P (Ex 29 u. Le 8) vor. Sei es nun, dass der Bearbeiter auf 6, 12—16 (*Kal.*) oder auf Ex 29 (*Ke.*) hinweisen wollte, ולמלואים wird erst von ihm hinzugesetzt sein. Daraus, dass der Vrf. die מלאים bloss als eine Art der שלמים (*Kn.* nach Ex 29, 28) oder gar der Sühnopfer (*Ew.* Alt. 91) angesehen, erklärt sich nicht ihre ausdrückliche Nennung in der Unterschrift, sondern höchstens die Stellung des מל׳ zwischen אשם und זבח. Die jüdischen Meinungen über diese Unterschrift s. bei *Hoffmann* Abh. über die Pent. Gesetze 1878. I. S. 85ff. למנחה] *Sam. LXX. Peš. Codd.* ולמנחה. מְלֵאִים] „eig. *Bevollmächtigung* d. i. *Einsetzung* (8, 22. 29. 33. Ex 29, 22. 26f. 31), z. B. auch von der Einsetzung der Edelsteine in etwas (Ex 25, 7. 35, 9), dann *Einsetzungsopfer* (8, 28. 31. Ex 29, 34). Das Wort erklärt sich nach מִלֵּא אֶת־יַד פ׳ *die Hand jem. voll machen*, also etwas in sie thun und ihr übergeben, so dass sie etwas hat und vermag oder vermögend wird d. i. ihn in Besitz setzen, bevollmächtigen, einsetzen (8, 33. 16, 32. 21, 10. Ex 28, 41. 29, 9. 29. 33. 35. Nu 3, 3. Ri 17, 5. 12)". So *Kn.*; doch kommt der Ausdruck (vgl. assyr. *mullú ḳâtâ* jem. mit etw. *beauf-*

tragen) nur von der Bevollmächtigung zum Priesterthum vor, und das, womit die Hand gefüllt wird, sind wohl zunächst die Opferstücke 8, 25ff (nicht Geld, *Wl.*). Eine etwas andere Wendung hat der Begriff Ex 32, 29.

3. Die Einführung des Priesterthums Le 8—10.

1. Es wird erzählt, wie nach Aufrichtung der Stiftshütte, gemäss dem Ex 29 [s. spec. V. 35, *Kuen.* Einl. 82]. 30, 26. 40, 9—15 gegebenen Befehl, Mose in siebentägiger Feier den Aaron und seine Söhne durch Einkleidung, Salbung und Opfer zu Priestern weihte, zugleich damit die Salbung des Heiligthums und die Heiligung des Altars vornahm Cap. 8, wie sodann Aaron und seine Söhne mit Opfern für sich und die Gemeinde ihr Priesteramt feierlich antraten und die Herrlichkeit Gottes dazu erschien Cap. 9, und endlich wie aus Anlass des plötzlichen Todes der beiden ältesten Söhne Aarons, den sie durch ein ungesetzliches Opfer sich zuzogen, Vorschriften über das richtige Verhalten der Priester im Dienst erlassen und Anleitung zum Gebrauch der priesterlichen Opferantheile gegeben wurden Cap. 10. — Mit Ausnahme von 10, 16—20 (s. d.) gehören diese Capitel zu P; [der Kern der urspr. Darstellung mag in Le 8 seinem Grund nach, und sicher in Le 9f (ausser dem sehr späten Anhang 10, 16—20) enthalten sein, doch ist er von einer Hand oder mehreren später etwas überarbeitet worden, NDJ. 635 vgl. 641]. Schon als Geschichtserzählungen bekunden sie ihre Zugehörigkeit zu seiner Schrift, ebenso durch Styl und Ausdrücke; mit der (wie Ex 39f) oft wiederholten Formel כאשר צוה יהוה (8, 4. 9. 13. 17. 21. 29. 9, 7. 10. 21. 10, 15) wird ausdrücklich auf Früheres zurückgewiesen. Speciell Cap. 8 ist nicht secundär (*Wl.* Comp.[2] 145f; *Kuen.* Einl. 78f u. 82): als Ausführung von Ex 29 ist es unentbehrlich, und ist bei aller Anschmiegung an Ex 29 keine sklavische Wiederholung, sondern freie Reproduction mit eingestreuten Ergänzungen (s. V. 3—5. 11. 15) oder Erklärungen (V. 31); dass V. 10f. 16. 26 keine wirklichen Abweichungen von Ex. enthalten, s. d.; וְאֶת־הַפָּרֶר V. 20 kann ein Einsatz nach 1, 8 sein. Die 3 bei P sonst seltenen oder gar nicht gebrauchten Ausdrücke in 8, 14; 8, 15. 9, 9; 9, 12f. 18 scheinen nur der Abwechslung wegen angewendet; זְקֵנֵי 9, 1 ist wohl jüngere Lesart. Auffallender ist in Cap. 9 das durchgehende הָעָם V. 7. 15. 22—24; es ist aber wohl hier (wie 16, 24. 4, 3) als Gegensatz gegen die Priester zu verstehen, während in dem Spruch 10, 3 es überkommen und beibehalten ist. Ein Einschub sind vielleicht (s. S. 294) auch die 3 letzten Worte in 9, 17. Das Stück 10, 8—11 (s. d.) scheint von R abgekürzt zu sein.

2. Durch diese Weihe ist nach der Lehre des P das Priesterthum bei der Stiftshütte an Aaron und seine Söhne auf ewige Zeiten übertragen (Ex 29, 9. 40, 15), und zwar ihnen in so ausschliessender Weise, dass jedem Nichtaaroniden, der dort priesterliche Geschäfte zu vollziehen wagte, Tod oder Todesstrafe gedroht wird (Nu 18, 3—7. 3, 10). Sie sind dazu von Gott erkoren nach seiner freien Wahl und nicht etwa als Theil und Spitze des Stamms Levi, sondern aus der Mitte der Israeliten

heraus (Ex 28, 1), und vielmehr Aaron's Priesterthum ist schon da, als der übrige Stamm, die Leviten, in Stellvertretung der Gott gehörigen Erstgebornen Israels (Nu 3, 12f. 41ff. 8, 16—18) aus der Mitte der Israelsöhne herausgenommen und dem Aaron als untergeordnete Gehilfen im hl. Dienst beigegeben werden (Nu 8, 19. 3, 9), so dass dann allerdings mit Aaron auch sein Stamm erwählt ist (Nu 17, 18ff). Die Leviten sind demnach wohl bevorzugt vor dem übrigen Volk und Gott näher gerückt, um statt der Laien gewisse Arbeiten an dem und für das Heiligthum zu verrichten (Nu 8, 19. 18, 4. 23), und werden dazu auch durch einen besondern Weiheact geweiht (Nu 8, 6ff). Aber diese Weihe ist viel geringer als die der Priester, und von den eigentlichen Priestergeschäften am Altar und im Heiligthum sind sie ausgeschlossen, und sind höhere Ansprüche, die sie machen, schon in der Mosezeit durch ein besonderes Gottesgericht als unbefugt zurückgewiesen (Nu 16). In der Mosezeit haben sie namentlich die Hut der Wohnung und die Arbeiten an derselben zu besorgen (Nu 3, 7f. 18, 3f. 31, 30. 47), sich wie ein schützendes Heer um sie zu lagern (Nu 1, 53) und die Wohnung selbst sammt ihren Geräthen, nachdem sie von den Priestern eingepackt waren, zu tragen (Nu 3. 4). In ihren Geschäften stehen sie unter der Aufsicht der Priester (Nu 3, 32. 4, 28. Ex 38, 21). Was sie nach der Ansässigmachung im Land zu thun haben, ist nicht angegeben: es ist aber gesagt, dass sie zerstreut unter den Stämmen 48 Städte zur Wohnung bekommen (Nu 35. Jos 21) und zu ihrem Unterhalt von den übrigen Stämmen den Zehnten erhalten sollen (Nu 18, 21ff). Dagegen den Aaroniden als den eigentlichen Priestern kommen die gottesdienstlichen Geschäfte am Altar und in der Wohnung zu (Nu 18, 7. 3), also nam. die Besorgung des Altars Le 1, 7. 6, 2ff und Leuchters 24, 3, die Verwendung des Opferbluts und die Auflegung und Verbrennung der Opfer Le 1—7, die Auflegung der Schaubrode 24, 8, das Räuchern Ex 30, 7f. Nu 17, 5, die Einhüllung der Geräthe zum Tragen Nu 4, 5ff, das Blasen der hl. Trompeten 10, 8, die Abschätzung der hl. Gaben Le 27, 12ff u. ö., das Segnen Nu 6, 22ff, Eid abnehmen 5, 11ff, Reinigkeitsgesetze handhaben Le 13, 2ff. 14, 2ff. 10, 10 und die Satzungen Gottes lehren 10, 11. Als die Gott selbst Nahen und Nahenden sind sie nicht bloss durch eine eigenthümliche gründliche Weihe geheiligt, sondern müssen auch in höherem Grad als die andern Israeliten sich heilig rein und nüchtern halten Le 10, 5ff. 21, 2ff, auch körperlich vollkommen und fehlerlos sein 21, 17ff, haben zu ihrem Dienst hl. Kleider Ex 28, und sind auch für ihren Unterhalt ganz auf die hochheiligen und heiligen Dinge angewiesen, die sie von den Opfern (s. S. 423) und andern Gaben des Volks an Gott (s. zu 21, 22) bekommen: Gott selbst ist ihr Antheil und Erbe Nu 18, 20. Sie haben ihre einheitliche Spitze und zusammenfassendes Haupt im HP., welcher durch ausgezeichnete Salbung (s. Le 8, 12), Kleidung (Ex 28, 6ff) und Lebensführung (Le 21, 10ff) alle andern an Heiligkeit überragt, allein Zutritt im Allerheiligsten hat (Le 16) und das Recht des Orakelgebens durch Urim und Tummim besitzt (Ex 28, 30).

3. Mit dieser Lehre von dem ausschliesslichen Priestervorrecht der Aaroniden stimmen die übrigen, nicht priesterlichen Schriftsteller des

Pent. nicht oder nur theilweise zusammen. Bei E (dessen Schrift freilich am wenigsten vollständig erhalten ist) opfern zwar Ex 24 zur Bundschliessung israelitische Jünglinge und ist auch im Altargesetz Ex 20, 24—26 (wo Israel angeredet ist) dem gewöhnlichen Israeliten das Opfern nicht untersagt. Aaron gehört zu den bevorzugtesten Männern der Mosezeit (Jos 24, 5) aber doch nur neben neben Ḥur, Josua u. a. (Ex 17, 9—12. 24, 13f. 3, 18), ist auch in prophetischer Würde durchaus dem Mose untergeordnet (Nu 12); von ihm als Priestervater ist nicht die Rede; im hl. Zelt waltet Mose und als sein Wart der Efraimite Josua (Ex 33, 8—11). Allein durch ihren thatkräftigen Anschluss an Gottes Sache in Zeiten der Gefahr haben die Leviten das (ob ausschliessliche?) Priesterrecht erworben (Ex 32, 26—29), und als der im Eifer für Gott selbst gegen die nächsten Blutsverwandten Bewährte, dem darum Urim und Tummim, Handhabung der Lehre und des Rechts, Dienst des Altars zukommt, wird Levi gepriesen Dt 33, 8—11. Neben Josua sind Eleazar und Pineḥas hervorragende Leiter Jos 24, 29. 33. — Bei J tritt unstreitig, wie bei P, Aaron als der Priester neben Mose hervor. Er ist schon beim Beginn der Erlösung aus Aegypten als Leiter mitbetheiligt und Mose's Sprecher zum Volk Ex 4, 14 ff. 27. 5, 1 (s. d.; über andere Stellen, die nicht hieher zu ziehen sind, s. S. 75 Z 4 v. u.), aber merkwürdig genug heisst er schon in Aegypten der Levit d. h. Priester Ex 4, 14, und gibt es bei J schon vor der Gesetzgebung Priester Ex 19, 22. 24, unter denen aber Aaron so hervorragt, dass er allein mit Mose auf den Gesetzgebungsberg hinansteigen (V. 24), er mit Nadab und Abihu und den 70 Aeltesten bei der Bundschliessung die Herrlichkeit Gottes schauen darf Ex 24, 1. 9. Seine und seiner 2 Söhne Stellung zu Mose's Zeit ist also bei J ganz ähnlich wie bei P, nur dass bei ihm Aaron als Stellvertreter Mose's die Schwäche hat, zum Bilddienst zu willfahren Ex 32. Sonst erfährt man bei J nicht viel, aber dass er stehende Priester kennt, ergibt sich nicht bloss aus Jos 3, 9ff, wo sie als Träger der Lade vorkommen, sondern auch aus den Sinaigesetzen (nach P und J [? s. NDJ. 633]) Le 21f. Darnach hat auch ihm die Auffassung der Priester als hl. Männer, an welche erhöhte Ansprüche bezüglich ihrer Lebensführung und äussersten Vorsicht in Behandlung des Heiligen gemacht wurden, volle Geltung. Aber es ist von ihnen (wie auch in andern älteren Gesetzen z. B. Le 6, 3. 5 u. s.) nur als Priestern die Rede und ist nicht auszumachen, wer als Priester zu gelten hat, da das בְּנֵי אַהֲרֹן, זֶרַע אַהֲרֹן u. dgl. aus der Bearbeitung des P stammen oder jüngerer Zusatz sein kann. Nur aus Ex 4, 14 ergibt sich, dass ihm schon, wie dem D, Priester und Levit (Geistlicher) gleichwerthige Begriffe sind, ohne dass daraus folgte, dass alle Leviten wirkliche Priester sind. — Bei D [vgl. *König* Offenbar. II, 322 ff; *Vuilleumier* RTh. 1883, p. 184 ff] ist von Aaronsöhnen als Priestern nie die Rede. Die Cultuspersonen nennt er die levitischen Priester (Dt 17, 9. 18. 18, 1. 24, 8. 27, 9. Jos 3, 3. 8, 33) oder die Priester die Levisöhne (21, 5. 31, 9), woraus man sieht, dass es ihm nicht auf die Abstammung von Aaron, sondern auf die Zugehörigkeit zu Levi ankommt. Er lehrt, dass Gott am Sinai den Stamm Levi aus allen Stämmen ausgesondert hat, die

Lade zu tragen, vor Jahve zu stehen, den hl. Dienst zu versehen und mit dem Namen Gottes zu segnen 10, 8. 18, 5. 7 (doch s. zu 18, 5 über בּוֹ). Was P von Aaron's Haus sagt (Nu 18, 20), sagt D vom Stamm Levi, dass Jahve sein Erbe sei (10, 9) und er die Feueropfer Jahve's essen soll (18, 1 f); von einer Empörung Ḳorah's gegen das Aaronhaus sagt er nichts (11, 6). Dabei ist selbstverständlich, dass, wenn auch der Theorie nach jeder Levite Priesterrecht hat (18, 6—8), doch nicht alle wirkliche Priester sind und ein Unterschied zwischen höheren und niederen nicht ausgeschlossen ist, nur dass D in seinem Laiengesetzbuch auf diese inneren Verhältnisse des geistlichen Standes so wenig näher eingeht als J. Zu Mose's Zeit ist auch ihm Aaron „der Priester", auf den dann Eleazar folgt (10, 6, vom Bearbeiter, aber wahrsch. nach D; s. NDJ. S. 282 z. St.). Ueberall spricht er von Leviten, die in den einzelnen Städten (sei es als Priester der nun abzuschaffenden oder abgeschafften Nebenheiligthümer, sei es als Lehrer, Richter und Verwalter, sei es ohne Amt) leben (12, 12. 18 f. 14, 27. 16, 11. 18, 6 vgl. 14, 29. 16, 14. 26, 12), und empfiehlt sie ihrer Dürftigkeit wegen der Wohlthätigkeit der Israeliten. Priester sind das nicht, von ihm auch nie so genannt; sie können es auch nicht sein, da er eine Opferstätte ausser Jerusalem nicht anerkennt. Von diesen Leviten unterscheidet er (betr. 27, 12 vgl. V. 9. 14 s. NDJ. 367 z. St.) dem Wohnorte und der Rechtsübung nach (aber durchaus nicht dem Rechte selbst nach; s. 18, 1 ff) die eigentlichen levitischen Priester am Centralheiligthume, wo sie ausser der Verwaltung des Cultus auch Theil an der Rechtspflege haben (17, 9 ff. 19, 17 vgl. 21, 5). Ihre Einkünfte sind es, die er 18, 1 ff regelt (den Verhältnissen seiner Zeit gemäss und zum Theil von P verschieden). Dabei will er, dass jeder Levit, der nach dem Centralort kommt (möglicherweise nur vorübergehend, s. zu 18, 6) und es wünscht, zur Theilnahme an den priesterlichen Geschäften und Einkünften soll gelangen können. — Aus dieser Uebersicht über die Angaben der verschiedenen Schriftsteller des Hexateuch ergibt sich, dass P die allgemeine Tradition, wenigstens der Judäer (ob auch Nordisraels? ist bezüglich Aaron's zweifelhaft) für sich hat, wenn er einerseits Aaron und seine Söhne als die Priester der Stiftungszeit der Gemeinde, andererseits Levi als den ebendamals für den Dienst des Heiligen erkornen Stamm darstellt, dass er aber mit der strengen Sonderung zwischen den priesterlichen Aaroniden und den dienenden Leviten nur die Auffassung und Ansprüche der Priester des Centralheiligthums wiedergibt, wogegen man im übrigen Volk theils über diese inneren Unterschiede im gottesdienstlichen Personal hinweg sah und kurzweg jeden Leviten als Geistlichen oder כֹּהֵן betrachtete, theils geradezu die Ansprüche der Centralpriesterschaft auf höhere Vorrechte läugnete und unter Berücksichtigung der geschichtlichen Entwicklung seit Mose den Kreis der zum Priesterthum Berechtigten weiter zog, aber ihn doch (im Gegensatz gegen die Sitte des Nordreichs) auf die Zugehörigkeit zu Levi grundsätzlich beschränkte. Dass die gemeinen Leviten die gleiche Ansicht verfochten, versteht sich von selbst. Auch ist nicht zu bezweifeln, dass diese Priesterfrage sogut wie manche andere Rechtssätze und Lehren

(z. B. über die Abbildbarkeit Gottes) einst oft und viel erörtert und zu Zeiten Gegenstand lebhafter Streitigkeiten wurden.

4. Ueber die Gestaltung dieser Verhältnisse im wirklichen Leben des alten Volks haben wir ausserhalb des Pent. zu unvollständige und spärliche Nachrichten, als dass wir darnach ein klares und sicheres Bild derselben zeichnen könnten. Während Gen 49, 5—7 von Levi's geistlichem Beruf gar nichts sagt, sondern ihn nur als einen Stamm ohne Besitz, auf dem der Fluch des Erzvaters ruht, schildert und während sicher, wie so viele andere vormosaische Sitten, so auch die alte gottesdienstliche Freiheit (s. S. 425 ff) sich noch lange in der Weise fort-erhielt, dass der einzelne Mann nöthigenfalls selbst opferte oder, wenn er Besitzer eines Privatheiligthums war, z. B. einen Sohn dabei anstellte (Ri 6, 18 ff. 8, 27. 13, 19 ff. 17, 5), wie denn auch solche Freiheit nicht einmal bei E entschieden zurückgewiesen wird und in Nu 16 als ein beanspruchtes Recht durchschimmert, so fehlt es doch nicht an Beweisen, dass schon damals Leviten sich an die Gotteshäuser anschlossen Ri 18, 19, als ständige Priester ganz besonders erwünscht waren Ri 17, 12 f und einzelne Geschlechter von ihnen in erblichem Besitze des Priesterthums an öffentlichen Heiligthümern sich hielten Ri 18, 19 f. 27. 30 f. Ebenso ist nicht zu bezweifeln, dass am Nationalheiligthume zu Silo das Aaronhaus, zunächst Eleasar und Pineḥas (Jos 14, 1. 17, 4. 19, 51. 21, 1. Ri 20, 28 vgl. Nu 25 12 f. Jos 24, 33), das Priesterthum hatte. Dass die gegen Ende der Richterzeit dort waltende Eli-Familie mit anererbtem Priesterrecht (1 Sa 2, 12—17), das man auf Gottes Offenbarung an ihren Stammvater in Aegypten zurückführte (2, 27 ff), einem andern Hause angehört habe, kann nicht bewiesen werden; nach 1 Chr. 24, 3 führte man ihren Stammbaum auf Ithamar zurück. Nachkommen dieser Familie standen an der Spitze der königlichen Priesterschaft Sauls und des Heiligthumes in Nob (1 Sa 14, 3. 22, 11 ff), und Ebjathar, ein Sprössling derselben, der frühe sich an David anschloss (1 Sa 22, 20 ff. 23, 6 ff. 30, 7), war einer der 2 Oberpriester unter David (2 Sa 8, 17. 15, 24 ff. 17, 15. 19, 12. 1 Kg 1), wurde aber sammt seinem Haus von Salomo endgültig beseitigt (1 Kg 2, 26 ff. 1 Sa 2, 30 ff). Der andere Oberpriester zu Davids Zeit, Ṣadoḳ, dessen Haus von Salomo an bis lange nach dem Exil unbestritten im Besitze des Tempelpriesterthums blieb, gehörte nach 1 Chr 5, 29 ff. 24, 3 zur Linie Eleasar's. Dass das nicht wahr und er vielmehr ein Eindringling gewesen sei (*Wl.* Proll.[4] 123), kann man zwar behaupten, aber aus dem vieldeutigen (s. o. S. 68) Wort „Vaterhaus" 1 Sa 2, 31. 27 nicht einmal wahrscheinlich machen; [dass es vielmehr sogar unmöglich sei, insbes. weil Salomo sich würde gehütet haben an Ebjathars Stelle einen Priester von ganz unpriesterlichem Blute zu setzen, s. bei *Kittel* in ThSt.W. III. 302 f, vgl. Gesch. der Hebr. I. 112. II. 158, u. *Baudissin,* Gesch. d. Priesterth. 194. 197 ff]. Aber dass die auf das Aaronitische Erbpriesterthum am Nationalheiligthum oder Tempel gegründeten Lehren des P von dessen ausschliesslichem Priesterrecht irgendwo in der alten Zeit oder auch nächstfolgenden Königszeit streng durchgeführt gewesen wären, davon kann keine Rede sein. Nicht bloss fehlt es nicht an manchen sonstigen Abweichungen von seinen Vor-

schriften (z. B. die gemeinen Priester tragen linnenen Ephod 1 Sa 22, 18, ebenso David 2 Sa 6, 14, selbst der kleine Samuel Ephod und Me'il 1 Sa 2, 18f; dieser schläft im Heiligthum mit Eli 3, 1ff; Laien bekommen Schaubrode zu essen 21, 7; Priester haben Grundbesitz Jos 24, 33. 1 Kg 2, 26; Schutz Suchende fassen die Hörner des Altars 1 Kg 1, 50. 2, 28 vgl. Ex 21, 14), sondern auch die Ausschliesslichkeit des Priesterrechts der Aaroniden besteht in Wahrheit noch nicht. Wenig freilich hat es zu bedeuten, dass im Nordreich, wo man nach der Lostrennung von der durch David und Salomo geschaffenen Gottesdienstordnung grundsätzlich auf die ältere freie Sitte zurückgriff, Laien ohne Weiteres zu Priestern an den königlichen Heiligthümern berufen wurden (1 Kg 12, 31. 13, 33) und die Propheten noch im 9. Jahrh. selbst opferten (18, 30ff. 19, 21). Aber auch David macht seine Söhne und den Jairiten ʿIrâ zu königlichen Priestern (2 Sa 8, 18. 20, 26 vgl. 1 Kg 4, 5; mit welcher besondern Function? ist nicht zu bestimmen, aber dass der Begriff Priester festzuhalten ist, folgt aus וְגַם 2 Sa 20, 26), und die Könige selbst, als die Gesalbten Gottes und seine Stellvertreter, verrichten priesterliche Geschäfte (2 Sa 6, 14. 17f. 1 Kg 8, 14. 12, 33. 13, 1. 2 Kg 16, 12f. 2 Chr 26, 16; in 1 Sa 13, 9f. 14, 34ff. 2 Sa 24, 25. 1 Kg 3, 4. 8, 63. 9, 25 ist Vermittlung durch andere nicht ausgeschlossen) als ein Recht (vgl. Ps 110, 4), wie sie auch thatsächlich im Besitz der Oberaufsicht über Heiligthum, Cult und Priesterschaft waren und blieben (s. ausser 2 Sa 6. 7. 1 Kg 6ff noch 2 Kg 12, 5ff. 16, 10ff. 18, 4ff. 22, 3ff. 23, 1ff). Dass an den grossen Heiligthümern, zumal dem Tempel, ausser der Hauptpriesterschaft auch andere Leute in mehr untergeordneter Stellung, die Leviten entweder waren oder hiessen, sich versammelten, ist kaum zu bezweifeln (obgleich aus den ziemlich jungen Bemerkungen 1 Sa 6, 15. 2 Sa 15, 24. 1 Kg 8, 4 wenig zu beweisen ist): das zahlreiche Personal am Tempel zu Jerusalem ist ohne innere Unterschiede gar nicht zu denken und muss frühe eine der in 1 Chr 16f. 24—27 ähnliche Gliederung bekommen haben (vgl. 2 Kg 11f). Die meisten Leviten freilich werden an den vielen lokalen Heiligthümern des Landes oder auch in Privatdiensten priesterliche Stellungen inne gehabt haben und vom Volk ebenso gut als Priester anerkannt worden sein, wie die Tempelpriesterschaft. Diese ihre Stellung wurde seit der Entwerthung der Nebenheiligthümer und der Centralisation des Cultus (unter Hizkia und Josia) unhaltbar: sie wurden entweder brodlos oder mussten sich bequemen, am Tempel ein Unterkommen zu suchen (2 Kg 23, 9), wo sie natürlich von der im Besitz befindlichen Priesterschaft nicht als gleichberechtigt angesehen, sondern nur zu den untergeordneten Diensten, die das niedere Tempelpersonal daselbst längst hatte, zugelassen, dagegen von anderen in ihren höheren Ansprüchen unterstützt wurden. Damals handelte es sich darum, ob die von der Centralpriesterschaft längst aufgestellte Theorie (wie sie bei P Ausdruck gefunden hat) voll und ganz durchgeführt werden könne. Der priesterliche Prophet des Exils steht ganz auf dem Standpunkt der alten Tempelpriesterschaft: nur die levitischen Priester vom Geschlecht Ṣadoḳ's erkennt er als die zum priesterlichen Geschäft am Altar und im Heiligthum berechtigten

an (Ez 40, 45 f. 43, 19) und motiviert die Ausschliessung der andern mit ihrem früheren illegitimen Dienst (44, 10—16. 48, 11 ff vgl. 2 Kg 23, 9). Die Behauptung aber, dass dieser Ezechiel zum erstenmal die Unterscheidung zwischen Priestern und Leviten aufgebracht habe und so die Brücke bilde zwischen D und P, ist, so oft sie auch seit *Graf* gesch. B. 45 f wiederholt worden ist (z. B. *Kuen.* Godsd. II. 21 u. ö.; *Kayser* 188 f; *Wl.* Proll.[4] 119 ff; *Smend* Ez 361 f; *König* Offenbar. II. 325 ff), dennoch falsch. Denn Ezechiel setzt 40, 45 f. 42, 13. 43, 19 solchen Unterschied als selbstverständlich voraus; auch Cap. 44, wo er ex professo davon spricht, will er nach V. 6 ff nur die ursprüngliche Ordnung wiederhergestellt wissen, die dadurch verletzt wurde, dass unter den Königen vielfach Fremde zu Dienstleistungen am Heiligthum verwendet worden waren, und beharrt vielmehr darauf, dass die Leviten dazu verwendet werden, die ja ohnedem durch ihre illegitimen Dienste, denen sie im Lauf der Geschichte anheimfielen, jeden höheren Anspruch verwirkt haben. Er entscheidet damit zugleich die in den letzten Zeiten des Königthums lebhaft geführten Controversen über die Berechtigung der Leviten zum Priesterdienst [s. weiter *Bredenkamp* Gesetz u. Proph. S. 188—193. 117 f u. *Baudissin* in StKr. 1883. S. 839 f; vgl. NDJ. 669]. Dass die untergeordnete Stellung der Leviten schon am alten Tempel von der Priesterschaft durchgeführt war, sieht man am besten daraus, dass so wenige Leviten aus dem Exil zurückkehren wollten (Esr 2, 40 ff. Neh 7, 43 ff; Esr 8, 15), sicher nicht, weil sie befürchteten, Ezechiel's Ordnung möchte jetzt eingeführt werden, sondern weil sie ihre Stellung von früher her kannten. [Nach *Bredenkamp* a. a. O. 192 f erklärt sich die auffallend kleine Schaar der aus dem Exil zurückkehrenden Leviten dadurch, dass sie wussten, es werde jetzt mit den Vorschriften des ihnen wohlbekannten Priestercodex durchgängig Ernst gemacht werden, indem die meisten von denen, die keine priesterlichen Anrechte mehr hatten, zurückgeblieben seien, weil sie, deren Väter Priester gewesen, nicht zu Priestergehülfen werden wollten; und *Duhm* Theologie der Propheten 1875 S. 267 f möchte eher annehmen, dass es den meisten Leviten gelang der Priesterschaft zugezählt zu werden und dass die 74 Leviten zu denen gehörten, deren Vorfahren unter Josia sich nicht zum Tempeldienst gemeldet hatten.]

„Ueber das Priester- und Levitenthum sind besonders zu vergleichen: *Stähelin* in ZDMG. IX. 704 ff; *Riehm* Gesetzgeb. S. 31 ff; *Ew.* Alt. 345 ff; *Bähr* II. 3 ff; die RWBB."; *Graf* in Merx Archiv I. 68 ff. 208 ff. *Kalisch* Lev. I. p. 559 ff; *Kuen.* Godsd. II. 104 ff u. Einl. 193 ff. 281 ff (vgl. Volksreligion S. 79 f über seine mit der von *Wl.* Gesch. I. 145 ff nicht ganz übereinstimmende Ansicht über den Begriff der Leviten in Godsd. II. 206 ff u. ThT. VI. 628—670); *Wl.* Proll.[4] 118 ff; *SMaybaum* die Entwickelung des altisr. Priesterthums. 1880; *Oort* de Aäroniden in ThT. 1884, S. 289—335, und gegen diese gerichtet *SICurtiss* the levitical priests 1877; *DHoffmann* im Magazin f. Wiss. d. Jud. 1879 S. 209 ff u. 1880 S. 137 ff; *FDelitzsch* pentateuch-kritische Studien in ZKW. I. (1880). 223—234 (V. der Hohepriester) u. 279—289 (VI. die Degradation der Leviten bei Ezechiel); *Bestmann* Geschichte der

christl. Sitte I (1880). 305ff; *CJBredenkamp* Gesetz und Propheten 1881, S. 172—202; *Ri.* HWB.[2] 1233/46 (Art. Priester); *RKittel* in ThStW. II (1881). 147ff. III (1882). 278ff u. Gesch. der Hebräer I (1888). 106—112; Graf *Baudissin* die Geschichte des alttest. Priesterthums untersucht, 1889 (woselbst die Literaturangaben S. XI—XV zu vergleichen sind). Anderes ist werthlos, wie u. a. *HVogelstein* der Kampf zwischen Priestern und Leviten seit den Tagen Ezechiels, 1889.

Cap. 8. Die *Weihung Aaron's und seiner Söhne zu Priestern*, in Ausführung der Verordnung Ex 29, 1—37, auch *Salbung des Heiligthums* (V. 10f) nach der Vorschrift Ex 29, 37. 30, 26—29. 40, 9—11. — V. 2—5. „Mose soll nehmen d. i. herbeischaffen Aaron und seine Söhne, das Salböl, die Opferthiere und das Ungesäuerte (V. 26), zugleich aber das Volk vor der Stiftshütte versammeln, damit es der Priesterweihe beiwohne. Der Artikel V. 2 steht, weil diese Dinge dem Leser aus Ex 29 bekannt sind". *die ganze Gemeinde*] d. h. das Volk in seinen geordneten Vertretern (*Dath. Ros. Ke. Str.*; gegen *Kal.*). — V. 4. כאשר צוה וגו׳] ebenso V. 9. 13. 17. 21. 29 (vgl. V. 36), s. zu Ex 39, 1. — V. 5. זה הדבר] die Formel wie Ex 16, 16. 32. Die Zuziehung der Gemeinde war Ex 29 nicht ausdrücklich befohlen; es bringt also V. 3—5 eine Ergänzung zu Ex 29. — V. 6. „Mose lässt Aaron und dessen Söhne herannahen d. i. in die Nähe des Altars beim Eingang in die Stiftshütte treten und wäscht sie d. i. lässt sie sich waschen, wohl nicht bloss Hände und Füsse, weil dies bei der Weihung nicht genügen konnte und auch wohl wie Ex 30, 19f. 40, 31f bemerkt sein würde, sondern die ganze Person, auf die der Ausdruck auch lautet. Man nahm es vermuthlich hinter einem Vorhange (dessen Verwendung am Versöhnungstage für die Zeit des zweiten Tempels M. Joma 3, 4 ausdrücklich bezeugt ist, *Str.*) vor, nicht gerade vor den Augen der Versammlung. Die Alten zogen die leibliche Reinheit mit in die religiöse Verehrung (s. Einl. No. 4 zu Cap. 11ff) und wer in Gottes, des Reinen und Heiligen, Nähe und Dienst treten wollte, musste wie an Geist und Herz, so auch am Leibe rein sein. Vgl. das Waschen der Kleider bei den Leviten (Nu 8, 7. 21) und Israeliten (Ex 19, 10. 14). Aehnliches geschah vor den einzelnen priesterl. Geschäften. Ehe der HP. am Versöhnungstage die hl. Kleider anthat, wusch er den Leib (16, 4), und allen priesterl. Verrichtungen im Heiligthum und am Altar ging Waschung der Hände und Füsse voran (Ex 30, 19f)". — V. 7—9. „An die Reinigung des Leibes schliesst sich die Einkleidung Aaron's in die heiligen Amtskleider an, durch Mose. Die Hüfthüllen Ex 28, 42 werden nicht mit angeführt, weil sie Aaron selbst gleich nach der Waschung angelegt hat" (*Kn. Kal.*). Uebrigens Ex 28, 42f sind die מכנסים den Priestern nur vorgeschrieben, wenn sie Dienst thun. — Dass die Kleider hier vollständiger (אבנט) aufgeführt sind als Ex 29, 5, beweist nicht für spätere Redaction (*Popp.* 94); der *Sam.* Ex 29, 5 hat nur, wie gewöhnlich bei Paralleltexten, den einen aus dem andern corrigirt. אבנט, כתנת] s. Ex 28, 39. מעיל] s. Ex 28, 31. אפד, חשב] Ex 28, 6. חשן] Ex 28, 13ff. אל] *Sam.* על wie Ex 28, 30. אורים ותמים] Ex 28, 30. מצנפת] Ex 28, 37. נזר הקדש] Ex 29, 6, s. zu 28, 36. —

V. 10—12. Auf die Waschung und Einkleidung folgt beim HP. die Salbung mit dem hl. Salböl; zuvor aber wird auch die Wohnung und alles, was in ihr, sodann der (äussere) Altar und seine Geräthe (Ex 27, 3), das Becken und sein Gestelle (Ex 30, 17—21) gesalbt und dadurch *geheiligt* d. h. (s. zu Ex 30, 30) aus dem Kreise des Gemeinen herausgenommen, ausschliesslich Gott zugeeignet und für alle Nichtheiligen unantastbar (Ex 29, 37. 30, 29. 40, 9f) erklärt. Diese Salbung ist in Ex 29 freilich nur für den Altar (V. 36f) und auch für diesen nur gelegentlich befohlen, aber was dort fehlt, ist an seinem Ort Ex 30, 26—29 u. 40, 9—11 nachgeholt, und insoweit stimmt hier V. 10f mit dem Ex. zusammen. Wenn in LXX V. 10 die Worte וַיִּמְשַׁח—אֹתָם fehlen, so hat das schwerlich kritische Bedeutung, da sie hinter V. 11 wirklich sich finden. Und wenn der Altar hier V. 11 nicht bloss gesalbt, sondern 7 mal (s. 4, 6) mit dem Oel bespritzt wird, so war das allerdings Ex 29. 30. 40 nicht so geboten, entspricht aber gut der besondern Entsündigung, die ihm zu Theil wird (V. 15), und ist also (wie V. 3—5) eine Ergänzung zu Ex 29. Auffallender könnte scheinen, dass das Heiligthum mit seinen Geräthen erst gesalbt wird, nachdem die Herrlichkeit Gottes davon Besitz genommen hat (Ex 40, 34ff); aber der Sinn der Salbung soll ja nicht sein, diese Besitznahme durch Gott zu ermöglichen, sondern dem, was Gott faktisch als sein Heiligthum anerkannt hat, durch die Salbung den Charakter der Heiligkeit und Unantastbarkeit aufzuprägen. Dagegen ist nicht zu verstehen, wie der Altar, der V. 15 erst entsündigt wird, Ex 40, 29 schon mit dem Tamid-Opfer besetzt sein kann, und kann demnach das dortige וַיַּעַל bis הַמִּנְחָה nur proleptisch gesagt sein oder ist es für eine Glosse zu halten. — „Bei Aaron ist die Salbung eine Begiessung des Hauptes mit Salböl. Von einer Salbung seiner Söhne ist hier u. Ex 29, 7f nicht die Rede. Damit treffen andere Stellen“ (aus verschiedenen Schichten des Gesetzes) „zusammen, z. B. wenn Aaron und seine Söhne am Tag *seiner* Salbung ein Speisopfer darbringen (6, 13), wenn Aaron's Nachfolger im Amt als der gesalbte Priester kurzweg bezeichnet wird (4, 3. 5. 16. 6, 15) oder als der grosse Priester, auf dessen Haupt das Salböl ausgegossen worden (21, 10), den man gesalbt mit Oel (Nu 35, 25), auf dem das Salböl Gottes ist (21, 12). Andrerseits aber wird auch gesagt, Mose habe Aaron und dessen Söhne salben sollen (Ex 28, 41“. 30, 30), die Söhne *ebenso wie* den Vater (Ex 40, 15), man habe sie gesalbt „(7, 36) und auf ihnen sei das Salböl gewesen (10, 7); sie werden daher מְשִׁחִים כֹּהֲנִים genannt Nu 3, 3“. Gewöhnlich nimmt man an, dass hier V. 13 u. Ex 29, 8 die Angabe von der Salbung der Aaronsöhne nur zufällig weggelassen sei und wirklich auch sie gesalbt worden seien, nur in anderer Weise (*Rabb.*; auch LXX zu Ex 40, 13. 15, indem sie zwischen *χρίειν* und *ἀλείφειν* unterscheiden). Daher *Knobel*: da die Salbung nicht bei allen ihren Gegenständen ganz einerlei gewesen zu sein scheint und da eine Begiessung des Hauptes nur bei Aaron berichtet wird (21, 10. Ex 29, 7. Ps 133, 2), nicht auch bei den andern Priestern, so hat man bei den letzteren an etwas Geringeres zu denken, etwa nur an eine partielle Besprengung oder Bestreichung, was מָשַׁח sehr gut erträgt (s. zu 2, 4.

7, 35). So schon *Reland* ant. 2, 1, 5, *Bähr* II. 167, *Win.* u. a. Genaueres wollen davon die Juden wissen; s. *Selden* de succ. in pont. 2, 9 und *Schickard* ius reg. 1, 4". *Kal.* I. 669f. Allein dass in den Hauptstellen über die Priesterweihe Ex 29 u. Le 8 die Salbung der Aaronsöhne soll bloss zufällig übergangen sein, ist undenkbar. Entweder muss man in den Stellen, welche von einer Salbung der Aaronsöhne reden, den Ausdruck der Ansicht einer andern Schule von Gesetzesgelehrten sehen (*Kal.* I. 667ff) und sie für secundäre Bestandtheile des Priestergesetzes erklären (*Wl.* Comp.[2] 142f), oder aber annehmen, dass unter der Salbung der Aaronsöhne ihre V. 30 u. Ex 29, 21 gemeldete Besprengung mit Salböl und Opferblut zu verstehen ist (*Kurtz* Opfercult S. 284f). Diese Annahme hat aber auch keine Schwierigkeit, s. zu V. 30. Nur Ex 40, 15 verträgt sich nicht damit, aber diese Stelle erscheint auch aus andern Gründen überarbeitet (s. d.). — V. 13. „Die Einkleidung der Söhne Aaron's, worüber zu Ex 28, 40". In Ex 29, 9 wird noch hinzugesetzt: *und soll ihnen* in Folge der Einkleidung und Salbung *Priesterthum sein zu ewiger Satzung*, d. h. Priesterrecht für alle Zeiten zukommen (sonst s. Ex 40, 15). — V. 14—17. „Den letzten Theil der Priesterweihe bilden die Opfer. Die erste Stelle der Reihe nimmt das *Sündopfer* ein, worüber zu Cap. 4. Es diente zugleich zur Sühnung des Altars und musste alle Tage wiederholt werden (Ex 29, 36)". Aaron und seine Söhne müssen erst entsündigt, von ihrer anhaftenden Sünde und Schuld befreit werden, ehe sie als seine Diener in seinen Dienst treten können. „Ebenso beim Eintritt der Leviten in den hl. Dienst (Nu 8, 8. 12). Das Sündopfer besteht hier im grössten Opferthier, einem Stier (s. 1, 3. 4, 3). Die Sühnung vollzieht Mose, der als unmittelbarer Gesandter Gottes zu allen hl. Verrichtungen befähigt und berechtigt ist. חִגֵּשׁ] wie 2, 8. Ex 32, 6; sonst הִקְרִיב, vgl. 18. 22. סָמַךְ] s. 1, 4. — V. 15. Vom Blut streicht Mose an die Hörner des Brandopferaltars, um ihn zu entsündigen und zu heiligen (Ex 29, 36f)". Dass nur der Altar, nicht auch die Wohnung und ihre Geräthe, so aus- und nachdrücklich durch 7 Tage durch (Ex 29, 37) entsündigt und ebenso (V. 11) durch siebenmalige Besprengung mit dem Salböl geheiligt wird, davon wird der Grund doch wohl (wie Ez 43) der sein, dass die natürliche Unreinheit eines irdisch-menschlichen Gemächtes bei der Wohnung durch den Einzug der Herrlichkeit Gottes in sie (Ex 40, 34f) getilgt erschien (in 16, 16—20 handelt sich's um andere Unreinheiten), wogegen bei dem ausserhalb stehenden Altar die ihm als der eigentlichen Sühn- und Opferstätte nothwendige Hochheiligkeit (Ex 29, 37) nur durch solche gründliche Entsündigung erzielt und dargestellt werden konnte. Willkührlich ist die Annahme, dass der Altar die ganze Gotteswohnung repräsentire (*Riehm* HWB.[2] 371), und ganz unannehmbar, dass die Entsündigung des Altars den Sünden galt, mit welchen die Priester künftighin ihn verunreinigen werden (*Ke.*). Dass aber die Salbung der Entsündigung vorangeht, ist nur dann unbequem, wenn man in die Salbung mehr hineinlegt, als darin liegt, und oben (S. 358f. 506) angegeben ist. וישחט] kurz, für den vollen Satz Ex 29, 11; ebenso V. 19. 23 (vgl. die Kürzung 9, 19). Dass diese Kürze einen jüngern Redactor kennzeichne

(*Popp.* 95), wäre erst noch zu beweisen. סָבִיב] an die Hörner in ihrem ganzen Umfang, also sorgfältig, der erstmaligen Weihung entsprechend. In Ex 29, 11 fehlt das, aber s. Le 16, 18 ebenso. חִטֵּא] s. 6, 19. וַיְצַק] wie 9, 9; sonst immer שָׁפַךְ; s. zu 4, 7. לכפר עליו] τοῦ ἐξιλάσασθαι ἐπ' αὐτοῦ LXX (s. Ex 30, 10), um an ihm zu sühnen (*Riehm* Begr. d. Sühne S. 55). Indess da der Altar nicht bloss Sühn- sondern auch Opferstätte sein soll und da Ex 29, 36 בְּכַפֶּרְךָ עָלָיו dafür steht, so ist (mit *Kal.*) die Fassung *ihn sühnend* (*Ew.* § 280[d]) vorzuziehen, vgl. 16, 18. 33. Ueber כִּפֶּר s. 4, 20. „Dass übrigens jene Blutanstreichung nicht bloss dem Altar, sondern auch Aaron und seinen Söhnen galt, versteht sich von selbst". „Ihre Weihe ist noch nicht vollendet; daher werden sie nicht als HP. und Priester nach 4, 5—7, sondern wie die Laien 4, 25. 30. 34 behandelt" (*Kn.*); s. aber 9, 9. 15. — V. 16. Die Fettstücke s. 3, 3 und הַקְטִיר חַמִּזְבֵּחָה 1, 9. אֲשֶׁר עַל־הַקֶּרֶב] ebenso V. 25; in Ex 29, 13. 22 הַמְכַסֶּה אֶת־הַקֶּרֶב; beide Ausdrücke sind nach der genaueren Formel 3, 3. 9. 4, 8 unvollständig. חלבהן] *Sam.* חלביהן, ebenso V. 25; s. *Ew.* § 247[d]. — V. 17. Haut, Fleisch und Mist wird verbrannt wie 4, 11f. Das Fleisch des Sündopfers wird nicht gegessen, ausser in gewissen Fällen vom Priester. Ein eigentlicher Priester war in diesem Fall nicht da; darum wird es verbrannt, obwohl sein Blut nicht in's Heiligthum gekommen war. [כאשר וגו'] s. Ex 29, 14. — V. 18—21. Den Uebergang vom Sündopfer zum Dankopfer bildet, wie immer, das *Brandopfer*. „Entsündigt und versöhnt nahen sich Aaron und seine Söhne Gott zunächst mit dem allgemeinen Verehrungsopfer, s. zu 1, 3—9. Dieses Brandopfer besteht in einem Widder, der sonst ebenfalls als Brandopferthier des HP. erscheint (9, 2. 16, 3), aber auch als das des Volkes (16, 5. 23, 18. Nu 28, 11ff. 29, 2ff) und des Stammfürsten (Nu 7, 15ff). וְאֶת־הַפָּר] nicht in Ex 29, 17, hier (aber nicht 9, 13) eingesetzt zur Conformation mit 1, 8. Das Waschen der Eingeweide und der Unterschenkel V. 21[a] hätte (nach Ex 29, 17) eigentl. gleich nach dem Zerlegen V. 20[a] erwähnt werden sollen; daher wird V. 21[b] ויקטר wiederholt, vgl. 9, 14 (*Str.*). — V. 22—29 (vgl. Ex 29, 19—26). Den Beschluss der Weiheopfer macht ein Opfer, das zwar seiner allgemeinen Art nach zu den זִבְחֵי שְׁלָמִים (s. zu Cap. 3) zu rechnen ist, aber dem besonderen Zweck gemäss besondere Modificationen hat und mit dem eigenthümlichen Namen מִלֻּאִים *Füllung* d. i. *Einsetzung* (s. zu 7, 37) benannt wird. „Mit ihm vollzieht sich die Einsetzung in das Priesterthum und mit seinem Blut werden die Gebräuche vollzogen, die den bei der Einsetzung zu übernehmenden priesterl. Pflichten entsprechen. Es besteht in einem Widder". — V. 23f. „Das Blut sprengt Mose nach 3, 2 an den Altar ringsum, thut davon aber auch bei Aaron und bei dessen Söhnen etwas an das rechte Ohrläppchen, den rechten Daumen und die rechte grosse Zehe. Das Opferblut ist heilig und hat heiligende Kraft (s. Ex 24, 8). Hier kommt es an die Gliedmassen des Hörens, Handelns und Gehens: der Priester soll geweihte Ohren haben, um allezeit auf Gottes hl. Stimme zu hören, geweihte Hände, um stets hl. Werke zu thun, und geweihte Füsse, um immer hl. Wege zu wandeln, soll überhaupt in seinem ganzen Thun und Treiben sich als hl. Person erweisen

(Philo vit. Mos. 3, 17 p. 158 M., Theodor. qu. 8 in Lev.; *Bähr* II. 424f). Die rechte Seite ist überhaupt die bevorzugte (Ex 15, 6. 1 Kg 2, 19. Ps 45, 10. 110, 1). Bestreichung der ganzen Gliedmassen war bei solchem sinnbildlichen Gebrauche nicht nöthig." וישחט] wie V. 15 u. 19. Ueber Šalšelet mit Paseq s. *Ew.* § 97^{b}. — V. 25—29. „Hierauf nimmt Mose die inneren Fettstücke (3, 3f), den Fettschwanz (3, 9) und den rechten Schenkel (7, 32f) und dazu von den dreierlei Kuchen (7, 12. Ex 29, 23) im Korbe je einen, thut die letzteren auf jene Opferstücke, legt das alles auf die Hände Aarons und seiner Söhne und vollzieht die Webung (s. 7, 30) an diesen Opfertheilen, dann verbrennt er sie Jahve auf dem Altare; das Bruststück (7, 30) aber behält er für sich, nachdem er die Webung mit ihm vorgenommen. Der Ritus entspricht den angezogenen Dankopfergesetzen, nur dass der rechte Schenkel, der sonst als Hebekeule den Priestern zufiel", und die drei Brodkuchen (vgl. 7, 14) „hier mit verbrannt werden und dass das Bruststück, sonst ebenfalls ein priesterl. Opferantheil, dem Mose zu Theil wird. Das erklärt sich einfach. Aaron und Söhne sind noch nicht Priester; sie können die priesterl. Opfertheile nicht erhalten. Mose aber fungirt bloss ausserordentlicher Weise; er nimmt daher nicht die Keule, die (7, 32) als *Hebe* eine ständige Abgabe für den Priester sein soll, aber hier, wo es noch an einem Priester fehlt, Gott übergeben wird; er begnügt sich mit dem Bruststück, das als תְּנוּפָה nicht sowohl eine priesterl. Abgabe, als vielmehr der priest. Theil am Opfermahl ist; ihn nimmt er als Vollzieher des Dankopfers in Anspruch". Aber nicht zu übersehen ist, dass Aaron und seine Söhne die genannten Opferstücke nicht bloss einfach auf ihren Händen darbringen (7, 30), sondern sie ihnen von Mose auf die Hände gelegt und so auch gewebt werden (V. 27). Ohne Zweifel ist von diesem Füllen ihrer Hände das ganze Opfer מִלֻּאִים genannt (s. 7, 37), und wird damit auf ihre künftige priesterl. Vollmacht, Opfergaben Gott zu weihen, hingewiesen. Dagegen eine Belehnung mit den Opferdeputaten, die sie künftig empfangen sollen (*Win.* 1, 381; *Bähr* II. 426; *Öhl. Ke.*), kann nicht darin gefunden werden, weil der חָזֶה nicht auf die Hände gegeben wird und die חֲלָבִים kein Opferdeputat sind, Ex 29, 27f aber nicht mehr zur Beschreibung der Ceremonie des מלאים gehören. Vielmehr wird Ex 29, 27f verordnet, dass Mose schon damals die Webebrust und die Hebekeule heiligen d. h. als einen Abhub oder eine von den Dankopfern der Israeliten abzuhebende hl. Gabe, welche für alle Folgezeit Aaron und seinen Söhnen gehöre, bestimmen soll, eine Verordnung, die in anderer Form Le 7, 31ff wiederkehrt. — V. 25. וְאֶת־הָאַלְיָה] ebenso Ex 29, 22; aber *Sam.* beidemale richtig ohne וְ (weshalb *KS.* u. *DrWh.* וְ streichen); über den Grund der Einschiebung des וְ durch die Sopherim s. zu 3, 9. — S. zu V. 16. — V. 26. חַלַּת מַצָּה] Ex 29, 23 כִּכַּר לֶחֶם, aber nach V. 2 ist לֶחֶם מַצּוֹת gemeint (gegen *Wl.* Comp.^{2} 145f). — V. 29. נִיָּנָה] s. 7, 33. — V. 30. „Weiter nimmt Mose von dem hl. Salböl und von dem auf dem Altar stehenden (also schon Gott zugeeigneten) Blut, bespritzt damit Aaron und seine Kleider und dessen Söhne und ihre Kleider" und heiligt dadurch sie und ihre Kleider, was nur bedeuten kann, dass sie in ihren Kleidern d. h. in ihrem Amt aus-

schliesslich Gott zugeeignet nur heiligem Zweck dienen und wirklich heilig sind. An eine Bundschliessung durch diese Besprengung, wie Ex 24, 6ff, ist nicht zu denken, denn dort sind die Ceremonien anders; eher mag 14, 14ff zur Erläuterung dienen. Ob mit einer Mischung von Blut und Oel (wie die Meisten annehmen) oder mit jedem besonders besprengt wird, ist aus dem Wortlaut nicht auszumachen: wenn die (s. zu V. 12) oft erwähnte Salbung der Aaronsöhne unter dieser Besprengung mit Oel (vgl. die Besprengung des Altars V. 11) gemeint ist, dann ist das Zweite wahrscheinlicher. Dieser Ansicht scheinen auch die Sopherim gewesen zu sein, die das durch *Sam.* LXX *Peš.* u. *Codd.* sowie durch Ex 29, 21 bezeugte וְ vor עַל־בְּגָדָיו und vor אֶת־בְּגָדָיו strichen, weil sie meinten, die Besprengung könne bei dem nach V. 12 bereits gesalbten Aaron nur noch seinen Kleidern gegolten haben (so auch *DrWh.*). Uebrigens ist der Act hier erst nach der Händefüllung erzählt und so zum Schlussact gemacht, während in der Vorschrift Ex 29, 21 er unmittelbar hinter der Sprengung des Bluts an den Altar gereiht ist, so dass die Blutmanipulationen alle beisammen stehen, und ist aus diesem Grund dort auch דָּם vor שֶׁמֶן genannt. Der *Sam.* hat Ex 29, 21 hinter V. 28 gestellt, also, wie gewöhnlich, die eine Stelle nach der andern corrigirt. Ob der Act in Ex 29, 21 bloss vorausgenommen oder in Le 8, 30 bloss nachtragsweise erzählt sei, ist schwer zu entscheiden. Unbequem ist in beiderlei Fällen, dass die Ansprengung des Blutes an den Altar schon vorher berichtet wird, weshalb die LXX in Ex 29 V. 20b hinter V. 21 umgestellt haben. — „Hiezu wird Ex 29, 29f noch verordnet, dass Aarons Ornat seinen Nachkommen, zum Zwecke der Salbung mit Einsetzung in ihm, verbleiben und dass von ihnen der Nachfolger Aarons im Amte ihn zu jenem Behufe 7 Tage anhaben solle (Nu 20, 28)“. Das geht zunächst auf die Forterbung der sehr kostbaren Kleider des HP. vom Vater auf den Sohn, während bei den einfacheren und durch den fortwährenden Dienst schneller abgenützten Priesterkleidern eine Forterbung nicht angezeigt war (*Ke.*). Zugleich aber liegt darin (*Kn.*) eine ausdrückliche Bestimmung über die Wiederholung dieser Weihe beim HP. (vgl. Le 6, 13. 15), während eine ähnliche Bestimmung bezüglich der Priester sich nirgends findet, und der Einsatz Ex 40, 15 (s. d.) wahrsch. das Gegentheil besagen soll. — V. 31f. Vom Dankopfer hielt nach stehender Sitte der Darbringer (7, 11ff) eine Mahlzeit. „Daher sollen Aaron und seine Söhne als die Darbringer am Eingang der Stiftshütte das Fleisch kochen und nebst den Kuchen im Korb verzehren, die Opferreste aber mit Feuer verbrennen (s. 4, 12). Als priesterl. Einweihungsopfer hat dieses Dankopfer eine höhere Heiligkeit; es muss am hl. Ort bereitet und verzehrt werden, was sonst nicht vorgeschrieben war (s. 7, 16), und ausser den priesterl. Personen hat niemand Antheil“. — V. 31. וַיֹּאמֶר־בַּשְּׁלוּ] so wird hier das וּבִשַּׁלְתָּ Ex 29, 31 erklärt. פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד] variirt aus בְּמָקוֹם קָדֹשׁ Ex 29, 31 (vgl. aber V. 32), was hier *Sam.* u. LXX noch hinzufügen. צִוֵּיתִי] würde zu erklären sein: *wie ich hiemit befehle*; aber nach V. 35 u. 10, 13 ist vielmehr mit LXX *Onk. Peš.* (*Vulg.*) צֻוֵּיתִי zu lesen (*KS. Str. DrWh.*). — V. 32. Zu נוֹתָר mit בְּ vgl. 5, 9. In Ex 29, 33 wird noch gesagt: *und sie sollen sie essen* (das

Fleisch und Brod), *womit gesühnt wurde ihre Hand zu füllen, sie zu heiligen*, wird also diesen Opfertheilen sogar sühnende Kraft beigelegt, wohl nicht bloss wie sie jedem Opfer zukommt (s. 1, 4), sondern mit besonderer Beziehung auf die Reinigungs- und Weihekraft des מִלֻּאִים (Le 8, 23. 30); vgl. noch 14, 18. 29. 53. — V. 33—35. „Sieben (s. V. 11. 4, 6) Tage sollen sie am Eingang der Stiftshütte bleiben und nicht aus dem Vorhof hinausgehen. Denn so lange *füllt man ihre Hand* d. i. (7, 37) dauert die Einweihung". מְלֵאת] 12, 4. 6. 25, 30. Nu 6, 5. 13. כאשר וגו'] wie man an diesem Tage gethan, hat Jahve *zu thun geboten* d. h. nicht: die heute vollzogenen Gebräuche hat er angeordnet (*Kn.*), sondern: so hat er auch die folgenden Tage zu thun geboten, *euch zu versöhnen* d. h. hier, euch zu reinigen und zu weihen, s. zu 4, 20. Nach Ex 29, 36 wurde sicher das Sündopfer jeden der 6 folgenden Tage wiederholt; dass auch das Opfer des אֵיל הַמִּלֻּאִים wiederholt wurde, ist doch die natürlichste Auslegung von V. 33b (Ex 29, 35); dann aber auch sicher das Brandopfer zwischen beiden. Ob auch die V. 12 beschriebene Salbung Aarons? Die Rabb. bejahen die Frage. ושמרתם וגו'] s. Gen 26, 5: ihr sollt die euch bezüglich eurer Weihe gegebenen Vorschriften Jahves wohl beobachten. ולא] *Ges.* § 109g. — V. 36. ביד] s. Ex 9, 35.

Cap. 9. „Der *Dienstantritt Aarons und seiner Söhne* findet am Tage nach der siebentägigen Einweihung statt und die erste Amtshandlung der Priester besteht in Opfern, dem Hauptstück der alten Religionsübung. Das Volk ist bei der hl. Handlung zugegen und Jahve nimmt das Brand- und Dankopfer desselben gütig an, indem er erscheint und es durch Feuer verzehren lässt". Die ganze Erzählung stellt zugleich das Musterbild eines feierlichen Gottesdienstes auf (*Ew.* Alt. 174ff). — V. 1. ביום השׁ'] s. 8, 33. An der rabb. Grille (*Talm., Sed.Ol.* c. 7, *Raši* a.), dass das der erste Nisan gewesen sei, ist der Text unschuldig (gegen *Popp.* 207), s. dagegen Ex 40, 2. 17. זקני] ein dem P fremder Ausdruck wie 4, 15; wahrsch. spätere Correctur für ursprüngliches בני (V. 3, wofür *Sam.* ebenfalls זקני und LXX γερουσία haben). S. zu 8, 3. — V. 2. „Aaron soll für sich (und seine Söhne, vgl. 16, 6. 11) ein Sünd- und Brandopfer darbringen (s. 8, 14. 18). Das Brandopfer besteht in einem Widder wie 8, 18, das Sündopfer aber bloss in einem Kalbe, da genügende Sündopfer bei der Einweihung vorhergegangen sind (Ex 29, 36). Ein Dankopfer ist nicht nöthig. Denn die ganze Handlung soll mit einem Dankopfer des Volks V. 18ff abschliessen, an dem die Priester Antheil haben werden. בֶּן־בָּקָר] s. 1, 5. תָּמִים] s. 22, 17ff." — V. 3f. Ueber die Opfer, die das Volk zu bringen hat, soll Aaron selbst als Priester dem Volk die Anweisung geben, nachdem er von Mose die Belehrung darüber empfangen hat. Es soll ein voller Opfergottesdienst sein, da Gott selbst, um Aaron's Priesterthum der Gemeinde zu bestätigen, erscheinen will, also aus Sünd-, Brand- und Friedmahlopfer, sammt der Mincha zu den beiden letzteren, bestehen. In der Wahl der Thiere ist hier Eigenthümliches. Zwar der haarige Ziegenbock (4, 23) ist das stehende Sündopferthier des Volks 16, 9. 15. Nu 15, 24. 28, 15. 22. 30. 29, 5. 16ff (Le 4, 14 weicht ab), „aber das Brandopfer be-

steht in einem jährigen Kalb und einem jährigen Lamm, umfasst also 2 Thierarten. Doch erscheint es in Vergleich mit den Festbrandopfern des Volks Nu 28, 11ff. 29, 2ff als gering, da die Feier kein Volksfest ist. Aus demselben Grunde ist auch das Dankopfer nicht bedeutend (anders Nu 7, 17ff); über die Thiere s. 3, 1. 6. 12. Mit שׁוֹר *Rind* wird das Geschlecht freigestellt; s. 4, 10. בני שנה] s. Ex 12, 5. Der *jährige* עֵגֶל ist hier offenbar ein jüngeres Rind als der פַּר *Stier*, der in andern Fällen vorgeschrieben wird (s. 1, 3. 5). Andre brauchen עֶגְלָה auch vom älteren Rind (Gen 15, 9. Jes 7, 21. Ri 14, 18. Jer 50, 11. Hos 10, 11). Ueber das Alter der Opferthiere überhaupt s. zu 22, 27. מנחה וגו׳] s. 2, 1. 4". נִרְאָה] lies נֵרָאָה (s. V. 6), ebenso *KS. DrWh.* Ein Perf. proph. taugt hier nichts; die Punktation hängt vielleicht mit der falschen Erklärung des 8. Tags als des 1. Nisan (s. V. 1) zusammen. — V. 5f. „Man bringt die Opferthiere vor die Stiftshütte und das Volk (כל־העדה s. 8, 3) stellt sich ebenfalls dort auf, Mose aber eröffnet, was zu geschehen hat, damit die Herrlichkeit Jahve's erscheine. אל־פני] wie 6, 7". זה הדבר 8, 5. תֵּעָשׂוּ] *Ew.* § 336b; *Ges.* § 107q u. § 120c; s. v. a. לַעֲשׂוֹת 8, 5. כבוד יהוה] s. Ex 16, 10. — V. 7. „Aaron soll an den Altar hintreten und zuerst sein Sünd- und Brandopfer, dann das Opfer des Volks verrichten, zu seiner und des Volks Versöhnung. Sein Opfer wirkt auch mit für das Volk", sofern er der priesterliche Vertreter desselben vor Gott ist (s. 4, 3). Sünd- und Brandopfer zur Sühne s. 1, 4. עֲשֵׂה] vom Opfern wie Ex 29, 39. קרבן] s. 1, 2. כפר] 4, 20. — V. 8—11. „Zuerst also sein Sündopfer, womit er verfährt wie Mose 8, 14—17, nur dass ihm seine Söhne Handreichung thun. Die Handauflegung als sich von selbst verstehend übergeht der Verf." Das Blut kommt nicht in's Heiligthum. Der Fall einer Jahressühnung (Le 16) oder der Sühnung einer bestimmten Sünde (Le 4) liegt hier nicht vor; ohnedem war Le 4 hier ursprünglich nicht vorausgesetzt (s. d.). Das Fleisch wird ausserhalb des Lagers verbrannt, denn die Priester, für die das Opfer gebracht war, durften es nicht essen, s. zu 4, 11f. ויצק] wie 8, 15. — V. 12—14. „Hierauf folgt sein Brandopfer wie 8, 18—21. הִמְצִיא] eig. *gelangen lassen*, hier u. V. 13. 18 (der Abwechslung wegen statt הקריב V. 9) vom Darreichen, Hingeben, sonst vom Ueberliefern z. B. 2 Sa 3, 8. Sach 11, 6. לנתחיו] *nach seinen Stücken*, in die man (1, 6) das Brandopfer zerlegte; diese reichen sie ihm einzeln dar. Mit dem doppelten וַיַּקְטֵר meldet der Verf. die Verbrennung bei jeder Hauptpartie des Fleisches besonders, meint aber doch wohl ein- und dieselbe Verbrennung nach 1, 8f; vgl. zu 8, 21. על העלה] wie 3, 5; s. auch u. V. 17. Von einem Speisopfer sagt er bei diesem Brandopfer nichts". Nu 15 ist hier noch nicht vorausgesetzt. — V. 15. „Das Sündopfer für das Volk. Es folgt erst (wie Cap. 16), nachdem der fungirende HP. sich in das rechte Verhältniss zu Jahve gesetzt hat, und wird behandelt wie das für den HP. (auf das durch כראשׁן verwiesen wird; vgl. 4, 21), also das Blut nicht in das Heiligthum hineingebracht, das Fleisch indess verbrannt (s. V. 9. 11). Warum genossen es nicht die Priester, wie sie nach der Erzählung 10, 16ff gesollt hätten? Weil sie doch immer mit zum Volke und insofern zu den Darbringern gehörten, kein Darbringer

aber an seinem Sühnopfer Antheil hatte. Nur das Fleisch von den Sühnopfern der einzelnen Israeliten gehörte ihnen (s. zu 4, 8ff). חִטֵּא] s. 6, 19; es bezeichnet hier: die חַטָּאת behandeln, als Sündopfer darbringen". — V. 16f. Das Brandopfer und das Speisopfer, nicht: *sein Speisopfer* (*Kn.*), denn die עֹלָה ist hier (s. V. 14) für sich und die מִנְחָה für sich (s. V. 4). Von der מִנְחָה kommt nach der Regel 2, 2ff nur eine Hand voll auf den Altar. Die עֹלָה und die מִנְחָה noch *ausser* (Gen. 26, 1) *dem Morgenbrandopfer* (Ex 29, 40). Der Tamiddienst wird also hier als schon im Gange befindlich vorausgesetzt, s. zu Ex 40, 29 u. Le 8, 11 (nach *Str.*, der dies bestreitet, sagen die Worte מלבד עלת התמיד, dass das Brandopfer und das Speisopfer, von denen hier die Rede ist, von dem schon früher angeordneten täglichen Brandopfer mit seiner Begleitmincha zu unterscheiden seien). Freilich können die 3 Worte leicht ein jüngerer Zusatz sein (vgl. מלבד Gen 26, 1 von R). כַּמִּשְׁפָּט] wie 5, 10; diese Bemerkung ist hier bes. passend, weil mit dem Fleische des Sündopferbocks für das Volk, wenn auch nicht ohne Anlass, diesmal nicht ganz „nach dem Rechte" verfahren wurde, s. 10, 16—19 (*Str.*). — V. 18—21. „Das Dankopfer für das Volk. וישחט וגו׳] Einzelangabe der Fettstücke des Widders (weil das Rind keinen Fettschwanz hat), bei der הַמְכַסֶּה *das Bedeckende* die beiden 3, 3 genannten Fettstücke kurz zusammenfasst. Die Fettstücke reichen die Söhne Aaron's dar und legen sie auf die Bruststücke, Aaron aber zündet sie an, während er mit den Bruststücken und dem rechten Schenkel bloss die Webung vornimmt, weil nur diese bei *allen* Dankopfern den Priestern zufielen (s. zu 7, 30ff); doch soll bei den Dankopfern des Volkes auch das übrige Fleisch nach 23, 20 den Priestern gehören (*Str.*). Das nach 7, 12 zum Dankopfer gehörende und 8, 26 auch genannte Speisopfer lässt der Verf. unerwähnt, hier wie 10, 12—15". Uebrigens kann V. 19, ebenso gut als zu ויצאו V. 18 (*Str.*), zu V. 20 gezogen werden, vgl. 4, 11f (*KS.*). וישרימו] *Sam.* LXX *Peš.* וישם, s. aber 7, 30. V. 21 a. E. haben *Sam.* LXX כאשר צוה יהוה את משה wie V. 10. 8, 9. 17. 21 u. s. — V. 22. „Nach Verrichtung der Opfer segnet Aaron mit erhobenen Händen das Volk (Nu 6, 22ff) und steigt herab vom Altar", d. h. von der Erhöhung am Altar, auf der er stand, s. zu Ex 27, 1 u. 5. יָרַד] s. zu 1, 4. 16, 21. מן] *Ges.* § 119^{y} Anm.^{2}. — V. 23f. Mose und Aaron gehen in die Stiftshütte hinein, Aaron zum erstenmal und von Mose eingeführt, um zu räuchern (*Kal.*) oder den Räucherdienst (Ex 30, 7f) zu erlernen (*Cler. Ros.*), um sich Gott vorstellen zu lassen (*Ke.*), um Gott zu bitten zu erscheinen (*Kn.*), wie der Priester nach dem Opfer zu thun pflegte (*Ew.*). Der Text sagt nichts darüber. Aber thatsächlich wird dadurch sein Recht, als Priester ungefährdet auch vor Gott selbst zu treten, oder seine volle priesterliche Vollmacht erwiesen. Heraustretend kommen sie wie von Gott selbst her und als anerkannt von ihm, und begrüssen mit Segenswünschen das Volk, das nun einen geordneten Priesterdienst hat. Sofort erscheint, das Ganze als Gottes Werk und Willen bestätigend, „die Herrlichkeit Gottes, wie V. 4. 6 versprochen, und Feuer geht von ihr aus, verzehrt das Brandopfer und die Fettstücke des" Sünd- und „Dankopfers; ehrfurchtsvoll wirft sich das Volk nieder (Gen 17, 3.

Ri 13, 20. 1 Kg 18, 39) und jubelt dankend (רנן hier u. Hiph. Dt 32, 43, sonst nicht im Pent., auch kein Derivat). Das Verzehren durch Feuer drückt aus, dass Jahve die von Aaron gebrachten Opfer annehme und gleichsam verzehre, vgl. Ri 6, 21. 1 Kg 18, 38. 1 Chr 21, 26. 2 Chr 7, 1. Aehnliche Vorstellungen und Sagen bietet das übrige Alterthum dar. Apud majores arae non incendebantur, sed ignem divinum precibus eliciebant, qui incendebat altaria, sagt Serv. ad Aen. 12, 200 und Solin. 5, 23 führt einen Altar in Sicilien an, wo ab ipso numine fit accendium. Paus. 5, 27, 3 und Sueton. Tib. 14 erzählen Fälle, wo die Altäre sponte subitis ignibus collucerent. Das hl. Feuer der Perser galt ebenfalls als ignis coelitus lapsus, Amm. Marc. 23, 6, 34". Freilich liegt hier eine Schwierigkeit vor, sofern jetzt erst Feuer zur Verzehrung der Opfer von Gott ausgeht, und doch nicht nur während der 7 Weihetage (Cap. 8), sondern auch an diesem 8. in dem וַתַּקְטֵר V. 10. 13 f. 17. 20 (was die LXX zu ἐπέθηκεν bzw. ἀνήνεγκεν abschwächen) Feuer auf dem Altar vorausgesetzt wird, und möglich wäre ja, dass V. 24ª erst der Zusatz eines Späteren wäre, der den göttlichen Ursprung des Altarfeuers, an den man glaubte, anmerken wollte (*DeWe. Kal.*). Aber nothwendig ist diese Annahme nicht: schon der Verf. kann sich gedacht haben, dass die Opfer, die sonst viele Stunden lang auf dem Altar fortbrennen, diesmal durch eine vom göttlichen Kabod ausgehende Flamme plötzlich verzehrt wurden (*Vat. Rank.* a.), auch dies zur Versicherung der gnädigen Annahme der durch Aaron verrichteten Opfer. Der Verdacht gegen V. 23 (*DeWe. Kal.*) ist grundlos. Ueber הָעָם s. S. 498.

Cap. 10, 1—5. Damals erprobte sich durch den jähen Tod der beiden ältesten Söhne Aaron's (Ex 6, 23), des Nadab und Abihu, wie gefährlich es für die Priester sei, von der festgesetzten gottesdienstl. Ordnung eigenmächtig abzuweichen. Eine Erzählung darüber, wie sie um eines ungehörigen Opfers willen von Gott vernichtet wurden, muss in der priesterlichen Tradition vorhanden gewesen sein; Verf. erinnert auch 16, 1. Nu 3, 4. 26, 61 daran. Sie schliesst sich hier an 9, 24 an. — V. 1. „Sie nehmen jeder seine *Pfanne* (Ex 25, 38), thun Feuer darein, legen Rauchwerk darauf und bringen so *fremdes* d. h. (s. 22, 10) ungehöriges, nicht gebotenes Feuer vor Jahve". Dass das Ereigniss auf den Tag des Amtsantritts Aaron's und seiner Söhne (Cap. 9) fallen soll, erhellt aus V. 12 ff u. 16 ff. Was sie zum Räuchern veranlasste, verschweigt der Verf.; er wusste es wohl selbst nicht mehr. Vermuthet wurde, dass sie mit dem Rauchopfer den Dankesjubel des Volks begleiten und Gott verherrlichen (*Kn. Ke.*) oder aus Furcht vor dem verzehrenden (9, 24) Feuer Gott (Nu 17, 11 ff) begütigen wollten (*Kn.*). Aber selbst was unter dem, wohl schon in der Tradition feststehenden Ausdruck אֵשׁ זָרָה gemeint sei, ist nicht klar. Zunächst wird man an profanes, nicht vom Altar genommenes (16, 12. Nu 17, 11) Feuer denken (*Dath. Ros.* a.), aber dann erwartete man וַיִּתְּנוּ בָהֶן אֵשׁ זָרָה, nicht וַיַּקְרִיבוּ אֵשׁ זָרָה. So wie der Text lautet, wird man allerdings genöthigt sein, אֵשׁ in dieser Phrase in der Bedeutung des sonstigen אִשֶּׁה zu nehmen (*Kn. Ke. Kal.*): ein ungehöriges Feueropfer. Die Ungehörigkeit bestand dann darin, dass sie ohne Auftrag (אשר לא צוה אתם) und ausser

der festgesetzten Ordnung opferten. Dabei ist möglich, aber nicht sicher, dass der Verf. die Ex 30, 7ff. 34ff gegebenen Regeln über das Räuchern im Auge hat. Aus dem Gegensatz von 16, 2 ist vielleicht zu schliessen, dass sie mit dem Rauchopfer ins Allerheiligste gingen. (*Strack* möchte ihr ungehöriges Verhalten aus dem Gelüsten mit ihrer neuen Stellung zu prahlen erklären.) — V. 2. „Darum geht Feuer von Jahve aus und verzehrt d. i. vernichtet (wie בִּבְלַע) sie, so dass sie sterben *vor Jahve*, d. i. beim Eingange in die Stiftshütte (s. 1, 5), wie V. 4 lehrt. Aehnliche göttliche Gerichte Nu 11, 1. 16, 35. 2 Kg 1, 10. 12". — V. 3. Wie solcher unerwartete Lohn des ohne Zweifel gut gemeinten Eifers zu verstehen sei, erklärt Mose dem Aaron durch ein auch sonst gehörtes (aber im Pent. nirgends weiter verzeichnetes), rhythmisch gebautes Gotteswort, das auch auf das Volk Anwendung leidet (Am 3, 2. 1 Pt 4, 17; *Ew.* Alt. 358), aber hier von den Priestern als den Gott Nahen oder Nächsten (Nu 16, 5. Ez 42, 13. 43, 19) zu verstehen ist: *an den mir Nahen zeige ich mich heilig und vor* (עַל־פְּנֵי wie Nu 3, 4, s. d.) *dem ganzen Volke herrlich* d. h. je näher einer Gott steht, desto sicherer und stärker hat er es zu erfahren, dass seine heilige Majestät sich nicht ungestraft antasten lässt, und desto strenger muss er sich zu pünktlichster Beobachtung des göttlichen Willens verpflichtet halten. אֶכָּבֵד] refl. wie Ex 14, 4. 17f; ebenso אֶקָּדֵשׁ vgl. Nu 20, 13. Ez 20, 41. 38, 16. Die passive und voluntative Fassung (*Cler. Vat. Ros. Kn.*): *durch* meine Nahen *will ich geheiligt und geehrt werden* d. h. sie sollen mich heilig halten und ehren, ist unrichtig und ungesalzen zugleich. *Aaron schwieg*, erkannte schweigend die Gerechtigkeit des göttlichen Urtheils an (*Ke. Kal.*). — V. 4f. „Auf Befehl Mose's kommen Misael und Elṣaphan, Vettern des Aaron (Ex 6, 18. 22), heben Nadab und Abihu auf und bringen sie in ihren priesterl. Leibröcken, die durch die Leichen verunreinigt sind, aus dem Lager hinaus. מֵאֵת פְּנֵי הַקֹּדֶשׁ] lehrt an sich und vgl. mit 9, 5, dass der Verf. den Vorgang draussen vor dem Heiligthum geschehen sein lässt. — V. 6f. Bei diesem Anlass schreibt Mose vor, dass zwar das Volk den Unfall betrauern möge, Aaron aber mit Eleasar und Ithamar sich der Trauergebräuche enthalten, auch die Stiftshütte nicht verlassen solle, um die Gefallenen zu bestatten und solche Gebräuche anzustellen; dann würden sie nicht sterben und Jahve die Gemeinde, die die Schuld seines Hauptes mit zu verbüssen hätte (s. 4, 3; vgl. AtTh. 262), nicht mit seinem Zorn heimsuchen. Das Nähere zu 21, 5. 10". לֹא תִפְרֹמוּ] als Fortsetzung des אַל, s. *Ew.* § 350ª. פֶּרֶם] s. 21, 10. בֵּית יִשְׂרָאֵל] Ex 16, 31. Aus dem Befehl, die Stiftshütte nicht zu verlassen (vgl. 21, 12), kann nicht geschlossen werden, dass die 7 Tage Le 8, 33, die in 9, 1 vorüber sind, hier noch laufen, also V. 6f ein späterer Zusatz seien (*Wl.* Comp.[2] 142. 149 u. *Kuen.* Einl. 82). Auch wegen des שֶׁמֶן מִשְׁחַת יְהוָה עֲלֵיכֶם (s. zu 8, 10) ist die Stelle um so weniger anzufechten, als hier wie Ex 28, 41. 30, 30 Aaron mit den Söhnen zusammengefasst ist. Die Sprache widerstrebt nicht. Die Stelle ist bei P die Parallele zu 21, 2ff. 10. 12; [doch wird NDJ. 644 V. 6f zu den Stücken von H gerechnet, die bei P benutzt oder bearbeitet sind]. — V. 8—11. Auch dieses Stückchen ist nicht anzufechten; [dagegen

meint *Kuen.* Einl. 82, dass die allgemeine Vorschrift V. 8—10 nicht recht in den historischen Zusammenhang passt und wohl mit dazu dienen soll, die Gesetze über die Unreinheit Cap. 11—15 vorzubereiten]. „Es verordnet, dass die Priester zur Zeit ihrer Verrichtungen im Heiligthume nicht Wein und geistiges Getränk (s. ZDPV. XI. 168f) trinken sollen und zwar um einen Unterschied zu machen zwischen dem Heiligen und Profanen, dem Unreinen und Reinen und um zu lehren die Kinder Israel Jahve's Satzungen". Das sind allgemeine Regeln über das Verhalten der Priester in ihrem hl. Dienst (in der Art von Cap. 21f), nach Art des P angeknüpft an das eben erwähnte Ereigniss, das zur äussersten Vorsicht mahnt (vgl. ולא תמתו V. 9 mit V. 7 u. 8, 35). (Dass Nadab und Abihu nach dem Midraš und Aphraates hom. 14 vom Wein erhitzt das V. 1 Berichtete gethan haben, ist eine alberne Unterstellung.) Sie sind eingeführt als Weisung Gottes an Aaron unmittelbar (was freilich die Mass. durch den Zaqef bei יהוה als eine Kürzung für וידבר יהוה אל משה דבר אל אהרן deuten wollen) wie Nu 18, 1. 8. 20. Es ist wohl möglich, dass die Weisung bei P mehr Regeln umfasste, dass aber R mit Rücksicht auf Cap. 21f dieselben wegliess oder geradezu dort hineinarbeitete. — V. 9. „Dieses Verbot ist wiederholt Ez 44, 21 und wird auch Jos. ant. 3, 12, 2. b. jud. 5, 5, 7; Philo de ebri. p. 377f M. angeführt. Der Wein macht fröhlich (Ps 104, 15), weckt Leichtsinn und Spötterei (Hos 7, 5. Pr 20, 1) und raubt den Verstand (Hos 4, 11), hindert also eine ernste, heilige Stimmung und Haltung, wie man sie in Gottes Nähe haben soll. Darum sollen die Priester ihn bei ihren hl. Geschäften meiden. Im gemeinen Leben war er ihnen natürlich nicht untersagt, wie solches anderwärts vorkam. Die pers. Mager mieden den Wein (Clem. Al. str. III. p. 446) und die äg. Priester tranken wenig oder keinen (Porph. abst. 4, 6. Plutarch. Is. 6); bei den Pythagoräern war er verboten (Jambl. vit. Pyth. cp. 16. 24)". מועד] LXX setzen hinzu ἢ προσπορευομένων ὑμῶν πρὸς τὸ θυσιαστήριον. לדרתיכם] Ex 12, 14. — V. 10. ולהבדיל] mag man ו auslassen (*Sam.* [Ed.], *LXX Peš.*) oder als *und zwar* (*Kn.*) oder zusammen mit ו V. 11 als *sowohl — als auch* (*Ke.*) fassen, als Zwecksatz zu V. 9a will V. 10f nicht passen, da das V. 10f Geforderte nicht oder nicht bloss während des Dienstes im Heiligthum ihnen als Pflicht zukam; eine Fortsetzung zu בְּבֹאֲכֶם darin zu sehen (*Ew.* Alt. 372) hat gramm. Bedenken; daher wohl am besten: *und ihr sollt unterscheiden — und lehren* (*Ew.* § 351c; *Driver*3 § 206; *KS. Str.*). Weil jedoch so V. 10f von V. 9 getrennt wird, so meinen *DrWh.*, dass entw. zwischen V. 9 u. V. 10 Worte ausgefallen sind oder dass Wendungen aus 2 verschiedenen Quellen etwas lose durch R verbunden sind. Aehnlich schon *Dillm.*: wahrsch. durch R verkürzter Text. חל] im Pent. nur hier; sonst 1 Sa 21, 5f. Ez 22, 26. 42, 20. 44, 23. 48, 15. — הורה] s. Dt 33, 10. — V. 12—15. „Nach den durch den Unfall veranlassten Bestimmungen gibt Mose noch Anleitung und Vorschrift betreffend das Verzehren der priesterl. Antheile an den vom Volke gestellten Opfern. Das Speisopfer soll als hochheilig nach Weihung der Askara von den Priestern am hl. Orte verzehrt werden (s. 6, 11ff), die Webebrust und Hebekeule dagegen als heilig von ihnen und ihren Söhnen

und Töchtern an reinem Orte (s. 7, 30ff). Ueber diese Vorschriften s. zu 21, 22. Die מִנְחָה, die als Ungesäuertes (6, 9) gegessen, also hier noch verbacken werden soll, ist" die 9, 4. 17 erwähnte. Eine מִנְחָה zum Dankopfer ist auch hier nicht erwähnt, s. zu 9, 21. אֵצֶל] 1, 16. 6, 3. כִּי כֵן צֻוֵּיתִי] 8, 35. Zur Sache 2, 3. 9f. 6, 9. — V. 16—20 Anhang: Erörterung einer Rechtsfrage in Form einer Erzählung. V. 16. *Nach dem Sündopferbock* aber suchte d. h. *erkundigte sich Mose angelegentlich*] damit kann nur der 9, 3. 15 erwähnte, für das Volk gebrachte Bock gemeint sein, nicht der des Neumondtages und nicht der des Naḥšon (Nu 7, 12. 15), wie die Rabbinen ausdachten, um den Schwierigkeiten des Textes zu entgehen (s. zu 9, 1). Mose wollte ihn den Priestern zum Genuss anweisen, fand aber dass er verbrannt sei und zürnte deshalb auf *El. und Ith.*; warum nur auf diese? weil sie die Verbrennung besorgt hatten (*Kn. Ke.*). Aber doch wohl nicht auf eigene Hand? und unter den V. 17 Angeredeten muss Aaron mitgemeint sein. Es scheint, dass ויקצף על אהרון absichtlich vermieden ist. — V. 17. Er fragt, warum sie das Sündopfer nicht gegessen haben, *da es* doch *hochheilig sei* (21, 22), also nicht etwa etwas Unreines, wovor sie Grauen und Widerwillen empfinden müssten (s. S. 459. 487), und Gott *es* d. h. (nicht: das Institut des Sündopfers, *Hofm.* Schrftb.[2] 2, 1 S. 281; *Kurtz* Opferc. 204; sondern) das Sündopferthier oder -Fleisch *ihnen* zum Essen *gegeben habe* (6, 19. 22), לָשֵׂאת וגו'] d. h. nicht: zur Belohnung dafür dass (*Kn.*), sondern zu dem Zweck *dass sie die Vergehung* oder Schuld *der Gemeinde* nicht sowohl: auf sich nehmen oder tragen (*Vulg. Luth. DeWe. Kn. Ke.*), sei es dass man das abschwächt zu „für sie eintreten" (*Kn.*), sei es dass man (gegen כי קדש קדשים הוא) die Theorie unterstellt, dass durch Incorporation der mit der Sünde beladenen Hostie der Priester die Sünde in seiner Amtsheiligkeit tilge (*Ke.* a.), als vielmehr (LXX ἵνα ἀφέλητε, vgl. *Targg.* u. *Peš.*) *wegnehmen* (*Bähr* II. 206. *Ohl. Kal. Riehm* Sühne 69), indem sie durch ihr Essen das Sündopfer als ein von Gott angenommenes und hochheiliges thatsächlich erweisen und so die Schuld vollends aus der Welt schaffen oder, wie sofort erklärt wird, *für sie* (die Leute) *vor Gott Deckung schaffen*; also לָשֵׂאת allerdings in einer von Ex 28, 38 verschiedenen Bedeutung, zu der auch 16, 22 keine genaue Analogie bietet. כפר] 4, 20. — V. 18. Berufung auf die Regel 6, 23. את־דמה] Acc. beim Pass.; s. zu Ex 10, 8. תאכלו] drückt hier ein Sollen in der Vergangenheit aus: *ihr solltet es essen* (*Ew.* § 136[e]); der Inf. abs. אָכוֹל stellt das Essen in Gegensatz zum Verbrennen (*Str.*). צִוֵּיתִי] 6, 19; aber TgJer. I u. *Peš.* (vgl. LXX) צֻוֵּיתִי wie 8, 31. — V. 19. Aaron entschuldigt sie und sich: *heute haben sie* d. h. nicht die בני ישראל (*TgJer.* I), sondern die Söhne Aaron's (und zwar nicht die gestorbenen, die im Zusammenhang nicht erwähnt sind) *ihr* (d. i. für sich selbst) *Sünd- und Brandopfer dargebracht und mich hat solches* (Unheil V. 1f) *betroffen* (s. Gen 42, 4; *Ges.* § 75[rr]) *und ich esse* (ässe) *heute ein Sündopfer — wird* (würde) *das Jahve gefallen?* Man wird doch nicht Sündopferfleisch essen sollen am gleichen Tag, da man für sich selbst ein Sündopfer gebracht, und einem trotz der Entsündigung solches Unglück zugestossen ist, d. h. nicht im Zustand

der Trauer (*TgJer.* I, *Ros. Kn. Kal.*), denn das widerspräche geradezu den V. 6f. 12ff ausgesprochenen Grundsätzen, sondern im Gefühl eigener Unheiligkeit, hervorgerufen durch die Erfahrung eines Gotteszorns (*Ke. Ri.*)? הֲיִיטַב] statt ׳הֲיִ wie Prd 3, 21 (wo aber die Vocalisation zu ändern ist); *Ges.* § 100^{k} vgl. ^{m}, s. auch *Stade* § 175^{a} 5. u. *Böttcher* I. 280. 399. — V. 20. Mose liess sich diese Erklärung gefallen. — Dass P so nicht erzählt haben kann, hat schon *Kn.* (*Kal. Kuen. Wl.*) richtig gesehen, aber unrichtig begründet, denn weder gegen V. 6f noch gegen 4, 21 (wo von der Sühne einzelner bestimmter Vergehungen die Rede ist) liegt ein Widerspruch vor. Wohl aber ist zu bemerken: Mose erscheint hier völlig anders als sonst, nicht als der untrügliche Verkündiger des Rechtes, sondern als einer, der sich von Aaron belehren lassen muss; ein Fehler der gerügten Art konnte gar nicht vorkommen, da Mose dabei war und das erste Opfer Aaron's überwachte 9, 1. 6f. 23; namentlich wird 9, 15 mit keinem Wort angedeutet, dass da ein Fehler vorging. Sein Verfahren war nach dem Sinn des P völlig correct. Die Erzählung hat überhaupt nur den Zweck, den von der Regel 6, 23 (die V. 18 sogar citirt ist) abweichenden Ritus des Cap. 9 zu erklären [s. auch NDJ. 687], und stammt weder aus dem Kriegsbuch (*Kn.*), noch ist sie ein altes Bruchstück (*Kal.* I. 706), sondern ist durch Umarbeitung einer älteren, einfacheren Erzählung des P, worin über den anfänglichen Widerwillen der Priester gegen den Genuss des Sündopferfleisches berichtet war, in ihre jetzige Gestalt gebracht [und somit sehr späten Ursprungs; s. NDJ. 635]. In derselben sind „dem Sprachgebrauch des P fremd מַהוּעַ, קָרָא *begegnen*, ׳יטב בעיני פ, קֹדֶשׁ בִּמְקוֹם, פְּנִימָה“ (*Kn.*).

4. Die Reinigkeitsgesetze und der Versöhnungstag Cap. 11—16.

1. An Cap. 10 schliesst sich Cap. 16 an, wo aus Anlass des Todes Nadab's und Abihu's der Eintritt in's Allerheiligste geregelt, das Ritual zur Reinigung und Entsündigung sowohl des Heiligthums als der Gemeinde festgesetzt und eine jährliche grosse Sühne verordnet wird. Zwischen diesen beiden Kapiteln steht eine Reihe von Gesetzen über die unreinen Dinge, vor denen sich die Israeliten als Volk des hl. Gottes zu hüten haben, über die Folgen der Verunreinigung durch sie und über die Reinigung der unrein Gewordenen Cap. 11—15. Ohne Zweifel sind diese sämmtlichen Stücke aus P genommen: obwohl er sicher in den meisten derselben ältere Vorlagen [deren Abfassungszeit nicht mehr genauer bestimmt werden kann; NDJ. 647] benützt hat [11, 46. 12, 7. 13, 59. 14, 2. 32. 54. 57. 15, 32, NDJ. 642] und obgleich Cap. 11 u. 13f der Natur der Sache nach an sonst nicht vorkommenden Namen und Ausdrücken überaus reich sind, so zeigt sich doch darin immer wieder sein Styl und kommen (abgesehen von Ausdrücken wie מִין, זָכָר וּנְקֵבָה, die schon in den Vorlagen gestanden haben können) seine eigenthümlichen Wörter da und dort zum Vorschein, wie nam. 11, 36 (מִקְוֶה). 39 (אָכְלָה). 13, 36. 14, 21f. 30 bis 32. 34. Nur in Cap. 11 (s. u. S. 524f) sind sicher von R einige Sätze aus einer andern Schrift,

wahrsch. J, eingearbeitet [doch s. u.]. Ob aber schon bei P die Reinigkeitsgesetze zwischen Cap. 10 und 16 gestanden haben, ist nicht zu entscheiden [NDJ. 687f wird die Einschaltung von C. 11—15 zwischen die zusammenhängenden Cap. 10 und 16 der Ausarbeitung des Mosegesetzbuches durch die Gesetzesgelehrten für die neue Gemeinde zugeschrieben]. Man kann nur sagen: in Cap. 16 ist der Begriff der Unreinigkeit und Verunreinigung vorausgesetzt, und es liegt darin jedenfalls der Grund ihrer jetzigen Stellung im Pent. [Vgl. *Kuen.* Einl. 79 u. 82f. — *PWurster* (zur Charakteristik und Geschichte des Priestercodex und Heiligkeitsgesetzes in ZAW. IV. 112ff u. spec. S. 123/5) nimmt an, dass der Kern von Cap. 11—15 ursprünglich zum Heiligkeitscorpus (H = S nach NDJ. 637) gehörte und erst durch die späte Verordnung über das Versöhnungsfest in Cap. 16 davon abgelöst und, mit allerlei Zusätzen versehen, in seine jetzige Stelle versetzt worden ist (wobei er meint, dass Cap. 11 ursprünglich nach 20, 25 stand); zu diesem Kerne von Cap. 11—15 rechnet er: 11, ausgenommen V. 8. 24—40. 43—45 (vgl. u. S. 524f; ähnlich *Horst* Lev. XVII—XXVI u. Hezekiel, S. 34, der V. 1—23. 41—47 für H in Anspruch nimmt). 13, 1—46$^{b\alpha}$, ausgenommen אהרן und אל-אחד מבניו הכהנים in V. 2, und 14, 1—8^{a}, ausgen. V. 3^{a}. Während aber *Cornill* (Einl. 79) zu diesen Stücken noch Cap. 12 u. 15 hinzugefügt, sieht *BrBaentsch* (das Heiligkeitsgesetz Lev. XVII—XXVI, S. 4ff) in den von *Wurster* und *Cornill* bezeichneten Stücken nur eine ältere Stufe innerhalb P, die ebenso wie H eine Vorstufe zu P bildet; nach ihm gehören zu H nur 11, 43—45 und zwar als Schluss zu einem Gesetz über reine und unreine Thiere, das ursprünglich hinter 20, 24 stand. Uebrigens weist nach NDJ. 640. 642 u. 644 auch *Dillm.* einiges in Cap. 11 und möglicherweise auch in Cap. 13f dem H zu und rechnet 11, 2—23. 41—47 zu den Stücken aus H, die von P benützt oder bearbeitet und in seinen alten Bestand eingefügt worden seien.]

2. „Als verunreinigend werden bestimmt der Genuss gewisser Thiere und die Berührung von Aas C. 11, das Wochenbett C. 12, der Aussatz C. 13f, der Samenfluss des Mannes 15, 1—15, die unwillkürliche Samenergiessung 15, 16f, der Beischlaf 15, 18, die monatl. Reinigung des Weibes 15, 19—24 und der andauernde Blutfluss desselben 15, 25—30, wozu Nu 19, 11—22 noch die Berührung von Todten kommt. Die genannten Dinge galten aber nicht als gleich unrein, sondern es findet hinsichtlich der verunreinigenden Kraft und Wirkung derselben ein Unterschied statt. Das Aas der reinen und unreinen Land- Wasser- und Flugthiere macht bloss die Personen sammt ihren Kleidern unrein, wenn sie es berühren, tragen oder essen (11, 24ff. 39f), während das Aas gewisser Kriechthiere auch die von ihm berührten Geräthe, Gefässe, Nahrungsmittel und selbst erweichtes Saatkorn verunreinigte (11, 31ff). Die menschliche Leiche verunreinigt nicht nur die sie Berührenden, sondern auch die Wohnung und deren Bewohner und unbedeckte Geräthe (Nu 19, 14ff). In manchen Fällen theilt sich die Verunreinigung durch unmittelbare oder mittelbare Berührung mit, z. B. bei dem Aussatz (13, 45f), Samenfluss (15, 4ff), der monatl. Reinigung (15, 20ff) und dem Blutfluss (15, 26ff): die mit diesen Uebeln Behafteten sind nicht

bloss selbst unrein, sondern machen auch andre unrein. Ebenso verunreinigt der durch eine Leiche Verunreinigte andere (Nu 19, 22), und selbst der wird unrein, welcher jenen Verunreinigten mit Reinigungswasser entsündigt oder dieses Wasser nur berührt (Nu 19, 21). Der Unterschied zeigt sich auch in der Dauer der Verunreinigung. In den meisten Fällen (bei den geringeren Verunreinigungen) dauert die Unreinheit bloss *bis an den Abend* d. h. bis zum Ende des laufenden Tages (als des kürzesten Zeitraums); in andern Fällen (bei stärkeren Verunreinigungen) *sieben Tage* d. i. eine Woche, z. B. durch Berührung einer Leiche (Nu 19, 11. 16. 31, 19), Betretung eines Leichenhauses (Nu 19, 14), Menstruation (15, 19) und Liegen bei einer Menstruirenden (15, 24). Die Kindbetterin ist bei einem Knaben 7 resp. 40, bei einem Mädchen 14 resp. 80 Tage unrein (12, 2. 4f). Bei andauernden Uebeln wie Aussatz, Samenfluss und Blutfluss ist man natürlich so lange unrein, als das Uebel fortbesteht (13, 46. 15, 25). Der Unterschied tritt endlich auch in den Reinigungsmitteln hervor. In manchen Stellen spricht das Gesetz bloss Unreinheit bis zum Abend aus, z. B. bei Berührung eines Aases (11, 24. 27. 31. 39), eines durch eine Leiche Verunreinigten (Nu 19, 22), des Reinigungswassers (Nu 19, 21), einer Menstruirenden (15, 19), einer unter ihr oder einem Samenflüssigen befindlichen Sache (15, 10. 23) sowie bei dem Betreten eines aussätzigen Hauses (14, 46); es meint aber" vielleicht (s. zu 11, 24), „dass auch in diesen Fällen eine Waschung zu geschehen hat. In anderen Stellen verbindet es mit jener Unreinerklärung ausdrücklich die Vorschrift des Waschens z. B. bei der unwillkürlichen Samenergiessung (15, 16. Dt 23, 11f), dem Beischlaf (15, 18) und der Verunreinigung eines Priesters durch eine Leiche oder ein unreines Kriechthier oder einen unreinen Menschen (22, 4ff) oder die Vorschrift des Kleiderwaschens z. B. bei dem, welcher ein Aas trägt oder davon isst (11, 25. 28. 40), und beim Sprengen des Reinigungswassers (Nu 19, 21). In noch anderen Stellen schreibt es Waschen und Kleiderwaschen zusammen vor z. B. bei dem Aussätzigen, wenn er rein erklärt wird (14, 8f), der Berührung mit einem Samenflüssigen (15, 5ff), mit einer Menstruirenden (15, 21f) und Blutflüssigen (15, 27), beim Essen von Gefallenem und Zerrissenem (17, 15) und bei der Entsündigung eines durch eine Leiche Verunreinigten (Nu 19, 19 vgl. 31, 24). Die Kleider hat auch zu waschen, wer in einem aussätzigen Hause gegessen oder geschlafen (14, 47) und wer an einem verdächtigen Ausschlage oder Grinde gelitten hat (13, 6. 34). Das Baden und Kleiderwaschen ist die gewöhnlichste und einfachste Reinigung. Mehr hat man in schwereren Fällen zu leisten. Der durch eine Leiche Verunreinigte muss sich am 3. und 7. Tage mit Reinigungswasser (Nu 19) besprengen lassen. Der Samenflüssige hat am 8. Tage nach dem Aufhören seines Uebels ein Sünd- und Brandopfer darzubringen, nachdem er die Kleider gewaschen und sich gebadet hat (15, 13ff). Dieselben Opfer bringt die Blutflüssige am 8. Tage nach dem Aufhören ihrer Krankheit (15, 28f). Der Aussätzige hat sich umständlichen Reinigungsgebräuchen zu unterziehen und ein Schuld- Sünd- und Brandopfer zu stellen (14, 2ff)."

3. „Ueber den ursprünglichen Sinn der mosaischen Reinigkeits-

gesetze hat man verschieden geurtheilt. Sie sollen sich beziehen auf Erzeugung und Geburt, Tod und Verwesung, also auf Anfang und Ende, die beiden Pole des endlichen Seins, das gegenüber dem absolut Heiligen in die Sphäre des Sündlichen und Unreinen falle (*Bähr* II. 459ff). Aber das AT. enthält keine Spur, dass die Endlichkeit des menschlichen Seins als unrein und sündhaft galt, vielmehr nur gewisse Handlungen und Zustände machen vor Gott unrein. Und warum wäre der Neugeborene, der in das endliche Sein eingetreten, nicht für unrein erklärt? dagegen der Beischlaf, der nicht immer die Grundlage zu einem endlichen Sein ist? warum die unwillkürliche Samenergiessung? warum der Todte, der aus dem Sein ausgetreten und dem Nichtsein verfallen ist? Obendrein finden bei dieser Auffassung die Speisegesetze keine Erklärung. Die unklaren Andeutungen *Hävernick's* (Theol. des AT.[1] S. 194ff) sind auf einen einheitlichen Gedanken gebracht bei *Sommer* (bibl. Abh. I. 201ff), der den Tod als Folge und bleibendes Denkmal der Sünde zu Grund legt und gewisse Krankheiten und geschlechtliche Zustände als Analoga der Zustände des Todten und Verwesenden", mit der Sünde in gewisser Beziehung stehend „betrachtet. Indessen steht entgegen, dass im AT." die Zeugung nirgends als etwas Sündliches „angesehen wird, auch die Gleichsetzung z. B. des Beischlafs und der Niederkunft, wo es sich um Leben handelt, mit den Zuständen des Todten etwas Unnatürliches hat und dass der Gedanke bei den Speisegesetzen nicht durchzuführen ist, wiewohl er zu den Aas fressenden Thieren passt. Noch weiter irrt vom AT. ab *Br. Bauer* (Relig. des AB. I. 256ff), wenn er meint, bei den hier besprochenen Zuständen entziehe sich die Materie der Gewalt des Geistes, führe ein Leben für sich, begehe Ausbrüche der Selbstsucht, und werde dabei der Mensch in die Sphäre der Sünde hineingezogen. Richtiger urtheilen die, welche den Grund der Reinigkeitsgesetze in dem Gefühl des Widerwillens, Ekels und Abscheus vor gewissen Dingen verbunden mit der Scheu vor schädlichen Sachen finden (*Scholl* in Klaibers Studien V, 2 S. 125ff, *Ew.* Alt.[3] 192ff, *Winer* RWB.), wiewohl damit noch nicht alles erklärt wird. Andere haben den Grund auf sich beruhen lassen und nur nach dem Zweck gefragt. Derselbe soll darin bestehen, die Ehrfurcht vor dem Heiligthum zu erhöhen und den Besuch desselben nicht zu etwas Alltäglichem herabsinken zu lassen (*Maim.* Mor. Neb. 3, 47). Diesen rabb. Einfall eignet sich *Spencer* de leg. rit. 1, 11, 2 an, fügt aber als weitere Zwecke hinzu, dass Gott durch diese Gesetze sein noch rohes Volk bilden, für die in der Wüste begangenen Sünden bestrafen, die heidnischen Unreinheiten aus ihm entfernen und es als gentem deo sancto devotam et a gentibus aliis separatam hinstellen wollte. Auf den Absonderungszweck weisen auch andre hin, erinnern aber zugleich an die Gesundheitspflege und an die für Israel, das Jahve als König in seiner Mitte hatte, sich ziemende Reinlichkeit (*Hess* Gesch. Mosis I. 374ff) oder an die diätetische Wichtigkeit und religiöse Bedeutsamkeit (*de Wette* Arch. § 187f), während *JDMich.* MR. IV. 220ff, *Schmidt* bibl. Medicus S. 653ff und *Saalsch.* MR. 217 die Reinigkeitsgesetze als bloss polizeiliche Vorschriften zum Schutz vor Krankheiten und zur Erhaltung des Lebens und der Gesundheit betrachten und somit

den religiösen Charakter derselben ganz verkennen. Noch mehr thut dies *Gramberg* Religionsideen I. 364, wenn er in ihnen gar nur eine hierarchische Veranstaltung erblickt, den Priestern, die alles zu untersuchen und zu sühnen hatten, grosses Ansehen und Einfluss zu geben. Auch darauf zielen sie" (wenigstens ursprünglich) „nicht ab, das Bewusstsein um Sünde und Heiligkeit zu wecken und die sittliche Reinheit zu befördern, so dass sie einen symbolischen Charakter trügen (*Theodoret.* quae. 14 ff ad Lev., *Leidekker* de rep. Hebr. I. 687 f, *Hengstenb.* Christol.[1] III. 592 ff. 663 f), sondern sie haben religiöse Bedeutung. Näher kommt der Sache die Ansicht, das Volk habe vor Gott ebenso rein und sauber wie vor den Königen und Fürsten erscheinen und dadurch seine Achtung ausdrücken sollen (*Hess, Meiners* Gesch. aller Relig. II. 101 f, *Warnekros* hebr. Alt. 229; *Bauer* gott. Verf. der Hebr. I. 391 ff), Israel habe auch äusserlich ein hl. Volk Gottes darstellen sollen, die äusserliche Heiligkeit aber in der körperlichen Reinheit gefunden (*v. Cölln* bibl. Theol. I. 281 f)." Vgl. hierzu auch AtTh. 442.

4. Nach den ausdrücklichen Erklärungen sämmtlicher Gesetzesvorschriften kann über den Sinn dieser Reinigkeitsvorschriften kein Zweifel sein. Die Israeliten sollen gemäss ihrem Beruf, ein Volk des hl. Gottes zu sein (Ex 19, 5 f), leben. „Wie der heil. Gott alles Unreine und Unheilige verabscheut, so sollen auch sie sich rein und heilig halten (Le 11, 44 f. 20, 26), hl. Männer oder ein hl. Volk sein (Ex 22, 30. Dt 14, 21). Sie sollen auch, da Jahve in ihrer Mitte wohnt, ihr Lager von Unreinigkeiten frei halten (Nu 5, 3. Dt 23, 15), indem durch diese die Wohnung Jahve's entweiht würde (Le 15, 31. Nu 19, 13), daher auch die Unreinen ausserhalb des Lagers wohnen lassen (Le 13, 46. 14, 3. 8. Nu 5, 2 ff. 12, 14 f. 31, 19 f. Dt 23, 11 f). Ihr Verhältniss zu Jahve erfordert es, dass sie diese Reinheit beobachten. Es sind religiöse oder theokratische Pflichten." Ethische und physische, innere und äussere Reinheit sind für die Anschauung und das Gefühl des höheren Alterthums, zumal im Morgenland, unzertrennlich, und gerade wie Gott als der Vollkommene bei allem, was ihm geweiht ist, auch leibliche oder physische Vollkommenheit beansprucht (z. B. 21, 17 ff. 22, 19 ff. Ex 20, 25), so erstreckt sich die von ihm verlangte Reinheit bis auf die äussere Reinigkeit. Darauf beruht es auch, dass wie sonst im Alterthum (z. B. *Hermann* gottesd. Alt. Griech. § 23; Paus. 7, 26, 3; Diod. 1, 70; Porph. abst. 4, 6), so auch bei den Israeliten man zum Gottesdienst und andern hl. Handlungen sich durch Waschungen und Reinigungen vorbereitete (s. 8, 6). Selbst die Forderung des Dt. in 23, 13 f bezüglich der Säuberlichkeit im Kriegslager ist dort unter diesen selben Gesichtspunkt gestellt. Allein weiter fragt sich nun, warum unter den mancherlei Beschmutzungen und Unsauberkeiten, die im menschlichen Leben vorkommen, eben nur die oben unter No. 2 aufgezählten vom Gesetz so aus- und nachdrücklich für verunreinigend erklärt werden und nicht z. B. die Excremente und alle sonstigen Aussonderungen des menschlichen Körpers und seiner Haut, wie bei den Indern (Manu 5, 135 ff), z. Th. bei den Persern (Vend. 17, 11 ff. Jescht-Sade 47 ff), bei den Essenern (Jos. b. j. 2, 8, 9) und noch nach den jüngern muhammed. Gesetzbüchern (*Muradgea*

d'Ohsson othom. Reich I. 237. 244f; *Chardin* voy. VII. 226ff)? So lange man (wie *Kn.*) dabei stehen bleibt, dass diese Dinge bloss als leibliche Verunreinigungen in Betracht kommen, wird man nur antworten können, dass sie nach dem Gefühl der Alten einen höheren Grad der Verunreinigung mit sich führen, als gewöhnliche Beschmutzungen. Allein eben das ist nicht einzusehen, wie, rein leiblich betrachtet, z. B. geschlechtliche Secretionen mehr verunreinigen sollen als die groben animalischen Excremente, und Aussatz mehr als andere ebenso ekelhafte oder ansteckende Krankheiten. Beachtet man, dass das Gesetz nur die todten Körper, die geschlechtlichen Ausflüsse und den Aussatz als den davon Berührten verunreinigend hinstellt, so wird man vielmehr anerkennen müssen, dass es sich hier nicht um quantitative sondern um qualitative Unterschiede unter den unreinen Dingen handelt. Der vollkommene Gott Jahve ist ein Gott des Lebens; Tod und Todtes, wie schon Zersetzung und Fäulniss unbelebter Dinge (Le 2), muss aus seinem Bereiche ausgeschlossen bleiben und darum soll auch sein Volk sich von allem Todten fern halten; und hinwiederum vor jedem todten Körper empfindet der Mensch ein unheimliches Grauen, welches nicht bloss auf dem physischen Widerwillen vor der Unreinheit des Faulenden beruht, sondern, zumal gegenüber einer menschlichen Leiche (die darum auch viel intensiver verunreinigt), mit dem dunkeln Gefühl des Fluches der Endlichkeit (Gen 2, 17. 3, 19) gemischt ist; es knüpfen sich also an Tod und Todtes unwillkührlich höhere, ethische Beziehungen. [Gegen diese Darlegung polemisirt *Schwally* das Leben nach dem Tode 1892, S. 82ff, der seinerseits annimmt, dass die Leiche deshalb unrein war, weil sie das Object der kultischen Verehrung ist, die in der vormosaischen, aber noch lange mit dem Jahvismus konkurrirenden animistischen Religion des Ahnenkultes ihre Wurzel hatte und darum vom Jahvismus desavouirt wurde.] Der Aussatz sodann, von jeher bei den Völkern gefürchtet und gemieden wie kaum eine andere Krankheit, war nicht bloss als Zersetzung des Fleisches am lebendigen Leib recht eigentlich ein Bruder des Todes (s. Nu 12, 12), sondern galt zugleich vor allen andern Krankheiten als ein נֶגַע (Schlag, Plage und Strafe) Gottes (z. B. 2 Kg 15, 5), so dass auch bei ihm ein ethischer Gesichtspunkt hereinspielt. Die geschlechtlichen Zufälle endlich, schon die normalen, dem Gebiete der Scham und Scheu (eines ethischen Gefühles) angehörig, zugleich mit zeitweiliger Schwächung verbunden, werden von dem, der sie erlitten, als etwas, was so nicht sein sollte (Gen 3, 7. 16), empfunden, noch viel mehr also die abnormen, d. h. die geschlechtlichen Krankheiten. In allen diesen Dingen also zeigt sich eine dunkle oder halbe ethische Beziehung; es sind die Grenzgebiete der physischen und ethischen Reinheit, welche durch diese Reinigkeitsgesetze den Forderungen der Religion gemäss geregelt werden. Und dem entspricht gut, dass die stärksten jener Verunreinigungen nicht ohne Opfer gehoben werden können (wie die eigentlichen Sünden). [Etwas anders urtheilt *Bestmann* Geschichte der christlichen Sitte I (1880), S. 296: Das Unreine ist nicht ein Spiegelbild der Sünde, sondern es ist selbst sündig, indem es dem Tode verfallen ist; und das natürliche Leben ist nicht ein Spiegelbild des Guten, sondern

selbst gut, weil ein Gut.'] Etwas anders freilich sind die Speisegesetze zu beurtheilen, aber auch bei ihnen ist es eben doch nicht bloss die Rücksicht auf physische Reinheit, die in Betracht kommt (s. zu Cap. 11). Immerhin also wird man zugeben müssen: darin dass er nur diese und keine andern Verunreinigungen gesetzlich regelt, zeigt sich schon der höhere geistige und ethische Zug des Mosaismus, der dann in der prophetischen Zeit immer klarer und mächtiger zum Durchbruch kommt. ['Ueber das Alter dieser äusseren Heiligkeitsforderung und ihr Festhalten bei den Propheten handelt auch *Bredenkamp* Gesetz und Propheten S. 50f.'] — „Von selbst versteht sich, dass die Reinigkeit, die sämmtliche Israeliten im ganzen Leben einhalten sollen, bei den näheren Beziehungen zu Gott ganz besonders beachtet werden muss. Wie man im Zustand der Unreinheit nicht an Festmahlen theilnahm (1 Sa 20, 26), so durfte man in demselben auch nichts Heiliges berühren und zum Heiligthum kommen (Le 12, 4), nicht an Opfern und Opfermahlen theilnehmen (7, 19f. Nu 9, 6ff) oder von den hl. Gaben geniessen (Le 22, 2ff. Nu 18, 11. 13. 1 Sa 21, 5f)", widrigenfalls man eine Schuld auf sich lud (Le 5, 2f). „Noch viel sorgfältiger hatten die Gott näher stehenden Priester (21, 1ff. 10f) und Nasiräer (Nu 6, 6ff) derlei Unreinheiten zu meiden. — Hilfsmittel zur Erklärung: *Spencer* de leg. Hebr. rit. 1, 11 p. 181ff; *JDMich.* M. R. IV. 220ff; *Saalsch.* M. R. 217ff; *Bähr* II. 454ff; *Sommer* bibl. Abh. I. 183ff, *Winer*[3] II. 312ff und die andern RWBB." (Art. Speisegesetze); *RSmith* rel. of Sem.[2] 446ff; s. auch Jüd. Literaturblatt 1887 Nr. 19: Die Thiere im Levitikus (Mittheilungen aus einer Abhandlung der Zool.-botan. Gesellsch. zu Wien von *LKarpeles*); *AWiener* die jüdischen Speisegesetze 1895. Betreffs des Onkelos-Targums zu C. 11 s. die genaue Textausgabe (mit babylonischer Vocalisation) von *AMerx* in seiner Chrestomathia Targumica, 1888, p. 6/11.

Cap. 11. „Bestimmungen über *die unreinen Thiere.* Als rein gelten: a) von den Vierfüsslern alle, welche wiederkäuen und durchgespaltene Klauen haben, wie Rind, Schaf, Ziege, Hirsch, Damhirsch, Antilope, Gazelle, Steinbock u. a., b) von den Wasserthieren alle, welche Flossen und Schuppen haben, c) von den Vögeln ausser den V. 13—19 genannten alle z. B. Tauben und Wachteln und d) von den übrigen Thieren die Heuschrecken. Als unrein gelten alle übrigen Thiere; ihr Fleisch soll nicht gegessen und ihr Aas sowie auch das der reinen Thiere nicht berührt werden". — Dieses Gesetz hat eine eigene Unterschrift V. 46f, aus der (vgl. 7, 37f) hervorgeht, dass darin eine ältere Vorlage verarbeitet ist. — Dass Bestimmungen über diesen Gegenstand schon zu dem ältesten Bestand der Gesetze gehören, folgt aus Le 20, 25 (s. d.) u. Dt 14, 3ff. In Anbetracht davon, dass V. 2—23. 41f vom Essen der Thiere, dagegen V. 24—40 vom Berühren ihrer todten Körper handeln und die Folgen dieser Berührung regeln, hat man (*Kal.* II. 124ff. *Wl.* Comp.[2] 150, vgl. auch *Kuen.* Einl. 83) geurtheilt, dass das Berührungsgesetz in das Speisegesetz später eingeschoben sei. Aber mit dieser einfachen Annahme kommt man nicht aus. Vielmehr beweist die doppelte Schlussabmahnung V. 43. 44^a und 44^b. 45 mit völliger Sicherheit, dass zweierlei schriftliche Quellen von R zusammengearbeitet sind,

zumal da solche Doppelheiten auch V. 10—12 und V. 20. 23 sich zeigen. Die eine Quelle ist P, die andere J [doch s. u.], der bei den sinaitischen Gesetzen (s. zu Cap. 17—26) nach 20, 25 auch ein Gesetz über reine und unreine Thiere hatte. Aus diesem J wird wegen der Gleichheit des Ausdrucks אל־תשקצו את־נפשתיכם (20, 25. 11, 43; anders שֶׁקֶץ V. 11) V. 43. 44a stammen, also auch V. 41f (הַשֶּׁרֶץ הַשֹּׁרֵץ V. 41—43 gegen הַשֶּׁרֶץ הָרֹמֵשׂ 44; vgl. auch נָחוֹן 42 mit Gen 3, 14). Da J kein Gesetzesschreiber war, sondern nur vorliegende Gesetze aufnahm, so ist wahrscheinlich, was er gab, dasselbe gewesen mit der Vorlage, die P verarbeitete: auf sie geht V. 41f. 12. 23 der Ausdruck שֶׁקֶץ zurück, den P V. 10f. 20 (wie auch הַשֶּׁרֶץ הַשֹּׁרֵץ 29) daraus beibehalten, sonst aber (wie Dt.) durch טָמֵא ersetzt hat. Diese Vorlage handelte aber nur vom Essen der Thiere, und zwar (nach V. 46. 20, 25) in der Ordnung: בהמה, עוף, שרץ האדמה, שרץ המים, während P (wie Gen 1, 21f) die Wasserthiere vor die Vögel stellt; die Berührung der todten Thiere war darin wohl nur kurz erwähnt bei der בהמה (vgl. Dt 14, 8), daher von P oder R beibehalten V. 8. Neben diesem Speisegesetz, das als sinaitisch auf Mose zurückgeführt wurde, gab es auch priesterliche Bestimmungen über die Folgen der Berührung der todten Thiere; diese hat nur P verzeichnet (während J und D ihrem Standpunkte gemäss sich darum nicht kümmern) und sie auf das Speisegesetz (aber noch vor der alten Unterschrift desselben) folgen lassen V. 24—40. Ob P die Vorschrift über das Nichtessen des שֶׁרֶץ הָאָרֶץ V. 41f auch gehabt hat (natürlich dann hinter V. 23), steht dahin: wahrscheinlich schien ihm bei diesen Thieren, die wohl selten jemand ass (und die auch Dt. übergeht), die Berührung wichtiger als das Essen, so dass er sie lieber erst im Berührungsgesetze behandelte und bezüglich des Essens sich mit dem allgemeinen Satz V. 29 begnügte. R hat dann hinter dem Berührungsgesetz des P (V. 24—40) aus J das Verbot des Essens des שרץ האדמה und den Schluss des Ganzen bei J, also V. 41—44a nachgetragen, und dann erst den Schluss des Ganzen nach P (V. 44b—47) folgen lassen. An Abfassung dieses Cap. (excl. V. 8b. 11b. 24—28. 31—40) durch Ezechiel (*Kays.* 180f) ist natürlich nicht zu denken, so wenig als bei Cap. 17ff. [Ueber die Bearbeitungen von H durch P und X (nicht J, s. NDJ. 633) s. noch NDJ. 639 und u. vor Cap. 17.] — Eine Frage für sich bildet das Verhältniss des Speisegesetzes V. 2—23. 41f zu Dt 14, 3—21. Nach den Meisten (auch *Ew. Kn. Riehm*) wäre der Text des Dt. aus Lev. wiederholt und modificirt; nach andern (*Graf Kue. Kal. Kay. Wl.; Kleinert* das Deut. 1872 S. 51f) enthält das Dt. den älteren und einfacheren Text; in Wahrheit beruht der Text des Dt. auf einer freien, ächt deuteronomisch gehaltenen Wiedergabe der (auch in J [doch s. o.] enthalten gewesenen) Vorlage des P. Sieht man von den nur textgeschichtlich zu erklärenden Differenzen des Dt. von Le V. 14. 17. 19 (s. d.) ab, so unterscheidet sich das Dt. vom Lev. darin, dass es 1) die reinen Vierfüssler einzeln aufzählt (gerade 10 Namen) und dann (für die übrigen) die Kennzeichen angibt, während Lev. sich mit Nennung der Kennzeichen begnügt; 2) von der Erlaubniss des Essens der Heuschrecken nichts hat; 3) den שֶׁרֶץ הָאָרֶץ gar nicht erwähnt; 4) dem Fremdling das Aas beliebig zu verwenden erlaubt, 5) auch das

Verbot, ein Böckchen in der Milch seiner Mutter zu kochen, hinzufügt V. 21. Ad 1) die Einzelaufzählung ist populärer, die blosse Angabe der Merkmale priesterlicher. Wenn wirklich die Aufstellung der Merkmale erst durch Abstraction gewonnen ist (*Kal.*), so steht doch das Dt. nicht mehr auf diesem ursprünglichen Standpunkt, da es neben der Einzelaufzählung auch die Angabe der Merkmale hat. Ad 2) Heuschreckenessen ist Sache der Naturvölker und Wüstenbewohner (s. zu V. 21f u. Mc 1, 6) und kann nicht erst in der Königszeit oder gar noch später bei den Israeliten aufgekommen sein. Der Lev. hat die ältere Sitte vor sich; Dt. hat eine vorgerücktere, cultivirtere Zeit im Auge (*Kn.*). [Uebrigens ist die Behauptung unter 2) selbst zu bezweifeln; denn wenn V. 20 neben V. 11 nicht ganz überflüssig sein soll, so muss dort עוֹף im weiteren Sinn für alles Geflügelte genommen werden, und in diesem Falle sind dann auch nach D die Heuschrecken als erlaubt angedeutet, nur nicht ausdrücklich genannt, NDJ. 304 zu Dt 14, 20.] Ad 3) Dt. steht hier auf demselben Standpunkt wie P (s. zu 11, 29). Ad 4) das ist specifisch deuteronomisch, vgl. Dt 15, 3. 23, 21. Ad 5) dieses Verbot gehört nachweislich in eine andere Reihe Ex 23, 19. 34, 26, und ist seine Herbeiziehung zu den Speisegesetzen eine Neuerung. Eine Neuerung ist auch צִפּוֹר für עוֹף Dt V. 11. Davon also, dass das Dt. den ältesten und ursprünglichsten Text gebe, kann keine Rede sein. Für Bekanntschaft des Dt. mit P spräche מִין Dt 14, 13—15. 18, wenn dieses nicht schon in der Vorlage des P und D gebraucht war; eher lässt sich die Vorordnung der Wasserthiere vor die Vögel geltend machen (s. o.), sowie שָׁמָא statt שֶׁקֶץ. [Vgl. noch NDJ. 606.]

„Speisegesetze finden sich auch sonst im Morgenlande. Bei den *Indern* verbietet Manu (5, 11—18) von den Vierfüsslern alle, deren Huf nicht gespalten ist, aber auch Schwein und Kameel, und alle einsam lebenden und fünfklauigen, erlaubt dagegen alle Thiere mit einer Reihe Zähne d. i. die Wiederkäuer, ausgenommen das Kameel, zugleich aber auch Stachelschwein, Igel, Hase und Rhinoceros; von den Vögeln verbietet er alle, welche Fleisch fressen und sich in den Städten aufhalten, mit den Schnäbeln schlagen, plattfüssig sind, mit den Klauen verwunden und in's Wasser tauchen, um Fleisch zu fressen, nam. Sperling, Taucher, Schwan, Rothgans, Stadthahn, Kranich, Wasserhuhn, Papagei, Kibitz, Reiher, Rabe und Bachstelze; von den Fischen alle ausser einigen Arten und von den Amphibien alle, welche Fische fressen, erlaubt aber Schildkröte und Krokodil. An diese Bestimmungen jedoch haben sich nur die besonders Enthaltsamen und Heiligen gebunden (*Bohlen* alt. Ind. II. 160ff). Bei dem *Zendvolk* hat es ein Speisegesetz gegeben, sich aber nicht erhalten. Die Unterscheidung reiner und unreiner Thiere (Bundeh. 14. 19) ist nur eine Eintheilung in gute und böse, nützliche und schädliche, von denen jene des Ormuzd, diese des Ahriman Schöpfungen sind (*Rhode* hl. Sage S. 422f; *Sommer* 197f. 277f). Den *Ṣabiern* waren verboten alle Thiere, welche in beiden Kinnladen Zähne haben und welche zum Opfer nicht geeignet sind, also nicht Lunge und Blut haben; nam. Kameel, Esel, Hund, Schwein sowie die Tauben und alle Raubvögel (*Schahrast.* v. Haarbr. II. 76; *Hottinger*

hist. or.[2] p. 182"; *Chwolsohn* Ssab. II. 10. 102ff). „Bei den *Aegyptern* enthielten sich die Priester aller einhufigen, vielgespaltenen und ungehörnten Vierfüssler, aller fleischfressenden Vögel, aber auch z. B. der Turteltaube, die ja vom Habicht berührt sein konnte, endlich aller Fische (Porph. abst. 4, 7; über die Fische auch Herod. 2, 37; Horap. 1, 44, vgl. *Erman* Aeg. 327). Wenn Orig. c. Cels. 5 p. 264 die Schweine, Ziegen, Schafe, Rinder und Fische als von den äg. Priestern gemieden anführt, so ist wohl an solche zu denken, die sich besonderer Heiligkeit befleissigten, zumal in hl. Zeiten. Auch die *Muhammedaner* haben Speisegesetze. Die alten Araber hatten eine Abneigung gegen Heuschreckenessen (Div. Hodh. 116, 1 in *Nöld.* Tabari, deutsch, S. 203). Manche Araber der vorislamischen Zeit assen nicht das Herz als den Sitz des Blutes (*Wüstenfeld* Register zu den genealog. Tabellen der arab. Stämme und Familien S. 407f). Muhammed selbst zwar hat von Thieren bloss das Schwein ausdrücklich verboten (s. V. 7) und dabei sind die Beduinen stehen geblieben (*Burckh.* Bed. 80); aber es hat sich bei seinen Bekennern nach ihm ein traditionelles Speisegesetz ausgebildet, welches indess nicht überall gleich lautet; man sehe darüber *Muradg. d'Ohs.* oth. R. II. 186f und *Tornauw* mosl. Recht 229f; auch *Niebuhr* Arab. 179f. Die *abendländischen* Völker haben sich mit solchen Speisegesetzen nicht belastet, Verrecktes aber hielten auch sie für unrein (Diog. Laert. 8, 33; Porph. abst. 4, 16), ebenso die Raubvögel (Plutarch. qu. Rom. 93). Im Ganzen treffen die angeführten Speisegesetze darin zusammen, dass sie die Fleisch fressenden Vierfüssler und Vögel sowie die Kriechthiere verbieten, dagegen die von Vegetabilien lebenden Thiere erlauben, namentlich die Wiederkäuer." — „Die *mosaischen Speisegesetze* hat man eben so verschieden aufgefasst, wie die Reinigkeitsgesetze überhaupt; s. *Spencer* 1, 7, 1; *Sommer* 187ff. Sie sollen gegeben sein in Rücksicht auf die Gesundheit des Leibes, also auf Zuträglichkeit und Unzuträglichkeit (*Münst.*, *Grot.*, *JDMich.*), oder auf die Gesundheit der Seele, indem ungesunde Speisen der Seele nachtheilig sind und die Erkenntniss der Wahrheit hindern (4 Macc. 5; *Lipmann* Nizzachon 53) oder um z. B. die Gottesfurcht zu befördern (Justin. dial. c. Tryph. 20) und die Enthaltsamkeit und Mässigkeit (4 Macc. 5; Tertull. c. Marc. 2, 18; Novatian. de cibis Jud. 4). Oder sie sollen einen tieferen Sinn haben, also allegorisch aufzufassen sein, z. B. Aristeas p. 277ff (vgl. *Kön.* Einl. 517), Philo de agric. p. 320 M. und de migr. Abrah. p. 446; Barnab. ep. 10, Iren. adv. haer. 5, 8, Clem. Al. paed. 3 p. 254 und strom. 2 p. 389f, 5 p. 571f, Orig. hom. 7 in Lev., Cyrill. c. Julian. 9 p. 317f Spanh., Theodoret. qu. 11 ad Lev., Novatian. l. l. 3, Ephr. Syr. ad Dt. 14. Nach dieser Deuterei geht das Wiederkäuen auf die beständige Beschäftigung mit dem göttl. Wort, der gespaltene Huf auf die guten und bösen Handlungen; im Schwein sind verboten unsaubere Laster und Gemeinschaft mit Lasterhaften, im Hasen wollüstige Begierden nach dem Weib (Novat.), in den Raubvögeln Habsucht, Gewaltthat, Raub und Umgang mit Räubern, in den Nachtvögeln Feindschaft gegen das Licht und nächtliche Werke wie Diebstahl, in den auf dem Bauche gehenden Thieren die Lüste des Bauches (Philo). Ergötzliche Proben gibt besonders

Ephraem (z. B. die hochfliegenden Vögel sind die dünkelhaften Erforscher der himmlischen Geheimnisse, im Strauss findet er die schlechten Exegeten, die die Worte der h. Schrift verkehren, wie der Strauss Metalle verdaut und in Unrath verwandelt u. s. w.). Andere legten den Speisegesetzen einen Absonderungszweck bei. Gott habe gerade die Thiere verboten, durch die die Aegypter Wahrsagungen empfingen (Orig. c. Cels. p. 225 f), oder er habe der äg. Vergötterung der Thiere begegnen wollen (Theod. qu. 1 in Lev.) oder sein Volk von den Heiden absondern (*Calv. Piscat. Cler.*), dies zugleich unter Berücksichtigung des Gesundheitszweckes (*Ros.*) und des natürlichen Abscheus (*Brent.*). Sieben Gründe, unter welchen die Erwählung, Heiligung, Reinheit, Würde und Absonderung Israels die wichtigsten sind, hat *Spencer* 1, 7, 2 ausfindig gemacht. Das alles bedarf keiner Widerlegung. Gegen die Erklärung des Unterschiedes reiner und unreiner Thiere aus dem pers. Dualismus (*Rhode* 453 ff, *Bleek* in StKr. 1831. S. 498 f, *Bohlen* Gen 88 f) hat schon *Sommer* 193 ff gegründete Einwendungen gemacht. Aber seine Ansicht (S. 246 ff), nach der das Verbot des Unreinen auf dem Tod beruhen soll, lässt sich bei den Speisegesetzen am wenigsten durchführen. Schon ihrer Stellung nach an der Spitze der Reinigkeitsgesetze müssen sie wie diese erklärt werden. Dies lässt sich auch ziemlich durchführen." Wenn einem hl. Menschen schon die Berührung unreiner Dinge nicht ziemt, so noch viel weniger die Aneignung und Einverleibung derselben durch Essen. Auf die Pflanzenwelt erstreckt sich das Gesetz nicht, denn in dieser gibt es nichts Unreines, sondern nur Schädliches und Heilsames; anders in der Thierwelt. „Es gibt unter den Thieren viele, welche vermöge eines unreinlichen Aeussern, unreinen Geruchs, unsauberer Ernährung (von Aas und Unrath) und ekelhafter Krankheiten wirklich unrein sind und verunreinigen. Durch die Berührung z. B. eines stinkenden Aasfressers oder eines feuchten Kriechthieres erhält die Hand einen unreinen Geruch, der eine ihr anhaftende Unreinheit beweist. Schon gegen die Berührung mit der Hand regt sich das Gefühl des Ekels und Abscheus (שֶׁקֶץ 10 ff); stärker und bei viel mehr Thieren regt es sich gegen die Berührung mit dem Mund, weil solche näher, innerlicher und empfindlicher ist. Die Fleisch fressenden Vierfüssler und Vögel sodann, gegen welche das Verbot besonders geht", fressen auch unreines Fleisch und Blutiges oder leben auf Kosten ihrer Mitgeschöpfe (vgl. Gen 1, 30. 6, 11 f) und sind darum für den Menschen unrein und widrig. „Die Unterscheidung reiner und unreiner Thiere hat also thatsächlichen Grund; hinsichtlich des Wieviel? und Welche? gehen die einzelnen Völker auseinander"; jedes hat seine eigene Sitte und es lässt sich der Grund von dieser nicht immer mehr nachweisen. Auch dem mosaischen Gesetz liegen im einzelnen solche hergebrachte, aber nicht weiter erklärbare Sitten vielfach zu Grund. Wenigstens lässt sich aus dem blossen Begriff der Reinheit nicht alles deduciren; warum z. B. wären Heuschrecken reiner als Maikäfer, Kameele unreiner als Ziegen? Fische mit Schuppen und Flossen haben keine andere Lebensart als die ohne solche; sie alle leben von Fleisch, auch Unrath; wenn also Aale für widriger gelten, so scheint dem bloss ihre äussere Aehnlichkeit mit

Schlangen zu Grund zu liegen; [andrerseits scheint der Erlaubniss alle Fische mit Schuppen und Flossen zu essen der Gegensatz gegen einen weitverbreiteten abergläubischen Brauch der syrischen Astarteverehrer zu Grunde zu liegen, ebenso wie die Gestattung des Genusses aller reinen Vögel Dt 24, 11 mittelbar auf den Grundsatz der kanaanäischen Verehrer der Astarte, die keine Tauben essen wollten, anspielen könnte, *RSmith* rel. of Sem.^{2} 292f. 449 u. 219 A. 2. Vor allem aber liegt auch den Speiseverboten selber mehrfach der Gegensatz gegen fremden Kultus zu Grunde (*RSmith* rel. of Sem.^{2} 446ff u. das A. T. 347f; *Smend* AtRG. 327; *Kay.-Marti* AtTh. 23). Man verbot den Genuss des Fleisches von Thieren, die bei anderen semitischen Stämmen für heilig galten und deren Fleisch beim Kultus von ihren Gottheiten verzehrt wurde; so z. B. vom Schweine, das den heidnischen Harraniern als heilig galt (*RSmith* rel. of Sem.^{2} 290f. 411). Aehnliche Bestimmungen, die direct gegen heidnische Kultusgebräuche gerichtet waren, sind in christlicher Zeit den aus dem Heidenthum hervorgegangenen Gläubigen eingeschärft worden, um sie von der Theilnahme an den Götzenopfermahlzeiten abzuhalten. So verbot Simeon Stylites seinen bekehrten Saracenen Kameelfleisch zu essen (Theodoret. edd. *Nösselt* III. 1274f), weil dies den Hauptbestandtheil der Opfermahlzeiten der Araber bildete, und der Genuss von Pferdefleisch wurde den Germanen zu einer Zeit verboten, wo das Essen desselben noch ein Akt des Odinkultus war. Wie aber mit diesem alten kirchlichen Verbote noch heute unser Vorurtheil gegen den Genuss von Pferdefleisch zusammenhängt, so mag auch einzelnes in den israel. Speisegesetzen der Ueberrest eines ehemaligen Gegensatzes gegen altes Heidenthum sein, der sich als ein uraltes Vorurtheil in der Masse des Volkes forterhalten hatte, ohne dass man sich seiner einstigen religiösen Bedeutung noch bewusst war.] Solche Gefühle und Gewohnheiten wurden weiterhin geregelt, vermehrt, modificirt, und gemäss dem V. 44f ausgesprochenen Grundsatz zum Gesetz erhoben, indem „ihnen eine Beziehung auf Jahve und somit eine theokr. Bedeutung gegeben wurde. Die Angaben vom Wiederkäuen, von gespaltenen Klauen, Flossen und Schuppen, Springfüssen u. s. w. sind nur fassliche Bestimmungen der erlaubten und verbotenen Thierarten, haben keine tieferen Gründe.“ — „Andere verbotene Speisen, die aber mit gutem Grund hier nicht erwähnt werden, sind das Zerrissene (17, 15), das verunreinigte Dankopferfleisch (7, 19), das heidnische Opferfleisch (Ex 34, 15), das in der Milch seiner Mutter gekochte Böckchen (Ex 23, 19), das Fett der Opferthiere und Blut (s. 7, 22ff), der nervus ischidiacus (Gen 32, 33).“ — Litteratur s. o. S. 524.

V. 1. Die Eröffnung des Gesetzes geht hier an Mose und Aaron zugleich (nicht: durch Mose an Aaron, *Raš.*), ebenso 13, 1. 14, 33. 15, 1. Nu 19, 1 (vgl. auch Nu 2, 1. 4, 1. 17. 26, 1; wogegen Nu 14, 26. 16, 20. 20, 12 anderer Art sind). Der Grund, dass die Reinigkeitsvorschriften ganz besonders in den Aufsichtsbereich der Priester fallen (10, 10f), reicht in Anbetracht von 12, 1. 14, 1 und von Wendungen wie 17, 1f zur Erklärung nicht aus. Willkührlich wird die Ueberschrift auch nicht sein. Der Vrf. scheint damit anzudeuten, dass der Abschnitt theils für mosaisch geltende theils priesterliche Vorschriften enthalte.

אלחם] wie 1, 2. Nu 14, 28; חם— bezüglich auf Mose und Aaron, nicht (*Raš.*) auf Eleazar und Ithamar. — V. 2—8. „Von בְּהֵמָה d. i. den grösseren Vierfüsslern (s. Gen 1, 25. 6, 7) darf man essen jedes מַפְרֶסֶת פַּרְסָה *brechende die Klaue* d. h. das einen durchbrochenen (gespaltenen) Huf hat“ (so wegen V. 4 u. Dt 14, 8; sonst würde Hiph. denom. *Klauen habende* genügen) „und zwar jedes שֹׁסַעַת שֶׁסַע פְּרָסוֹת *reissende einen Riss der Klauen* d. h. das einen in Klauen getrennten Huf, also ganz durchgespaltene Klauen hat (und zwar 2 nach Deut.; so auch *Sam. Peš.* LXX: שתי פרסת), zugleich aber auch ist מַעֲלַת גֵּרָה *heraufbringend Wiederkäuung* d. h. das wiederkäut, indem es das Gefressene aus dem Magen durch den Schlund in das Maul heraufzieht. So גֵּרָה von גָּרַר *ziehen, zerren*, bes. *heraufziehen* (Hab 1, 15) und darnach (? s. *Ges.-Buhl*) wiederkäuen (V. 7); LXX ἀνάγειν μηρυκισμόν. Ebenso hängt *rumen, ruminare* mit ῥύειν *ziehen* und μηρυκάζειν, μηρυκίζειν mit μηρύειν *ziehen* zusammen. Der Gesetzgeber legt nicht auf die beiden Merkmale an sich ein Gewicht, sondern will nur auf fassliche Weise die erlaubten Vierfüssler bezeichnen. Im Ganzen zielt er auf die Wiederkäuer, deren Fleisch von jeher am meisten zur Nahrung gedient hat. Sie ernähren sich aus dem Pflanzenreiche und sind reiner, als z. B. die Fleischfresser. Das Dt. nennt 14, 4f die erlaubten Vierfüssler einzeln und führt *Rind, Schaf, Ziege, Hirsch, Gazelle* und folgende 5 an. יַחְמוּר] nach 1 Kg 5, 3 neben Hirsch und Gazelle genannt als vorzügliches Wildpret, wird von den arab. Naturkundigen beschrieben als flüchtiges, dem wilden Ochsen ähnliches Thier von röthlicher Farbe und mit sägeartigen Hörnern, die es alljährlich abwirft (*Boch.* hz. II. 284). Dies passt gut zum *Damhirsch*, der noch heute in Palästina vorkommt (*Hasselq.* 342; *v. Schub.* III. 118; *Oedm.* verm. Samml. I. 24ff); doch ist zu beachten, dass auf dem Karmel der gemeine Rehbock von den Eingeborenen jaḥmur genannt wird, *Furrer*. Nach *Hommel* Säugethiere der südsem. Völk. S. 333f. 392 soll es eine röthliche Antilopen- oder Steinbockart sein; vgl. auch *Lag.* Armen. Stud. § 1546, Ges. Abh. 52, Mitth. 2, 251 u. Nom. 127. — אַקּוֹ] geben Targg. Peš. Arab. durch יָעֵל *Steinbock*, der in Palästina sehr häufig ist (*Seetz.* I. 337. 391. 423. II. 228f. 258. 309. 339. 350; *Burckh.* Syr. 681; *Tristram* fauna and flora of Pal. 6f) und in der Aufzählung nicht wohl fehlen kann. Vielleicht meinen ihn auch LXX Vulg. mit τραγέλαφος, GrVen. mit τράγος. Boch. I. 900ff vergleicht arab. ʿanâq (= assyr. uniku) *Ziege*. — דִּישׁוֹן] nach LXX Vulg. der πύγαργος, eine dem Hirsch ähnliche (Schol. Juven. 11, 138) Antilopenart in Africa (Herod. 4, 192), vielleicht auch in Syrien, nach Targg. Peš. der רְאֵם und nach Sam. u. Arab. die Bergziege. Mehr Schwankendes bei *Boch.* II. 268ff u. *Oedm.* I. 15ff; vgl. *Hommel* südsem. Säugeth. 391f. — תְּאוֹ] nach Jes 51, 20 in Netzen gefangen, ist entweder der *wilde Ochse* (Targg. GrVen., Qimḥ.), بقر الوحش (Antilope bubalis) genannt und in Aegypten und Arabien noch vorkommend (*Sonnini* R. I. 393f. *Burckh.* Syr. 1045. *Seetz.* I. 422) oder der Oryx (LXX Vulg.) eine hirschgrosse Antilopenart. Sie meinen wohl auch die Arabb. mit ثَيْتَل, welche Antilope zum Geschlecht des wilden Ochsen gerechnet wird. S. noch *Hommel* südsem. Säugeth.

391 A. 3; *Tristram* fauna of Pal. 5. — זֶמֶר] soll die Giraffe sein (LXX, Vulg., GrVen., Arab. Pers. Abulw. Qimḥ.), welche Afrikanerin aber den Hebräern nicht zu Gebot stand. Besser passt der Targg. דִּיצָא, dessen Fem. Pr 5, 19 dem hebr. יַעֲלָה entspricht, und des Syr. ܐܰܪܢܳܐ *caper montanus*. Man wird also an eine Ziegenart zu denken haben." — V. 4. „Verboten sind alle Vierfüssler, die beide Merkmale oder auch nur eines nicht haben, z. B. das auch den Indern und Ṣabiern verbotene Kameel: es ist zwar Wiederkäuer, die Spalte des Fusses geht aber unten nicht ganz durch," indem der oben gespaltene Huf unten durch eine elastische, einer Schuhsohle vergleichbare Haut verbunden ist. *GHoffmann* in ZA. II. 47 meint, hinter הַפַּרְסָה sei הַשְּׁסוּעָה (Dt 14, 7) ausgefallen. — V. 5f. „Verboten sind auch *Klippdachs* und *Hase*, weil sie keine gespaltenen Klauen haben, wenn sie auch wiederkäuen. Die letztere Angabe ist ein Irrthum" (weshalb in LXX *οὐκ* vor *ἀνάγει* eingeschoben ist). „Diese Thiere haben nicht die 4 Magen der Wiederkäuer, machen aber bisweilen mit dem Maule Bewegungen wie die Wiederkäuer beim Wiederkäuen und erschienen daher nach äusserer Anschauung den Alten als Wiederkäuer. שָׁפָן] kommt noch Dt 14, 7. Ps 104, 18. Pr 30, 26 vor und zwar als geselliges und kluges, aber schwaches Thier, das Felsen bewohnt. Er heisst bei den Arabern *wabr* (bei den Südarabern ṯafan) und ist der hyrax Syriacus oder *Klippdachs*. Ueber ihn s. *Boch.* II. 413ff, *Shaw* R. 301, *Bruce* R. V. 145ff, *Forskål* animal. p. V, *Seetz.* II. 228ff, *Rödiger* in Ges. th. 1467, *Oken* Naturg. VII, 2. S. 885ff, *de Laborde* voyage p. 47f, wo auch Tab. 63 eine Abbildung" (ebenso in *Riehm* HWB.[2] 831 u. *Tristram* fauna of Pal. 1f). Er ist in den Jordanländern (nach manchen auch im Libanon, wo man aber bis jetzt noch kein Exemplar dieses Thieres mit Sicherheit gefunden hat, *Furrer*), „sowie in Arabien und Afrika einheimisch und etwa so gross, wie das Kaninchen. Er wird von den Berichterstattern verglichen dem Kaninchen, Hasen, Meerschweinchen, Murmelthier, Bären" (und wird, z. B. auch von Brehm und Tristram, zu den Pachydermen gerechnet). „Seine Farbe ist braungrau oder braungelb, unter dem Bauche weisslich; er hat einen dichten Pelz, in welchem aber schwarze Stachelhaare zerstreut stehen, lebhafte Augen, runde Ohren und keinen Schwanz, nährt sich von Pflanzen. Er kann mit seinen Füssen" (die vorn 4, hinten 3 Zehen haben) „nicht graben und hält sich in den natürlichen Klüften und Höhlen der Felsen auf, lebt da gesellig und sitzt bisweilen truppweise vor den Höhlen und Felsenspalten, flüchtet sich aber schnell hinein, wenn er Gefahr ahnt. Denn er ist wehrlos und furchtsam. Die Araber essen ihn, setzen ihn aber Gästen nicht vor. Ihn verstehen mit Recht unter שָׁפָן *Shaw*, *Bruce*, *Seetzen*, *Oken*, *Rödiger*, *EMeier*, *Siegfr.-St.*, *Ges.-Buhl* u. a. Ihn meinen wohl auch LXX zu Dt. Ps. Prov., *Aq. Theod. Symm.* zu Ps. und *Vulg.* zu Lev. Dt., wenn sie שָׁפָן durch *χοιρογρύλλιος*, choerogryllus (d. i. *ἐχῖνος* nach Hesych.) erklären. Ueber den choerogryllus macht Hieron. ep. 106 ad Sunniam die Angabe: Sciendum autem animal non majus hericio, habens similitudinem muris et ursi, unde in Palaestina *ἀρκτομῦς* dicitur, et magna est in istis regionibus huius generis abundantia semperque in cavernis petrarum et terrae foveis habitare consueverunt. Doch sind sie

nicht ganz sicher, da sie in anderen Stellen שָׁפָן vom Hasen (LXX *Aq.* zu Lev., *Vulg.* zu Prov.) und vom Igel deuten (*Vulg.* zu Ps. und *GrVen.* zu Lev. Dt.). Die *Targg.* zu Lev. Dt. u. Ps. sowie der *Samar.* erklären שָׁפָן durch טַפְזָא, טַוְזָא, טַפְסָא von טְפַז *salire* und meinen vielleicht ebenfalls den Wabr, welcher sprungweise geht und leicht und hoch springt (*Oken* S. 887f), vielleicht aber auch das Kaninchen, das die Rabb. unter שָׁפָן verstehen. Der Syr. (u. *Targ.* zu Prov.) deutet überall durch חֲגָס, das trotz der schwankenden Angaben der WBB. den Klippdachs bedeutet (ZDMG. XXXV. 496). Gewiss hat man nicht mit *Boch. Oedm.* IV. 48ff *Ros. Ges. Win.* a. an die *Springmaus* (يربوع) zu denken. — Hasen (betr. δασύπους LXX s. *Kön.* Einl. 107) gibt es in Syrien, Arabien und Aegypten sehr viel, man setzt aber ihr Fleisch dem des Jarbua nach (*Seetz.* I. 380), weil es weichlich und unschmackhaft ist (*Sauveboeuf* R. II. 91. *Pruner* Krankh. S. 52); mit Ausnahme der Araber essen es die Einwohner Syriens nicht, auch die Armenier nicht aus religiösen Bedenken (*Russell* Alep. II. 20. *Berggren* R. I. 267); den Parsen gilt der Hase als das unreinste Thier (*Nieb.* Reisebe. II. 47), vielleicht wegen seiner ekelhaften Krankheiten." — V. 7. „Das *Schwein* hat ganz durchgespaltene Klauen, aber keine Wiederkäuung und wird deshalb verboten. So auch bei vielen andern Völkern z. B. den Indern (Aelian. h. a. 16, 37) und Ṣabiern. Die Aegypter assen kein Schweinefleisch (Athen. 7, 55 p. 299), ausser am Jahresfest des Dionysos und der Selene (s. den Mythus darüber bei *Naville* le Chapitre 112 du Livre des Morts, in den Beiträgen für Leemans. 4⁰); ihnen galten Schwein und Schweinehirt als unrein (Her. 2, 47; Plut. Isid. 8; Aelian. h. a. 10, 16; besonders den Priestern Jos. c. Ap. 2, 13). Noch jetzt meiden die kopt. Christen fast allgemein das Schweinefleisch und geben Unreinlichkeit als Grund an (*Sonnini* I. 412. II. 363; *Lane* Sitt. III. 182). Gleicherweise enthielten sich desselben die Araber (Solin. 33, 4. Sozom. h. e. 6, 38. Hieron. adv. Jovin. 2, 7; vgl. *RSmith* rel. of Sem.² 218. 448f), was Muhammed zum Gesetz erhob (Ḳor. 2, 168. 5, 4. 6, 146. 16, 116); ebenso die Phöniken (Porph. abst. 1, 14. Herodian. 5, 6, 22), die Syrer zu Hierapolis (Lucian. de Syr. dea 54); auch die Drusen meiden es (*Seetz.* I. 102) und die Komaner in Pontus liessen kein Schwein in ihre Stadt (Strabo 12 p. 575). Den Abscheu der Westasiaten vor dem Schwein erklären Aelian und Plutarch (s. auch Sympos. 4, 5) durch die Unreinlichkeit des Thiers und durch die Furcht vor Hautkrankheiten. Die Hebräer haben mit Ausnahme abgöttischer Exulanten, die sich wohl dem assyr.-bab. Brauche des häufigen Genusses von Schweinefleisch (*Jensen* in ZA. I. 306ff) anschlossen (Jes 65, 4. 66, 17), das Verbot wohl immer eingehalten; die Schweine Mt 8, 30 gehörten Heiden an." Vgl. noch o. S. 529. יִגַּר] unsicher ob es Kal (*Ges.* § 67g) oder Niph. sein soll; *Sam.* hier u. Dt 14, 8, wo es im MT. fehlt, יָגוֹר. In Dt 14, 8 muss, da גֵּרָה sonst Subst. ist und Prf. Pi. von גרה nicht sein kann (s. z. St.), die Lesart aus ולא יגר גרה verstümmelt sein. — V. 8. „Wie man das geschlachtete Fleisch der verbotenen Thiere nicht essen darf, so soll man das der gefallenen nicht einmal berühren. Wer es that, verunreinigte sich nach V. 26. נְבֵלָה]

s. 17, 15.“ Zur Zeit des 2. Tempels bezog man V. 8 nur auf die Israeliten, die den Tempel betraten oder an einem Opfermahl theilnehmen wollten (*Str.*). — V. 9—12. „Von allen Thieren, die im Wasser leben, in den Meeren (Seen) und in den Flüssen, darf man essen, was Flosse und Schuppen hat (s. o. S. 529), alle übrigen soll man verabscheuen, daher weder ihr Fleisch essen noch ihr Aas berühren. Ueber die Bestimmungsart dieser Klasse ist zu urtheilen wie über die Vierfüssler. Das Verbot geht gegen alle Wasserthiere, die nicht Fische sind, z. B. Schlangen und Molche sowie Krebse, umfasst aber auch manche Fischarten mit, bes. die Aale. In Aegypten hat man gefunden, dass Fische ohne Schuppen in der Regel eine ungesunde Speise sind (*Lane* Sitt. I. 92; s. schon *de Sacy* chrest. ar. l. 82. 92). Bei den Römern waren unbeschuppte Fische nicht opferbar (Plin. 32, 10; Festus u. pollucere). V. 9. בימים ובנחלים] Untereintheilung zu מים, vgl. V. 10 u. 12; fehlt in Dt. — V. 10. שֶׁקֶץ] s. 7, 21. — V. 12. במים] hier ohne das specificirende בימים ובנחלים, also allgemeiner gefasst, neben V. 10 unnöthig und wahrsch. aus J aufgenommen. — V. 13—19. „Von den Vögeln verbietet der Verf. ausser der Fledermaus 19 Arten, fast durchaus solche, die Fleisch, Aas oder Unrath fressen und in Westasien vorkommen. Schwerlich soll sein Verzeichniss erschöpfend sein, sondern nur die nennen, welche sonst gegessen wurden und wo also für Israel ein Verbot nöthig war. נֶשֶׁר] im Semit. die allgemeinste Bezeichnung des Adlergeschlechts, auch von den alten Uebers. durch *Adler* gegeben. Als König der Vögel eröffnet er die Reihe. Der Name steht hier von den eigentlichen Adlerarten (deren es 7 in Palästina giebt; *Tristram* fauna of Pal. 98f vgl. 107). Ihr Fleisch, besonders das der Jungen, wird von ungebildeten Völkern gegessen (*Bechstein* Naturg. Deutschl. II. 211. 221. 225) z. B. von den Habessiniern, die es für ein köstliches Mahl halten (*Salt* R. nach Abyss. 152). Nach der gewöhnlichen Annahme soll der נֶשֶׁר in manchen Stellen, wo ihm Aasfressen (Hi 39, 30. Pr 30, 17) und Kahlköpfigkeit beigelegt wird (Mi 1, 16), das Geiergeschlecht mit umfassen. Allein auch die Adler fressen Aas, wenn es nicht verdorben, sondern frisch ist (*Bechst.* II. 210. 215. 221. 224f). Dasselbe sagen arab. Schriftsteller (Damiri bei *Boch.* II. 757f, Ḳazwini I. p. 424f, Leo Afric. p. 767) und neuere Reisende (*Forskål* p. 12. *Seetzen* I. 379) vom نَسْر aus. Die Ansicht also, dass der Adler kein Aas anrühre (Arist. h. a. 9, 32. Aelian. h. a. 2, 39. Plin. 10, 3), ist ein Irrthum. Dagegen passt die Kahlköpfigkeit allerdings nicht zum Adler; indessen rechneten die Alten den Aasgeier, der einen kahlen Kopf hat, mit zum Adlergeschlechte, unser Vrf. jedoch nicht, s. רָחָם V. 18. — פֶּרֶס] (von פָּרַס, פָּרַשׂ *brechen*) ist *Brecher*, *Zerbrecher*. Demgemäss erklären *Abusaid* durch كاسر *frangens* (= Raubvogel), Onk. עָר (s. *Merx*; *Levy* falsch עַר) und TgJer. II עַרְיָא, was mit עַרְעֵר *frangere* bei *Buxtorf* p. 1590 (vgl. *Levy* NhWB. III. 704) zusammenzuhängen scheint. Gemeint ist (*Del.* Proll. 154) der *ossifragus* der Römer, die φίνις oder φήνη der Griechen (Dioscorid. 2, 58). Welcher Vogel aber ist das? Wahrsch. der Bart- oder Lämmergeier (gypaëtus barbatus;

Tristram fauna of Pal. 94), der Adler- und Geierartiges in sich vereinigt (also hier passend zwischen Adler und Geier steht), ziemlich in der ganzen alten Welt vorkommt, z. B. auf der Sinaihalbinsel (*Rüppell* Ab. I. 127)." S. über ihn *Oken* Naturg. VII, 1 S. 145 ff; *Brehm* illustr. Thierleben III. 542 ff. Auf diesen Lämmergeier passt es, wenn die Alten „die φήνη als ein Mittelding zwischen Adler und Geier beschreiben (Aristot. de mir. 60; Plin. 10, 3) oder neben Adler und Geier nennen (Aristot. h. a. 8, 3), und die aquila barbata (doch wohl der bartbegabte Lämmergeier) bei den Etruskern ossifraga hiess (Plin. l. c.), und dem ossifragus ein intestinum omnia devorata conficiens beigelegt wird (Plin. 30, 20), wie es eben der Lämmergeier hat. Das Thier ist wahrscheinlich dasselbe wie αἰγυπιός *Ziegengeier* bei Homer (Ili. 13, 531. 16, 428 f. 17, 460. Od. 22, 302 f) und wie der Vogel, dessen Gestalt Phöbus und Athene annahmen (Ili. 7, 59), während Athene allein die Gestalt der Phene annimmt (Od. 3, 372). Vermuthlich ist φήνη das Weibchen des αἰγυπιός (Od. 16, 216 f). Sonst s. über Phene Arist. h. a. 6, 6. 9, 34 und Damiri bei Boch. II. 773. Ob TgJer. I mit עוּזָא und LXX Vulg. mit γρύψ, gryps an den Lämmergeier dachten, bleibt dahin gestellt." — עָזְנִיָּה] „vielleicht eine mittelbare Bildung aus עָזַז *stark sein*; nach *Boch.* II. 774 f der Melanaetus, der für stärker als die anderen Adlerarten galt (Iliad. 21, 253. Arist. h. a. 9, 32) und daher bei den Römern Valeria hiess (Plin. 10, 3). Dieser ist jedoch wohl schon im נֶשֶׁר mitenthalten und man denkt besser an den *Geier*, den grössten Raubvogel, der sich hier gut an den Lämmergeier anschliesst. Der Geier ist in Palästina zu Hause (*Hasselqu.* 342; *Mariti* 392; *Seetz.* I. 163. 173; *Lynch* Bericht 229) und findet sich auch in Arabien, wo *Wellsted* I. 214. II. 210 (vgl. *Seetz.* III. 20. 81) drei Arten, unter ihnen den grauen, gesehen hat; ebenso in Mesopotamien (*Buckingham* R. 51). Uebrigens läge es auch nahe, عُثْنُون *Kinnbart*, *Ziegenbart*, wofür es auch eine Form עֹזֶן gegeben haben könnte, zu vergleichen, עָזְנִי als *bärtig* zu nehmen und an den Bart- oder *Lämmergeier* zu denken, der einen Bart von Borsten hat. Ueber die Fem.-Endung s. zu רָחָם. Dann müsste man unter פֶּרֶס den *Seeadler* (den LXX u. Vulg. dem עזניה gleichsetzen) verstehen, den schon die Alten bisweilen ossifraga genannt zu haben scheinen (Lucret. 5, 1079), wie die Neueren den Namen bald auf den Seeadler, bald auf den Fischadler anwenden." — (V. 14.) דָּאָה] „von דָּאָה *fliegen, schweben* (Ps 18, 11), in der Form דַּיָּה (*Ew.* § 45[d]) noch Jes 34, 15 als geselliger Vogel genannt, der das verödete Edom bewohnen soll, in Siphra p. 1013 ed. Ugol. zur Art des נֵץ gerechnet. Vulg. gibt *milvus* und Saad. Abus. ArErp. حِدَأَة d. i. *Weihe* (*Bruce* R. V. 154; *Forsk.* p. 8, vgl. *Seetz.* III. 308). Die Targg. Syr. Sam. haben דַּיְתָא, ܕܝܬܐ, was der Arab. zu Hi 28, 7 durch حِدَاة übersetzt. Der Weihe wird von manchen Völkern gegessen (*Oedmann* III. 80), ist in Palästina häufig (*v. Schubert* R. III. 120), z. B. die Art شوحه *Schuḥa*, die Aas frisst

(*Seetz.* I. 379) und passt vornehmlich zu Jes 34, denn nach *Oken* VII, 1. S. 135f ist er ein geselliger Vogel. Er fliegt *schwebend* und spielend in der Luft, wo er oft stehen bleibt oder rittelt; er frisst Aas wie der Geier. Im Orient ist der schwarze Weihe, der in ungeheurer Menge erscheint und die weggeworfenen Unreinigkeiten auffrisst, sehr gewöhnlich, weshalb *Boch.* דַּיָּה, דָּאָה von דָּיָה *schwarz sein* ableitet. Dass der Weihe zu den Zugvögeln gehört, bemerken Arist. h. a. 8, 16. Plin. 10, 12. Statt ואת־הדאה ואת־האיה למינה hat das Dt. V. 13 וְהָרָאָה וְאֶת־הָאַיָּה וְהַדַּיָּה לְמִינָהּ und diesen Text drücken Targg. Vulg. Saad. Pers., GrVen. aus. Allein der *Sam.* bietet ואת הדאה statt וְהָרָאָה und hat das folgende וְהַדַּיָּה nicht, wie auch im MT. es 4 cod. Kenn. nicht haben. Damit stimmen LXX ArErp. überein. Gewiss ist das auch der ursprüngliche Text. Ein Abschreiber las im Deut. ראה für דאה" (vgl. die Verwechslung von ר und ד zu Gen 10, 4 vgl. 3. 2 Sa 22, 11) „und er oder ein anderer fügte dann" die דָּאָה, in der Aussprache „דַּיָּה, hinzu, die im Lev. genannt nicht fehlen durfte". — אַיָּה] „muss wegen des Beisatzes למינה ein grösseres Geschlecht bezeichnen, wohl ein Raubvogelgeschlecht, nach Hi 28, 7 besonders scharfsichtig. Da Geier, Adler, Weihe und Habicht (נֵץ V. 16) unter andern Namen im Verzeichniss vorkommen, so bietet sich am nächsten der *Falke* dar. Er ist in vielen Arten in Syrien und Palästina zu Hause (*Hasselq.* 342; *Russell* II. 76ff; *Seetz.* I. 310f). Die Araber kennen einen Falken bezw. Habicht (den *Ges.-Buhl* der איה gleichsetzen) يُؤْيُؤ und bezeichnen sein Geschrei mit يَأْيَأَ, rühmen auch sein scharfes Gesicht und seinen schnellen Flug (*Boch.* II. 780f vgl. 193ff). Nach Damiri hiess er in Aegypten und Syrien جلم eig. *falx, secula,* weil er scharf die Luft durchschneidet. Der Name אַיָּה entspricht dem Geschrei des Vogels. Nach *Bechstein* II. 275. 300 schreit der Edelfalke zu manchen Zeiten *gau, gau* und der gemeine Falke, der ein ausserordentlich feines Gesicht hat, lässt unaufhörlich sein *geya, geya* erschallen. In der Levante werden die Falken gegessen; sie sollen ein sehr schmackhaftes Fleisch haben (*Tournefort* R. I. 374)". — (V. 15.) עֹרֵב] *nach seiner Art* ist der *Rabe* mit den übrigen rabenartigen Vögeln, als Schwarzkrähe, Nebelkrähe, Mandelkrähe, Dohle, Elster, die alle in Syrien und Palästina einheimisch sind (*Russell* II. 79f. *v. Schub.* III. 120). Uebrigens ist hier (s. auch V. 19) mit vielen Codd., *Sam.* u. LXX *Vulg.* וְאֵת כָּל־עֹרֵב zu lesen, da der Verf. in diesem Verzeichniss jedes Thier durch וְ an das vorhergehende anreiht". — (V. 16.) בַּת יַעֲנָה] „kommt im AT. noch oft vor. Alle alten Ueb. verstehen den Strauss (s. *Tristram* natural history of the Bible[3] 233ff). Er beschränkt sich nicht auf Arabien, sondern lässt sich bisweilen auch in Ḥauran und Belka sehen (*Seetz.* II. 340. *Burckh.* Bed. 176), konnte daher im Speisegesetz einen Platz erhalten. Sein Fleisch ass man in alter Zeit, z. B. in Aethiopien (Strab. 16 p. 772. Diod. 3, 27), isst es auch in neuerer Zeit noch, z. B. in Arabien (*Seetz.* III. 20), Numidien (Leo Afric. p. 766) und bei den Arabern in Djof (*Burckh.* Bed. 178). Andre Araber jedoch geniessen bloss die Eier und bereiten mit dem Fett Speisen zu (*Sonnini* I. 396;

vgl. *Wittmann* II. 200). — תַּחְמָס] „von חָמַס *violenter egit, iniuriam intulit* soll nach *Boch.* II. 830 ff der *männliche Strauss* sein, wie auch von den Arabern das Straussenweibchen ظليم *der Gewaltthätige* genannt wird, weil es gegen seine Jungen hart ist. Allein warum würde bei diesem Vogel jedes Geschlecht besonders angeführt? Andere verstehen die *Eule* (LXX Vulg., GrVen. *Oedmann* III. 45 ff); auf diese aber gehen andere Bezeichnungen, die obenein durch שַׁחַף und נֵץ von תַּחְמָס getrennt sind. Ungewiss ist, ob TgJer. I mit הַטְפַיְתָא (von חֲטַף *rapuit, laceravit*) eine Eulenart meinte; man kann das Wort auch nach خطيف, خطّاف *hirundo* (*Russell* II. 98) deuten, zumal auch andere Uebers. die *Schwalbe* hier finden (Saad., ArErp.) und die Juden in Mosul die Schwalbe noch תַּחְמָס nennen (*Niebuhr* Ar. S. XLII). Indess enthält das Verzeichniss sonst keinen einzigen so kleinen Vogel wie die Schwalbe". Dass צִיצָא, was *Onk.* gibt, s. v. a. סִיס *Schwalbe* (*Kn.*) sei, ist nicht wahrscheinlich. Den *Kukuk*, „der in Palästina vorkommt (*Seetz.* I. 78; *Schulz* R. in das gelobte Land S. 243)", will *Kn.* verstehen, wegen der Bedeutung von תחמס *iniquus*, denn „er soll die Eier und Jungen der Pflegeältern seines Kindes aus dem Neste werfen und fressen (Aristot. h. a. 6, 7. 9, 29; Aelian h. a. 3, 30) und werde auch mit dem Habicht in Verwandtschaft gesetzt (Arist. h. a. 6, 7; Aesop. fab. 317; Plutarch. Arat. 30). Sein Fleisch galt nach Aristot. als schmackhaft und wird in Italien noch jetzt gegessen (*Oken* VII, 1. S. 225). Aber der Kukuk hätte doch wohl einen onomatopoetischen Namen. — שַׁחַף] „von den Targg. beibehalten, vom Sam. שיפה, שאפה, von Abus. شاف, von Saad. ArErp. ساف und vom Pers. شاهين gegeben, ist wohl der سافى, eine Habichtart, die man in Syrien zur Jagd der Gazellen, Hasen, Trappen, Reiher abrichtet (*Russell* II. 77). Der Name bezeichnet den *Mageren* und passt zu einem Habicht". So *Kn.* Aber eine Habichtart gehörte vielmehr zu הַנֵּץ לְמִינֵהוּ und wahrsch. ist mit LXX *Vulg., GrVen.* (*Boch.* III. 1 ff, *Ges. thes., LKarpeles*, a.) der *λάρος, larus, κέπφος* d. i. die *Seemöve* (sterna, vgl. *Tristram* fauna of Pal. 135 f) zu verstehen. — נֵץ] „noch Hi 39, 26 erwähnt; er muss nach לְמִינֵהוּ ein grösseres Geschlecht umfassen. Es ist der *ἱέραξ, accipiter* gemeint, von dem die Alten, freilich mit Einrechnung der Falken, eine Menge Arten aufzählen (Arist. h. a. 9, 24; Aelian. h. a. 12, 4; Plin. 10, 8). Die alten Ueb. stimmen hier zusammen. Die Targg. (נַצָּא Onk., בַּר נְצָצָא jer. Trgg.) Syr. Abus. haben das Wort des Urtextes, LXX GrVen. *ἱέραξ*, Vulg. *accipiter* und Saad. Pers. ArErp. باز, بازى d. i. *Habicht* (Leo Afric. p. 768; *Niebuhr* Ar. S. XLII. 179). So erklären auch *Raš. Qimh.*, und *Siphr.* p. 1011 wird zur Art des נֵץ der הוראה *Weihe* gerechnet (*Levy* NhWB. I. 457). Das lateinische *nisus* d. i. Sperber (Verg. Geo. I. 404 ff) stammt vielleicht aus dem Orient; s. zu אַיָּה. Mehr bei *Boch.* III. 5 ff" u. *Ges.* th. Wenn nach Hi 39, 26 der נֵץ als Zugvogel erscheint, was der Habicht nicht ist, so folgt nur, dass dort der Name auch Falkenarten (die in Palästina Zugvögel sind, wie den Rötelfalken, tinnunculus cenchris, und den Rothfuss- oder Abendfalken, erythropus vespertinus, *Str.*) umfasst.

Wenigstens wird יִפְרֹשׂ כְּנָפָיו לְתֵימָן nicht (mit *Kn.*) darauf zu beziehen sein, dass nach altem Glauben der Habicht allein unter allen Vögeln in die Strahlen der Sonne zu sehen vermöge (*Aelian* h. a. 10, 14) oder dass die Geier *ἀντίπρωροι τῷ Νότῳ πετόμενοι ἐγκυμονοῦσι καὶ διὰ τριῶν ἐτῶν τίκτουσι* (Geopon. 15, 26). — (V. 17.) כּוֹס] „Ps 102, 7 als Bewohner von Trümmern erwähnt, bezeichnet jedenfalls eine *Eule* (deshalb verschieden von assyr. kasûsu = Jagdfalke, *Del.* Proll. 80), die in verschiedenen Arten in Syrien und Palästina zu Hause ist (*Hasselq.* 291, *Russell* II. 79; *Seetz.* I. 163). Denn die alten Ueb. stimmen wenigstens hinsichtlich der Art des Vogels hier überein. Sie verstehen theils den *Uhu*, z. B. Saad. Abus. ArErp. Pers. بوم, Onk. קַדְיָא, Vulg. zu Lev. *bubo* und Sam. zu Lev. צַדְיָה (TgJer. I צַיְדָא viell. verschrieben aus צַדְיָא) d. i. صَدًا *bubo*, theils die *Nachteule* z. B. Hieron. ep. 106 *noctua* sowie TgJer. I zu Dt. und Targ. zu Ps. קִפּוֹפָא, theils die *strix otus* d. i. *Ohreule*, z. B. die griech. Ueb. zu Lev. u. Ps. *νυκτικόραξ* und Vulg. zu Ps. *nycticorax*, worunter die Eulenart *ὠτός*, *otus* zu verstehen ist (Aristot. h. a. 8, 12; Plin. 10, 33), desgleichen Peš. ܟܘܕܐ, vgl. *Tychsen* physiol. Syr. p. 14. 115. Man hat zu denken an den *Kauz*, der in verfallenen Gebäuden und Felsenritzen wohnt und ein schmackhaftes Fleisch haben soll (*Bechst.* II. 365f), oder an das *Käuzchen*, das sich ebenfalls in altem Gemäuer aufhält, Nachts kläglich schreit und auch für schmackhaft gehalten wird (*Oken* VII. 1. S. 116ff). Der Name *kos* kommt vermuthlich vom Geschrei". — שָׁלָךְ] „steht im Dt. V. 17 bei חֲסִידָה und hat dort eine angemessenere Stelle als hier zwischen 2 Eulenarten, s. u. S. 539. — יַנְשׁוּף] hier an Kauz oder Käuzchen angereiht und Jes 34, 11 als Bewohner des verödeten Edom genannt, scheint ebenfalls eine *Eulenart* zu sein (wahrsch. identisch mit der im Assyr. êššêpu genannten, die gleichfalls als Trümmer- oder Ruinenvogel bezeichnet wird, s. *Del.* Proll. 80f), vielleicht der *Uhu*. Er lebt auf hohen Felsen und in alten wüsten Thürmen und Schlössern auf den Bergrücken, schreit *uhu*, *puhu*, lässt aber bisweilen auch ein starkes Jauchzen hören (*Bechst.* II. 336). Der Name kommt von נָשַׁף *schnaufen* (vgl. بُهَام *bubo* von بهم *anhelavit*)"; *Bochart* (II. 281ff) will *Nachtvogel* von נֶשֶׁף. „Die alten Ueb. schwanken; doch treffen es Targg. Peš. im allgemeinen mit קִפּוֹפָא ܩܦܘܦܐ, und Qimḥi erklärt den Janšuph für einen Vogel, der in der Nacht fliegt", wogegen LXX Vulg. den Ibis geben. — (V. 18.) תִּנְשֶׁמֶת] „wahrsch. auch eine Eulenart. Denn Onk. erklärt בַּוְתָא (s. *Merx*, weniger gut בּוֹתָא) = بوه, nach Damiri ein dem Uhu ähnlicher Vogel, doch kleiner (*Boch.* III. 31), TgJer. I אוּתְיָא = *ὠτός* Ohreule (dagg. Dt 14, 16 צַדְיָא für die Eidechsenart 'תנש; s. o. zu כּוֹס), Syr. ܟܘܟܒܐ = *κικκαβή*, *κικκαβά* d. i. Nachteule, deren Geschrei *cucubare* heisst (*Boch.* III. 33), Sam. קפהפה = targ. קִפּוֹפָא dasselbe (s. o. zu כּוֹס), GrVen. *γλαύξ*. Auch *Raš.* bei Qimḥi WB. versteht die Nachteule [besser: *Fledermaus* s. Ausg. von *Biesenthal* u. *Lebrecht* S. 230 A. 1]. Der Name kommt von

נָשַׁם *hauchen*. Es kann gemeint sein die strix stridula, *Zischeule* (*Bechst.* II. 356ff), die in Aeg. und Syr., dort *massusu*, hier *bane* genannt, zu Haus ist (*Hasselq.* 291) und Abends durch die Fenster einfliegen und die Kinder tödten soll, oder die gleichfalls in Syr. einheimische (*Russell* II. 79) *strix flammea*, die ein klagendes Geschrei hat und dazu bläst, wie ein schlafender, schnaubender Mensch, schlafend auch schnarcht wie der Mensch und deren Fleisch nicht übel schmecken soll (*Bechst.* II. 361ff), oder die in Aeg. nicht seltene (*Hasselq.* 290) *strix otus*, die bisweilen ein sausendes boshaftes Blasen hören lässt und bald sich ausdehnt und die Flügel weit ausbreitet, bald wieder sich wie ein Ball zusammendrückt (*Bechst.* II. 342; *Oken* VII, 1. S. 124). Uebrigens war תִּנְשֶׁמֶת auch Name des Chamäleons V. 30". Die LXX geben für תִּנְשֶׁמֶת *πορφυρίων* Wasserhuhn, *Vulg.* Schwan. — קָאַת] „kommt noch vor als Bewohner verödeter Gegenden (Jes 34, 11. Ze 2, 14) und der Wüste, daher Bild des vereinsamten Unglücklichen (Ps 102, 7)". Nach den Ueb. wäre gemeint der *Pelekan* (LXX, *GrVen.*; *Vulg.*: onocrotalus; TgJer. I. *Peš.* קָקָא; *Saad. ArErp.* قبق; s. *Tychsen* phys. Syr. p. 13. 110ff), vielleicht so benannt weil er aus seinem beutelförmigen Kropf den Fang wieder ausspeit (קוּא), nam. um seine Jungen zu füttern. „Er kommt in Arabien, Syr. und Pal. vor (*Berggren* R. I. 269; *Russell* II. 83; *Robins.* III. 574; *Forsk.* p. VII)", liebt Einsamkeit und legt sein Nest gern in Einöden und auf unangebauten Inseln an. Als Sumpfvogel freilich kann er ein Wüstenvogel nur uneigentlich genannt werden und passt auch zu Jes 34, 11 nicht gut; ebenso wenig freilich die Rohrdommel, ardea stellaris (*Luth. Boch. Ros.*). Deshalb wollte *Kn.* das Wort von der قطا verstehn, einer Hasel- oder Rebhuhnart Syriens und Arabiens (*Burckh.* Syr. 168. 681f; *Robins.* III. 183; *Russell* II. 74; *Hasselqu.* 331ff; *de Sacy* chrest. ar. III. 487ff; s. o. S. 187); aber obwohl die Ḳaṭâ in Wüsten sich aufhält (*Kazwini* I. 422f), so ist sie doch ein Heerdenvogel und passt darum nicht zu obigen Stellen, wie auch der Name lautlich sehr verschieden ist. — רָחָם] im Dt. (u. *Sam.* hier) רָחָמָה d. h. zur Ausgleichung mit unserer Stelle vorn betont (*κύκνος* LXX, porphyrio *Vulg.*, יַרְקְרָקָא *Onk.* [vgl. سقعبا bei Bar Bahlul = *ἴκτερος*, s. *Merx* S. 213], שְׁרַקְרָקָא TgJer. I u. *Peš.* d. i. wahrsch. *merops apiaster*, worüber *Boch.* III. 49f), ist „ohne Zweifel رَخَم, nom. unit. رَخَمَة, oder رخمى der Araber, wie denn Saad. Abus. ArErp. überall diesen Namen haben, also der äg. *Erdgeier* (vultur percnopterus), der auch in Arabien, Palästina und Syrien häufig ist (*Russell* II. 6; *Hasselq.* 342; *v. Schub.* III. 120; *Burckh.* Bed. 180). Die Alten kennen ihn als *περκνόπτερος*, *percnopterus* sehr gut, rechnen ihn zu den Adlerarten, bezeichnen ihn aber als dem Geier ähnlich und berichten von seinen unedlen Eigenschaften, z. B. dem Aasfressen, (Arist. h. a. 9, 32; Plin. 10, 3; ebenso die Araber, Ḳazwini I. 414; Damiri bei *Boch.* III. 67). Er ist abgesehen von seinen schwarzen Schwingen ganz weiss, kahlköpfig (*Burckh.* Bed. 584), so gross wie der Gabelweihe, hat etwas Rabenartiges, sitzt immer auf der Erde, frisst Aas und Unflath und ist ein stinkendes, abscheuliches

Thier (*Forskål* p. 11; *Hasselq.* 286ff; *Bruce* R. V. 167ff; *Oken* VII, 1. S. 157ff). Andre vergleichen ihn dem Storch (*Shaw* R. S. 386), wie er auch ὀρειπελαργός hiess (Arist. h. a. 9, 32). Er wird von den Arabern gegessen (*Burckh.* Syr. 1046), nicht aber von den Ḥanefiten. Nach den Arabern beschützt er seine Eier und Jungen mit besonderer Liebe (Meidan. prov. ed. Schult. p. 219f; *Boch.* III. 56f). Den Aegyptern diente das Bild des Geiers, der seine Jungen mit grösster Sorge erhalte, zur Bezeichnung des Barmherzigen und der Mutter (Horapollo 1, 11). Auch nahm man an, dass der Geier todte Vögel als den Verwandten angehörend nicht berühre (Plutarch. Romul. 9 und quae. rom. 93). Daher der hebr.-arab. Name des Thiers. Das Dt. hat die auch den Arabern geläufigere Femin.-Form רָחָמָה, vielleicht gemäss der alten in Aeg. einheimischen Ansicht, dass das Geiergeschlecht nur Weibchen, nicht auch Männchen habe (Horapollo l. l.; Plut. quae. rom. 93; Aelian. h. a. 2, 46; Ammian. Marc. 17, 4, 11)". — שָׁלָךְ] „im Dt. V. 17 vor der חֲסִידָה stehend, im Lev. zwischen 2 Eulen aufgeführt, scheint ein Wasservogel zu sein. Targg. Peš. erklären שָׁלֵינוּנָא (syr. ־נֵא) *extrahens pisces*, LXX GrVen. zu Lev. καταράκτης, ein Vogel, der lange Zeit unter dem Wasser bleiben kann (Arist. h. a. 9, 12), GrVen. z. Dt. λάρος, Vulg. zu Lev. *mergulus*. Man kann also verstehen die braune Raubmöve (larus catarrhactes), die heftig herabzustossen pflegt, aber nur in den nördlichen Meeren vorzukommen scheint (*Oken* VII, 1. S. 398f)". Sicherer also denkt man an den *Sturz-Pelekan* (Pelecanus Bassanus), der, wenn er einen Fisch im Wasser ansichtig wird, aus grosser Höhe mit Blitzesschnelle auf ihn herabstürzt. Er kommt nicht bloss in den nordischen Meeren, sondern auch in den Rohrsümpfen des untern Aeg. vor (*Paulus* Samml. V, 200); s. über ihn *Rosenm.* Alt. IV, 2 S. 308f. *Winer* II. 436. Sein Name von שָׁלַךְ passt gut dazu. — (V. 19.) חֲסִידָה] „kommt noch öfter vor (Sach 5, 9), als Vogel, der die Zeit des Ziehens kennt (Jer 8, 7), im Gegensatz zum Strauss sich emporschwingen kann (Hi 39, 13), auf Cypressen nistet (Ps 104, 17). Die Ueb. gehen auseinander und hatten keine sichere Ueberlieferung, weshalb z. B. LXX zu Jer. Hi. und Theod. zu Jer. das hebr. Wort beibehalten. Doch entscheiden sie sich vielfach für den ἐρωδιός, *herodius*, *Reiher*, z. B. LXX zu Lev. Ps., Aquil. überall, Theod. zu Lev. Sach., Symm. zu Sach., GrVen. zu Lev. Dt., Vulg. zu Lev. Ps. Hi. Auch hat der hexapl. Syr. zu Jer. Sach. Hi. die Variante ܗܪܘܕܝܐ d. i. ἐρωδιός. Vielleicht geht auch חַוָּרִיתָא von חִוַּר *weiss sein* bei Onk. sowie Targg. zu Jer. und Hi. auf den λευκερωδιός der Alten (Arist. h. a. 8, 3), der in Aeg. sehr häufig ist, aber nicht gegessen wird (*Sonnini* I. 229f); doch s. u. zu אֲנָפָה. Das Meiste spricht für den Reiher; s. *Oedm.* V. 58ff. Zu ihm passen alle Bibelstellen. Er findet sich in Syrien (*Russell* II. 84), nistet auf hohen Bäumen, ist ein Zugvogel und kann sehr hoch fliegen (*Bechst.* III. 8. 10). Die Neueren z. B. *Boch.* III. 85ff vgl. II. 327ff verstehen das Wort meist vom *Storche*", aus etymolog. Grund (weil dieser bei den Alten ganz besonders den Ruf einer *pia avis* hatte, s. *Boch.*; das Umgekehrte s. o. S. 536), „obwohl er bei keinem alten Uebersetzer sich findet, gewöhnlich auf Gebäuden (*Oedm.* V. 60)", doch auch auf Bäumen (*Kazw.* I. 424) „nistet und auf dem

Libanon, dessen Cypressen wohl Ps 104 gemeint sind, nicht vorkommt (*Seetz.* I. 163)", doch circa Antiochiam et juxta Amanum montem (*Boch.* III. 91). „Immerhin aber darf man annehmen, dass חֲסִידָה auch in einem weiteren Sinne vom Reiher und den ihm ähnlichen Vögeln gebraucht wurde". — אֲנָפָה] da kein ואת davor steht, wollte *Kn.* האנפה als Adj. zu החסידה = die *buschige* Chasida nehmen, indem er אנף mit ܥܢܦ Ethpa. *juba praeditum esse* combinirte, willkührlich und zu לְמִינָהּ nicht passend. In Wahrheit kann ואת nur zufällig ausgefallen sein (so auch *DrWh.*); *Sam.* LXX *Targg. Peš.* haben wenigstens וְ vor אנפה, und nach dem Dt. ist es ein besonderer Vogelname. Auf etymol. Wege (*zornige? GrVen.* θυμοτρίς; *Boch.*: eine Adlerart زُمَّج genannt; *Arabb.*: Papagei) ist nichts festzustellen; *Peš.* ܐܢܦܐ (also dasselbe Wort) wird verschieden gedeutet (nach Bar Ali der *schwarze Adler, Seeadler*); TgJer. I אַכְמְתָא (wofür אוּכַּמְתָא zu lesen ist) ist adj. zu dem vorausgehenden דַּיְתָא *Geier* = der weisse (חִוַּרְתָּא; dies = חֲסִידָה) und der schwarze Geier, wozu in Dt. V. 13 beigefügt ist: דהיא איבו = der Ibbo heisst. In Betracht kommt nur LXX *Vulg.* mit χαραδριός *Regenpfeifer*, ein schnepfenartiger Sumpfvogel, von dem in Aeg. mehrere Arten heimisch sind (*Hasselq.* 308), und *Onk.* mit אִיבּוֹ, was nach *Dillm.* vielleicht den *Ibis* bedeutet, nach *Levy* TgWB. 23 u. *Merx* S. 165 aber die *Weihe* (s. o.). Auch der assyr. anpatu, der „Vogel des Lichts", war am Euphratufer bei Karkemisch heimisch, wo ihn die assyrischen Könige jagten (*Del.* Hebr. langu. p. 33). — דּוּכִיפַת] „nach ديك *Hahn* und כֵּיפָא *Fels* oder יֶפֶת *Schönheit* gedeutet, wäre s. v. a. *Felshahn* oder *Schönhahn*. Das passt zum *Wiedehopf*, der Berge und Felsen bewohnt (Arist. h. a. 1, 1. 9, 49. Äelian. h. a. 3, 26), ein schönes Gefieder hat und durch seinen Federkamm an den Hahn erinnert, daher auch bei uns Kothhahn, Dreckhahn, Stinkhahn heisst. Vom Wiedehopf verstehen das Wort LXX zu Lev., Vulg. zu Lev. Dt., Saad. Abus. ArErp. Pers. (zu Lev.), Raš. und die Neueren, viell. auch Peš. mit ܬܪܢܓܘܠ ܒܪܐ *wilder Hahn*, GrVen. mit ἀγριαλεκτορίς, Targg. mit נַגַּר טוּרָא und Pers. mit كوه كنك *Berghahn*". (S. darüber einerseits *Lewysohn* Zool. des Talm. S. 216 ff, andererseits ZDMG. XXXI. 206 ff). „Der Wiedehopf ist in Syr. und Arab. zu Haus und besonders in Aeg. häufig (*Forsk.* p. VII; *Russell* II. 81; *Sonnini* I. 204); er wird hier und da gegessen; er soll im Herbst sehr fett und sein Fleisch schmackhaft wie das der Wachtel sein (*Bechst.* II. 549), riecht aber übel und soll nach den Alten Menschenunrath zu seinem Neste verwenden". — עֲטַלֵּף] „wird noch Jes 2, 20 erwähnt und ist nach der fast einstimmigen Ansicht der alten Ueb. die *Fledermaus*. Wie der Araber rechnet der Verf. sie zum Geflügel". — V. 20—23. „An die Vögel reiht er noch das *Gewimmel des Geflügels*, das auf Vieren geht d. h. die 4 Füsse habenden Kriechthiere, die aber geflügelt sind und fliegen können und wegen ihrer Menge ein Gewimmel auf der Erde bilden. Er verbietet sie alle, ausgenommen die, welche 2 Springfüsse haben, mit ihnen zu hüpfen". — V. 20. Wenn שֶׁרֶץ הָעוֹף sicher die kleineren

beflügelten Thiere d. h. Insecten bedeutet (gegen *Kal.* II. 158, der meint, Dt 14, 19 bedeute es die unreinen Vögel), so ist dagegen der Beisatz הַהֹלֵךְ עַל אַרְבַּע (der im Dt. fehlt), in V. 23 wiederholt, anstössig. Vierfüssige beflügelte kleine Thiere giebt es nicht. Entweder muss der Verf. angenommen haben, dass diese Thiere nur mit 4 von ihren 6 Füssen gehen (nach *Str.* ist הַהֹלֵךְ עַל-אַרְבַּע viell. ein sprichwörtlicher und daher, trotz seiner Ungenauigkeit, beibehaltener Ausdruck für die Bewegung in horizontaler Lage, vgl. deutsch „auf allen Vieren"), oder aber ist der Beisatz fälschlich aus V. 21 hereingekommen und sonderbar genug nicht bloss in sämmtliche Texte übergegangen, sondern auch von den meisten Erklärern unbeanstandet gelassen worden. An die Fledermäuse (*Kal.*) hat der Vrf. nicht gedacht, s. V. 19. — V. 21. לֹא] für לוֹ wie Ex 21, 8. Le 25, 30 u. s. כְּרָעַיִם] s. 1, 9. מִמַּעַל לְרַגְלָיו] nicht = מִלְּבַד *ausser* (*Sommer* 259), auch nicht: *emporragend über* oder *höher als* die 4 andern Füsse (*Boch.*, *JDMich.* a.), sondern: *oberhalb* seiner Füsse, näml. der eigentlichen *ταρσοί* d. i. der Blätter (zwischen Zehen und Knöchel); oberhalb dieser hat er am hintersten (dritten) Paar Schienen und Schenkel לְנַתֵּר zum Springen. Gemeint sind die 2 hinteren, viel stärkeren und längeren Springfüsse. Damit sind die Heuschrecken beschrieben. Das Dt. in 14, 19 verbietet שֶׁרֶץ הָעוֹף überhaupt, ohne die Heuschrecken auszunehmen [doch s. o. S. 526]. „Zweifelsohne folgt der Gesetzgeber mit seiner Erlaubniss alter morgenl. Sitte. Wie die Griechen die Cicaden wohlschmeckend fanden (Arist. h. a. 5, 30), so genossen andere Völker Heuschrecken z. B. die Orientales et Libyae populi (Hieron. adv. Jovin. 2, 7. Leo Afr. p. 771), die Nasamonen (Herod. 4, 172. Dioscor. 2, 57), die Akridophagen in Aethiopien (Strabo 16 p. 772; Diod. Sic. 3, 28; Plin. 6, 35), die Parther (Plin. 11, 35), ein Volk Indiens (Plin. 7, 2) und die Assyrer (vgl. die Abbildung in *Ri.* HWB.[2] 627, auf der die Diener unter anderem Zubehör für die königl. Tafel auch getrocknete, an Stäben befestigte Heuschrecken tragen). Bei den Juden wird Heuschreckengenuss vom Täufer Johannes erwähnt (Mt 3, 4. Mc 1, 6). Dieser Gebrauch hat sich bis in die neuere Zeit erhalten. Er findet sich bei den muhamm. und jüd. Bewohnern des Reiches Marokko (*Ludolf* comm. hist. Aeth. p. 177f; *Höst* Marokos S. 301, *Drummond-Hay* Marokko S. 105), bei den Juden in Jemen (*Niebuhr* Ar. S. XLIV), bei vielen Leuten in Darfur, besonders den Sclaven (*Brown* R. 310), auf Madagaskar, wo man sie den besten Fischen vorzieht (*Ives* R. I. 30), und in Habessinien (*Lud.* hist. Aeth. 1, 13, 20f. *Salt* R. nach Abyss. 311), wo arme Muhammedaner, nicht Christen sich dazu bequemen (*Rüppell* Ab. I. 384). Ausser den Africanern werden auch die Araber als Heuschreckenesser genannt (Leo Afr. p. 769) und zwar sie am öftersten, z. B. von *Hasselq.* R. 454ff. *Nieb.* Ar. 170ff, *Joliffe* R. S. 161, *Forsk.* anim. p. 81, *Seetz.* III. 20, *Burckh.* Bed. S. 375f u. a. Bei ihnen werden auch Heuschrecken auf dem Markt in Buden feilgeboten (*Wellst.* II. 176) und bald auf Schnüre gezogen (*Forsk.* und *Nieb.*) bald nach dem Maasse verkauft (*Burckh.* Arab. 162 und Bed. l. l.) sowie gedörrt als Winterspeise in Säcken aufgehoben (*Nieb.* Reiseb. I. 402. *Burckh.* Syr. 382; *Berggren* R. II. 175). Heuschrecken essen auch die Bewohner Persiens (*Tischend.* R. I. 260;

Tavernier R. I. 68); doch nur das arme Volk, das fast ganz arab. Herkunft ist, weniger die eigentlichen Perser (*Ouseley* travels I. 196; *Chardin* voy. IX. 227; *Morier* zweite R. S. 51). Indessen werden in Aegypten und Nubien Heuschrecken nur von den ärmsten Bettlern gegessen (*Burckh.* Bed. 375), in Ḥauran von den Fellah's nur wenn der Hunger sie plagt, und die Einwohner Syriens essen sie gar nicht (*Burckh.* Syr. 382). Auch manche arab. Stämme verabscheuen sie (*Robins.* III. 190) und die Beduinen des Sinai (*Burckh.* Bed. 376), ebenso die Türken (*Nieb.* Ar. 172). Die gewöhnlichste Art ihrer Zubereitung ist die, dass man sie röstet oder in Butter schmort und mit Salz, auch Gewürz und Essig verzehrt; Kopf, Flügel und Füsse wirft man weg. Ebenso siedet man sie in Wasser, wozu man Salz gethan, und isst sie mit Salz oder Butter. Desgleichen mahlt man sie zu Mehl, bereitet einen Teig und bäckt daraus Kuchen". — „Die vorliegende Stelle geht auf 4 verschiedene Arten von Heuschrecken und, wie das לְמִינֵהוּ lehrt, auf deren Unterarten (ebenso wie auch Joel 1, 4 nicht verschiedene Entwicklungsstufen derselben Art gemeint sind, da 2, 25 die Ausdrücke in anderer Ordnung stehen). Das Gesetz gestattet also, wie es scheint, nur gewisse Gattungen (betr. Dt 14, 19f s. o. S. 526). Die Araber essen auch nicht alle Heuschreckenarten, z. B. nicht die Art Kuttoni und Dübbe (*Nieb.* Ar. 172f), nicht die schwarze Heuschrecke (*Seetz.* a. a. O.) und nicht den gryllus cristatus (*Forsk.* p. XXII). In Persien nennt man die eine Art der Heuschrecken حَلَال *erlaubt*, die andere حَرَام *verboten*. Die letztere ist kleiner und verderblicher als der ḥalal, von dem sie sich auch in der Farbe unterscheidet (*Ouseley* trav. I. 196). Bei den orient. Reisenden kommen folgende Arten der Heuschrecken vor: die *grüne*, 2—3 Zoll lang (*Norden* R. S. 119; *Robins.* III. 190. 433; *Le Brun* voyage au Levant p. 252; ohne Zweifel der gryllus viridis bei *Forsk.* p. 81); die *gelbe*, 3 Zoll lang und grösser als unsere gemeine Heuschrecke, in Nordafrica (*Shaw* R. 165), im petr. Arabien (*Tischend.* R. I. 260) und in Persien (*Morier* zweite R. 51), wohl der gryllus flavus bei *Forsk.* p. XXII; die *rothe*, $3\frac{1}{2}$ Zoll lang und grösser als die gelbe (*Morier* zw. R. 51. 105. 107; *Chardin* voy. IX. 227), sie wird am fettesten und gilt bei den Arabern als nahrhafte und gesunde Speise (*Nieb.* Ar. 171; *Wellst.* a. a. O.), vgl. noch *Denon* R. S. 287; *Burckh.* Nub. S. 543 und *Forsk.* p. XXII. Von jener grossen rothen Art verschieden erscheint die von *Tischend.* I. 260 in Pal. und Syr. gesehene *graue* und *lichtrothe* Art, kleiner als die gelbe. Die *leichte* Heuschrecke, die fett geworden die fette heisst und den Arabern auch zur Speise dient (*Nieb.* Ar. S. 171), lässt sich nicht näher bestimmen. Nach *Seetzen* a. a. O. gibt es vorzüglich 2 Arten: gelbe und schwarze, von denen nur die erstere bei den Arabern gegessen wird; die letztere wahrscheinlich der gryllus cinereus bei *Forsk.* p. XXII. Anders wieder *Burckh.* Syr. 381f: nach ihm gibt es in Syr. 2 Arten, fliegende und fressende; die *fliegenden* haben gelben Körper, weisse Flügel mit grauen Flecken, leben von Baumblättern und Pflanzen, verschonen Weizen und Gerste, fliegen nur in einzelnen Haufen; die *fressenden* haben weisslich grauen Körper und weisse

Flügel, verzehren alle Gewächse und sind der Schrecken der Landwirthe. Noch andere Arten bei *Forskål* p. XXII. Manche Arten sind sehr gross, 4 bis 6 Zoll lang (*Tavern.* R. I. 68; *Burckh.* Syr. S. 94). Es fehlt noch an eingehenden Untersuchungen über die Gattungen und Arten der orient. Heuschrecken und die vorliegende Stelle lässt sich nicht genügend erledigen, da auch die alten Ueb. schwanken. Die Araber theilen die جراد *Heuschrecke* in die فارس *reitende* und in die راجل *gehende* ein und verstehen unter jener Art die fliegenden, unter dieser die bloss springenden (*Kazw.* I. 430), vgl. in Peš. ܩܡ̈ܨܐ ܦܪ̈ܚܬܐ ܘܪ̈ܚܫܐ *fliegende und kriechende H.* Joel 1, 4. 2 Chr 6, 28. Vielleicht theilten die Hebräer auch so ein. Bekanntlich haben manche Arten entweder gar keine oder doch zum Fliegen ungenügende Flügel (*Cuvier* Thierreich V. 361. 363. 366; *Burmeister* Hb. der Entomolog. II. 598. 669)“. Ueber die im *Talm.* erwähnten Arten s. *Lewysohn* Zool. d. Talm. 286 ff. — אַרְבֶּה] „hier wie in andern Stellen, z. B. Jo 1, 4. 2, 25 eine besondere Art und zwar nach Ex 10, 13. 19. Nah 3, 17 die fliegende Zugheuschrecke (gryllus migratorius), die noch jetzt in Maskat und Bagdad jenen Namen führen soll (*Nieb.* Ar. S. XXXVII); vgl. auch assyr. eribû, aribû. Zu ihr, die in unzähligen Massen zieht, passt der Name (von רבה; sie ist Beispiel der Unzähligkeit Ri 6, 5. 7, 12. Jer 46, 23. Nah 3, 15. 17), ebenso das geordnete Einherziehen (Pr 30, 27), und als die wichtigste nimmt sie hier die erste Stelle ein“. Wie גָּזָם, יֶלֶק und חָסִיל sich zu ihr verhalten, ob sie zu den מין des אַרְבֶּה gehören, s. o. S. 542. — סָלְעָם] „erklärt sich nach aram. סַלְעַם *absorbere, consumere* (in Targ. für hebr. בִּלַּע); *Targg.*, *Sam.*, *ArErp.*, *Siphra* p. 1014 und *Talm.* (*Boch.* III. 266) geben dafür רשון, רשונה, רשונא und راشون“, d. i. vielleicht *Verderber* (*Levy* TgWB. II. 439). Nach dem Talm. (*Levy* NhWB. IV. 474; *Lewysohn* Zool. 289) soll סלעם ungeschwänzt und am Vorderkopf buckelig sein. „Saad. und *Abus.* verstehen den دَبَا, eine fliegende H. (Ḥamâsa p. 678), die viel kleiner als die anderen Arten ist und von den Arabern nicht gegessen wird (*Nieb.* Ar. 172). Für den ἀττάκης, attacus der LXX und Vulg. fehlt es noch an einer sicheren Erklärung. Da der Soleam im AT. nicht weiter vorkommt, so war er wohl keine besondere Landesplage. Doch könnte man auch in den sonst neben Arbe genannten Arten den Soleam finden, wie denn יֶלֶק und חָסִיל in der Bedeutung ungefähr mit סָלְעָם zusammentreffen, und Ps 105, 34 das Targ. יֶלֶק durch רשונא gibt“. — חַרְגֹּל] „von Onk. Peš. Saad. Abus. ArErp. beibehalten, erklärt sich nach حَرْجَلَ *galoppiren*, davon حَرْجَلَةٌ Heuschreckenschwarm (auch Haufe von Pferden), und حرجوان *genus locustae alis carentis*, sowie syr. ܚܪ̈ܓܠܐ gryllus (vgl. *Lag.* Armen. Stud. § 972). Es wäre also eine fliegende Art. Damit stimmt des samar. Uebers. (Ed.) רגולה *pedes* sowie der LXX Vulg. ὀφιομάχης, ophiomachus. Denn dieser war eine Art ohne Flügel (Hesych. Suid.), vgl. Philo de opif. mundi § 58 p. 39 M.; TgJer. I, Siphra p. 1014 und Talm. bei *Boch.* III. 226

u. *Levy* NhWB. III. 421 geben חַרְגֹּל durch נִפּוֹלָא, נִפּוֹל". Nach dem Talm. ist חַרְגֹּל geschwänzt und am Kopf buckelig. „Man wird unter חַרְגֹּל eine grosse, starke und muthige, hüpfende Heuschrecke zu verstehen haben. Für die Grösse zeugt, dass man ein Ei des Chargol nahm und an das Ohr hängte, um damit den Ohrenschmerz zu vertreiben (M. Schabb. 6, 10). *Niebuhr* Ar. S. 170 sah in Mesopotamien zwei sehr grosse Heuschreckenarten, die Springfüsse, aber keine Flügel hatten. Eine Landplage ist der sonst im AT. nicht weiter genannte Chargol allem Anschein nach so wenig wie der Soleam gewesen". — חָגָב] „noch öfter genannt z. B. als Thier, das das Land verzehrt (2 Chr 7, 13) und mit dem die Kundschafter gegenüber den Riesen (Nu 13, 33) oder die Menschen vor dem Gott des Himmels (Jes 40, 22) verglichen werden. Hienach denkt man am schicklichsten an eine nicht fliegende kleinere Heuschrecke. Sie war aber eine Landplage, also in grosser Menge vorhanden. Der Name soll in Maskat von einer besondern Heuschreckenart noch im Gebrauch sein (*Nieb.* Ar. S. XXXVII). Wahrsch. ist der *ἀττέλαβος* gemeint, welcher, oft neben der *ἀκρίς* genannt (Arist. h. a. 5, 19. 29), eine kleine Art war (Hesych., Cyrill. ad Nah. 3, 17) oder locustarum minima sine pennis (Plin. 29, 29) oder parva locusta modicis pennis reptans potius quam volitans semperque subsiliens (Hieron. ad Nah. 3, 17), aber mit dem zu ihr gehörenden *βροῦκος* schlimmer als die *ἀκρίς* (Theophr. de anim. greg. cap. 4). Damit stimmt die Erklärung des חָגָב durch נַדְיָן *Springer*, von נְדִי *springen* (das falsche גַּדְיָן der Ausgg. soll viell. dasselbe bedeuten) im Siphra p. 1014 u. Talm. bei *Boch.* III. 266 und נַדְיָנָא (wie statt נדונא zu lesen ist) im TgJer. I (vgl. *Levy* TgWB. II. 93 u. NhWB. III. 342), durch جندب *parva locusta* bei Saad. Abus. und ArErp. ad Lev., sowie durch קַמְצָא (M. Edij. 8, 4 eine essbare Art) in den Targg. zu Num. u. Jes. (vgl. قَمَص *minutae locustae* primum ex ovis egressae, obwohl ܩܡܨܐ im Syr. auch allgemein Heuschrecke bezeichnet). Der im AT. oft genannte Chagab war jedenfalls eine sehr gewöhnliche Art. Daher brauchen die Talmudisten חָגָב auch in weiterem Sinn, nämlich von allen reinen Heuschreckenarten (M. Chull. 3, 7. 8, 1) oder von den reinen und unreinen überhaupt (M. Terum. 10, 9. Edij. 7, 2). Auch die LXX u. Vulg. geben das Wort überall durch das allgemeine *ἀκρίς* und locusta, sowie Saad. u. ArErp. zu Num. durch جراد, den allgemeinsten Ausdruck". — V. 23 vgl. V. 20; wohl aus J genommen und von R geschickt hier angebracht, so dass nun וכל dem Sinn nach s. v. a. *alle übrigen* (vgl. Ex 4, 7 u. s.) ist. — V. 24—28. „Allgemeine Bestimmungen hinsichtlich der Verunreinigung durch das Aas der bis jetzt genannten Thiere. Der Verf. fasst hier zusammen: a) die Wasser- und Flugthiere (so weit sie unrein sind?), wenn auf sie אֵלֶּה geht, b) die Vierfüssler, die nicht ganz durchgespaltene Klauen haben und nicht widerkäuen, also unrein sind, c) die Vierfüssler, die auf ihren Händen d. i. Tatzen, also nicht auf Hufen oder Klauen gehen und gleichfalls unrein sind, z. B. die aus dem Katzen- Hunde- Bärengeschlecht. חַיָּה, בְּהֵמָה] s. Gen 1, 25. 2, 19. 6, 7. Wer ihr Aas berührt,

wird für den laufenden Tag unrein, wer es trägt, wird ebenfalls bis zum Abend unrein und hat stärker verunreinigt seine Kleider zu waschen, als welche von der Unreinigkeit berührt worden sind. Das Nähere s. S. 520". — V. 24. וְלְאֵלֶּה] ob damit auf V. 26ff vorwärts (*Siphra, Raš. Str.*), oder auf V. 13—23 rückwärts gewiesen wird, ist die Frage. Der Beginn von V. 26 ohne וְ (was aber LXX *Peš.* einsetzen) spricht für die überschriftliche Fassung von V. 24f; andererseits ist V. 24f als Ueberschrift zu ausführlich, und während V. 11 vor den Aasen der Wasserthiere gewarnt ist, wäre über die Berührung der Aase der Flugthiere dann gar nichts gesagt. Der Text ist so gefasst, dass sowohl die strengere Ansicht, die auf jeder Berührung eines Aases Unreinheit bis zum Abend setzt, als auch die mildere, die diese Folge nur an die Berührung des Aases eines (grössern) בְּהֵמָה knüpft, daraus abgeleitet werden kann. — V. 25. מִנִּבְלָתָם] wohl nicht: einen Theil ihres Aases, sondern: eines ihrer Aase, vgl. V. 32. 35 u. 39; in V. 28 steht את־נבלתם (was V. 25 auch einige Codd. u. Peš. haben, wogegen *Sam.* LXX auch V. 28 מֵן statt את lesen). רשמא עד חערב] man nimmt gewöhnlich an (*Ew.* Alt. 200; *Kn. Ke.*; *IEs. Nachm.* zu V. 25 u. 40), dass in dieser Formel (resp. nach traditioneller Auffassung in dem Gebot des Waschens der Kleider wegen einer Verunreinigung, *Str.*) die Pflicht des Sichwaschens als selbstverständlich eingeschlossen sei, weil sonst V. 40 mit 17, 15 in offenbarem Widerspruch stände. Es ist möglich. Aber warum hat der Vrf. es nicht ausdrücklich gesagt wie in andern Stellen (s. S. 520)? *Sam.* in V. 25 und LXX in V. 40^{b} setzen nach בגדיו noch ורחץ במים ein. Das Tragen verunreinigt stärker als das blosse Berühren V. 24. — V. 26. לכל] s. 5, 3f. בְּהֵם] ohne Frage ungenau für בנבלתם, vgl. V. 8, obwohl Sadducäer בהם wörtlich nahmen (*IEs.*). — V. 27. על־כפיו] auf seinen Tatzen, wie Hunde, Katzen, Bären. — V. 29—38. Zu den unreinen Thieren gehört ausserdem eine 4., neben den (grösseren) Land- Wasser- und Flugthieren noch übrige Classe, „die *Kriechthiere*, die gewöhnlich רֶמֶשׂ, bisweilen aber auch שֶׁרֶץ *Gewimmel* genannt werden z. B. 5, 2. Gen 7, 21". Im Speisegesetz des Dt. sind sie nicht erwähnt, weil ihre Nichtessbarkeit vorausgesetzt ist; auch bei P tritt das Nichtessen in den Hintergrund gegen das Nichtberühren; erst V. 41 folgt nachträglich ein ausdrückliches Gebot darüber (aus J[?]). Wie die Aase der grossen Thiere auch die Kleider dessen, der sie trägt, verunreinigen (V. 25. 28), so ihre Aase alles, worauf sie fallen (32ff). Daraus, dass dies nur bei diesem שרץ eingeschärft wird, nicht bei den בהמה, hat man meist (noch *Sommer* 260; *Kn. Kal.* a.) geschlossen, dass ihnen eine gesteigerte Unreinheit zukomme. Allein in V. 31 (vgl. 24. 27) zeigt sich nichts davon, und die Specialbestimmungen V. 32ff haben vielmehr darin ihren Grund (*Ke.*), dass nur diese שרץ, nicht die בהמה, so leicht auf und in die Gegenstände des menschlichen Gebrauchs hineingerathen. Im Uebrigen knüpft das Gesetz diese Folgen nicht an sämmtliche Kriechthiere (was zu lästig wäre), sondern nur an eine Auswahl von 8 grösseren Arten, sieht also von den kleineren und kleinsten Kriechthieren ebenso wie von den kleinsten Flugthieren (Fliegen, Bienen u. s. w.) ab. Nach *Kn.* u. a. freilich wären diese 8 darum besonders genannt, weil sie

sonst auch gegessen zu werden pflegten. V. 29. הטמא] die folgenden sind *die unreinen* unter dem שֶׁרֶץ d. h. die unreinsten (*Ew.* § 313[c]; vgl. *Ges.* § 135[h]), besonders unreinen, um die darum das Gesetz sich auch besonders kümmert. חֹלֶד] verstehen Saad. Abus. ArErp. *Boch.* II. 435 ff. a. vom *Maulwurf*, der noch jetzt im Orient خُلْد, nom. unit. خُلْدة, heisst (*Russell* II. 60; *Seetz.* I. 12. 126. 163. 169. 272. II. 139), andre wie LXX TgJer. I, Peš. Vulg. Raš. Qimḥ. Ges. th. 474 f vom *Wiesel*, das in Syr. und Pal. häufig ist (*Hasselq.* 550; *Seetz.* I. 163), in Zeiten der Noth auch gegessen wurde (Barhebr. chron. ed. Bedjan p. 205). Die Etymologie (von חָלַד nach syr. ܚܠܕ *schlüpfen, sich einbohren*) passt zu letzterem, und entscheidend ist, dass חוּלְדָה oft im Talm. (M. Kelim 15, 6. Kilaim 8, 5) vorkommt als ein Thier, das Vögel angriff (M. Chull. 3, 4), mit einem שֶׁרֶץ im Maule über die Hebebrode hinweglaufen (M. Tohoroth 4, 2) und Wasser aus einem Gefäss lecken konnte (M. Parah 9, 3), auch gezähmt und gehalten wurde (Talm. Bab. Kam. f. 80, 1)". — עַכְבָּר] nach den alten Ueb. und talm. rabb. Sprachgebrauch (auch 1 Sa 6, 5. Jes 66, 17) die *Maus*. Von dieser Deutung abzugehen und (*Boch. Ges. Ros. Kn.*) die *Jarbua* genannte *Springmaus* zu verstehen (über welche zu vgl. ist *Rob.* II. 514; *Hasselq.* 277 ff; *Russell* II. 24 ff; *Sonnini* I. 89 ff. *Win.* RWB. u. Springhase, *Ri.* HWB. u. Maus; vgl. o. S. 532) liegt kein Grund vor. Dass der Jarbua von Arabern z. Th. gern gegessen wird (*Seetz.* I. 310. II. 226; *Sonnini* I. 104; *Burckh.* Bed. 50; *Nieb.* Ar. 167), nicht aber die Maus, kommt hier, wo vom Essen (wenigstens ausdrücklich) nicht die Rede ist, nicht in Betracht, und Gefahr, dass er in die Hausgeräthe komme V. 32 ff, ist beim Jarbua nicht. — צָב] „von Onk. als צַבָּא beibehalten (wogg. hebräischem צ = arab. ḍ aram. ע entsprechen würde, s. *Merx* S. 265); Saad. Abus. u. ArErp. dafür das den Consonanten nach entsprechende ضَبّ; bei den LXX κροκόδειλος χερσαῖος, in Vulg. crocodilus, womit ܩܘܪܕܢܐ der Peš., חַרְדּוֹנָא des TgJer. I und ערדונה des Sam., d. i. arab. حِرْذَون (grosse libysche) *Eidechse*, stimmt. Der Dhab der Araber (*Ḳazw.* I. 437 f; *Meidan.* prov. Schult. p. 240. 242. 245 ff; genau beschrieben bei *Forsk.* p. 13; *Seetz.* III. 436 ff; *Hasselq.* 353 ff) ist eine ungiftige gelbe Eidechse, die sich in Wüsten aufhält und 18 Zoll lang wird, auch von einem Theil der Araber gegessen wird (*Leo. Afr.* p. 764; *Burckh.* Syr. 863. 1046. Bed. 180; *Seetz.* I. 308. III. 111 f); kommt auch in Pal. vor (*Seetz.* II. 311)." Hier dagegen wird צָב *Eidechse* wegen des beigesetzten למינהו in weiterem Sinn zu verstehen sein (ebenso צָב in Siphra u. Tr. Chullin 127[a], s. *Levy* NhWB. IV. 163). Am allerwenigsten passt es zu V. 32 ff, mit *Kn.* u. a. dabei an die grosse, bis zu 4 Fuss lange, *Waral* وَرَل genannte (giftige) Eidechse (*Abdullatif* p. 42 ed. White, *Ḳazw.* I. 448; *Pococke* Morg. I. 325; *Sonnini* II. 367; *Seetz.* III. 434 ff), die auch in Palästina vorkommt (*Rob.* II. 492), zu denken. Zu bemerken

ist aber noch, dass nach den Talmudisten, denen *Luth.* u. *LKarpeles* folgen, צָב die *Kröte* bedeutet (s. *Lewysohn* Zool. 230f). Vgl. noch *Fleischer* in *Levy* TgWB. I. 425b. — (V. 30.) אֲנָקָה] nach LXX *Vulg.* *μυγάλη Spitzmaus* (*Tristram* fauna of Pal. 24), nach *Onk.* יַלָּא (was viell. etymologische Wiedergabe von אנקה ist, wenn nicht = arab. waral, s. u.; weniger gut יָלָא, wozu *Levy* *ἴουλος Vielfuss* vergleicht; s. *Merx* S. 211), nach den Rabbinen *Igel* (*Raš.* und *Lewysohn* 100), nach *Peš.* ܐܘܡܩܬܐ (wie auch Pr 30, 28 für שְׂמָמִית) d. i. *stellio*, *Gecko*, ebenso nach dem *Sam.* סממיתה od. (*Peterm.*) סמומיה (s. aber unter לְטָאָה); nach *Saad.* u. *ArErp.* وَرَل (s. o. zu צָב). Es gibt also keine sichere Ueberlieferung. Mit Etymologie ist nichts zu machen und mit ዐንጕጕ፡ (lex. Aeth. c. 993) d. i. *grosse Wassereidechse* hat אֲנָקָה wohl nichts zu thun. Zwar will *Kn.* eben diese, den Wasser-Waral (*Boch.* II. 477f; *Abdullatif* p. 42f) oder lacerta Nilotica (*Hasselq.* 361; *Oken* VI. 626f) verstehen, sofern diese auch in Palästina vorkomme (*Strabo* 16 p. 758; *Plin.* 5, 17; *Breydenbach* Reyssbuch S. 73; *Pococke* Mrgl. II. 76; *Mariti* Reise S. 342f. *Seetz.* II. 73). Allein diese gehört schon als Wasserthier nicht her, aber auch nicht wegen V. 32ff. — כֹּחַ] ebenso unbestimmbar; nach LXX *Vulg.* *χαμαιλέων* (s. u. zu חֹמֶט u. תִּנְשֶׁמֶת), in *Targg.* wiederum כֹּחַ, in *Peš.* ܚܘܠܕܐ *Maulwurf*, nach *Arab.* und *Qimḥi* حِرْذَوْن (*Hasselq.* 352; *Lewysohn* 223; *Seetz.* III. 417ff; s. o. zu צָב), auf keinen Fall *Frosch* (*Kn.*, weil כח als schallnachahmender Laut an *κοάξ*, *quacken*, قُوق Marâṣid II. p. 462 anklinge), der צְפַרְדֵּעַ heisst und nicht verunreinigt (M. Tohar. 5, 1); passender wäre *Molch* (*Luth.*). — לְטָאָה] von *Onk.* (mit dem Artikel) beibehalten = הַלְטְתָא (nach andrer Lesart חֻלְטֵיתָא, s. *Merx* S. 190); dagegen *χαλαβώτης* (*ἀσκαλαβώτης*) LXX, stellio *Vulg.*, also *Mauergecko* (platydactylus fascicularis). Eine der vielen Geckoarten meint jedenfalls auch *TgJer.* I mit סְמָמִיתָא (Ausgg. auch שְׂ', vgl. hebr. שְׂמָמִית Pr 30, 28, dieselbe, die *Sam.* mit אֲנָקָא identificirt, und *Peš.*, die gleichfalls in אֲנָקָה den Gecko bezw. eine Geckoart findet, setzt für לְטָאָה den Namen einer anderen Geckoart ܙܘܪܝܬܐ (vgl. auch *Lag.* Materialien I. 119), während *Boch.* I. 1074 an die Eidechse, die وَحَرَة heisst, denkt. Ob bei den Talmudisten לְטָאָה ein genereller Eidechsenname ist (*Lewysohn* 221) erscheint zweifelhaft (s. *Levy* NhWB. II. 498). Die Deutung *Schildkröte* (*Kn.*) ist willkührlich und passt nicht zu V. 32ff. — חֹמֶט] von חמט vgl. assyr. ḫamâṭu eilen (ZDMG. XXVIII. 88f); *σαῦρα* LXX, lacerta *Vulg.*; ܚܘܠܡܛܐ lacerta magna (vgl. assyr. ḫulmittu, eine Schlangenart, s. *Del.* assyr. Stud. S. 87 n. 10) *Peš.* (darnach *LKarpeles* Sandeidechse); ähnlich حِرْباءٌ Chamäleon *Saad.* u. *ArErp.*; קִיצוֹצָא (auch קִיצוֹנָא) unerklärt TgJer. I, חוּמְטָא *Onk.*, Blindschleiche *Luth.*; dagegen nach *φερέοικος GrVen.* und nach *Sam.* und Talmudisten (*Raš. Qim.*) *Schnecke* (*Lewysohn* 279); ebenso *Kn.*, der meint, dass der Name die

nackte wie die Muschelschnecke umfasse, während שַׁבְּלוּל Ps 58, 9 die nackte Schnecke im besonderen bezeichne. Dass in Aegypten und Palästina Purpurschnecken und andere Meerconchylien gegessen werden (*Abdullatif* p. 49; *Hasselq.* 485f. 489; *Seetz.* II. 115) kommt hier nicht in Betracht. — תִּנְשֶׁמֶת] nach LXX, *Gr Ven.* (ἀσπάλαξ), *Vulg. Onk.* (אֲשׁוּתָא, s. auch *Lewysohn* 101) *Raš. Luth.* der *Maulwurf*, der freilich zu הַשֹּׁרֵץ עַל־הָאָרֶץ V. 29 nicht gut passt, nach *Peš.* ܐܝܕܐܝܕܐ (eig. *Hand-Hand*) der Tausendfuss (σκολοπένδρα, was *Gr Ven.* für לְטָאָה gibt) oder Kellerwurm, Assel, nach *Sam.* Wiesel; dagegen nach TgJer. I סַלְמַנְדְּרָא Salamander, nach *Saad.* سَامّ أَبْرَص Gecko, und nach den Neueren seit *Boch.* II. 503ff auf Grund des Etymon's (von נָשַׁם *athmen*, s. zu V. 18; vgl. hiergegen *Lag.* Nom. 130f u. über assyr. tusmu *Halévy* mélanges 301) fast einstimmig als *Chamäleon* gedeutet. Denn da das Thier sehr die frische Luft liebt, ins Freie gesetzt sogleich Luft schöpft, und mit Wollust Athem holt (*Oken* VI. 647f), so nahm man an, dass es von der Luft lebe, die es einathme (Plin. 8, 51. Leo Afric. p. 765). „Es hat ausnehmend grosse Lungen und kann sich damit nach Willkühr aufblasen oder dünner machen; es bläst oft z. B. im Zorn den ganzen Leib auf und bleibt so mehrere Stunden, worauf es den Bauch allmählich entleert und ganz dünn wird (*Belzoni* voy. II. 298f. *Blumenbach* Handb. der NG. I. 200; *Oken* VI. 646ff). Es führt im Hebr. denselben Namen mit einer blasenden Eulenart (s. V. 18). In Pal. kommt es vor“. Sicher ist trotz alledem auch diese Erklärung nicht. Ueberhaupt ist es höchst unwahrscheinlich, dass fast jeder der V. 30 genannten 5 Namen eine Eidechsenart bedeuten soll. Die Rücksicht auf die Essbarkeit der gemeinten Thiere, die die Neueren immer in den Vordergrund stellten, kann hier überhaupt nichts entscheiden. Man erwartet nach V. 32ff Thiere, die in die Kleider Gefässe und Geräthe der Menschen kommen können, und da sind schon 4—5 Eidechsenarten zu viel. Uebrigens beweist die Unsicherheit der jüd. Tradition in Deutung dieser Namen, dass sie verhältnissmässig alt sind. — V. 31. S. zu V. 29. „Wer ein solches Thier, wenn es todt ist, berührt, wird für den laufenden Tag unrein“. בְּמֹתָם] *in ihrem Tode*, im Zustand ihres Todtseins d. i. wenn sie todt sind (wogegen dieselben, so lange sie leben, nicht verunreinigen). An Schlachtung zum Essen denkt der Vrf. gar nicht, sonst hätte er diesen Ausdruck nicht gebraucht. — V. 32. Alles worauf ein solches Thier (מֵהֶם partit., vgl. V. 25) beim Verenden oder auch im Zustand des Todes fällt, wird unrein, irgend welches (wie V. 34; *Ew.* § 278^{c}; vgl. 4, 2) „hölzerne oder lederne Ding sowie Kleider und Säcke, auf die ein solches todtes Thier fällt, jede der Sachen, womit *Geschäft gethan wird* (יֵעָשֶׂה nach *Ges.* § 121^{b}) d. i. die zum Gebrauch des Menschen dienen; es soll in diesem Falle für den laufenden Tag unrein sein und ins Wasser gebracht werden, damit es wieder rein sei. כְּלִי] im weitesten Sinn wie 13, 49. Ex 22, 6. — V. 33. Ein irdenes Gefäss aber, worein ein solches Thier fällt, soll aus dem zu 6, 21 angeführten Grunde zerbrochen werden und sein Inhalt unrein sein, also ungebraucht beseitigt werden“. — V. 34. *Irgend welche* (מִכָּל wie V. 32) essbare

Speise, auf oder *an die Wasser kommt*, zur Zubereitung (vgl. V. 38), *wird unrein, und jedes Getränk, das man trinkt — in jedem* (also hölzernen, ledernen, irdenen u. s. w.) *Gefäss wird es unrein*, näml. wenn ein solches Thier בְּמוֹתוֹ darauf oder darein gefallen ist. Falsch *Luth. Ros. Kn.*: jede Speise, worauf *aus einem so verunreinigten Gefäss* Wasser kommt, jedes Getränk, das man *aus einem solchen* Gefäss trinkt. — V. 35. *Und* ebenso *alles* andere, *worauf* etwas oder eines (V. 25) *von ihren Aasen fällt*, wird unrein: ein irdener *Backtopf* (2, 4; s. die Abbildungen bei *Benzinger* hebr. Arch. 87) *und* Kochofen oder *Kochheerd* soll zerschlagen werden (s. V. 33). כִּירַיִם] nur hier, ist nicht Deckelpfanne oder Casserol (*Kn. Ke.*), sondern χυτρόποδες LXX *Vulg.*, ἐσχαρώματα *GrVen.*, ܒܝܬ ܬܦܝܐ *Peš.*, תַּפְיָין *pl. TgJer.* I (worüber *Levy* TgWB. II. 548. 581f), مُسْتَوْقَدٌ *Arabb.*, noch in M. Schabb. 3, 1f כִּירָה (*Levy* NhWB. II. 323), verwandt mit כִּיּוֹר Feuerbecken Sach 12, 6. Genauer kennt man die Einrichtung dieses kleinen tragbaren Kochheerdes nicht mehr. Der Dual, entweder weil er aus 2 Platten bestand, oder nach der Mischnastelle, weil er so eingerichtet war, dass man 2 Töpfe darauf stellen und heizen konnte. יֻתָּץ] *Ew.* § 318[a], wofür *Sam.* יתצו; viell. Imperf. des Passivs vom Qal, *Ges.* § 53[u]. — V. 36. „Nur Quelle und" (Cisterne) „Brunnen werden durch solches Aas nicht unrein, indem das sich absetzende Unreine in der Wassermasse so auseinandergeht, dass es verschwindet; wer aber z. B. beim Herausziehen das (in die Qu. u. Cist. hineingefallene, daher das suff.) Aas berührt, verunreinigt sich, an ihm haftet Unreines". מקוה מים] Gen 1, 10. Ex 7, 19; verallgemeinernde Appos. zu מַעְיָן und בּוֹר. — V. 37f. „Fällt solches Aas auf Saatkorn, das nicht gegessen, sondern gesäet werden soll, so bleibt dieses rein; es wird das an seiner Aussenseite haftende Unreine an die Erde absetzen. Thut man aber Wasser (auch Regen *Str.*? s. V. 34) auf das Korn und es fällt dann ein Aas darauf, so wird das Korn unrein, indem das Unreine in das Innere der erweichten Körner dringt und so Unreinheit der Frucht verursacht". זֵרוּעַ] entw. *das Aussäen* (*Ges.* § 84b[i]) oder (nach Jes 61, 11 pl.) *Ausgesätes* bezw. was gesät werden soll (nach *Barth* Nominalbild. § 27[g] A. 2 für זֹרוֹעַ urspr. zurrâʿ); אשר יזרע ist viell. nur spätere Erläuterung zu זֵרוּעַ, *Str.* — V. 39f. „Dieselben Vorschriften, wie über das Aas der unreinen Land- Wasser- und Flugthiere (V. 24—28), gelten auch hinsichtlich der reinen Thiere, wenn sie nicht geschlachtet, sondern gestorben sind. Nur wird das Essen solchen Fleisches hier noch besonders untersagt" und zwar dahin, dass der, welcher davon isst, *seine Kleider waschen und unrein sein soll bis zum Abend.* S. o. zu V. 26 u. weiter 17, 15. Nach den Rabbinen verunreinigt nur das Fleisch, dagegen nicht Fell, Knochen, Hörner u. s. w., die darum ohne weiteres verarbeitet werden durften (*Str.*). — V. 41f wohl aus J (? s. S. 524f). Es wird noch ausdrücklich verboten *zu essen* „alles auf der Erde wimmelnde Gewimmel (V. 29), gehe es auf dem Bauche (Gen 3, 14), wie die Schlangen und Würmer, oder gehe es auf 4 Füssen", wie Mäuse, Ratten u. s. w., oder auf mehr, wie die Insecten u. s. w. לְכָל] *Ew.* § 310[a]. In vielen Handschriften u. Drucken ist das ו von גחון grösser,

weil es nach Tr. Sopherim der mittelste Buchstabe des Pent. ist, vgl. *Ges.* § 5n u. zu 13, 33. — V. 43—45 eine doppelte Schlussabmahnung; die 1. V. 43—44a nach J, die 2. V. 44b—45 nach P, s. S. 524f. תשקצו וגו׳] machet nicht abscheulich (wie 20, 25; anders V. 11. 13) eure Seelen, Personen, euch selbst, und verunreinigt euch nicht mit ihnen, dass ihr nicht unrein werdet. ונטמתם] *Sam.* ונטמאתם. — V. 44a s. zu 19, 2. — V. 45 s. Ex 6, 7. 29, 46. — V. 46f. Die Unterschrift zum ganzen Gesetz. Dies *die Weisung* (s. S. 481) von den 4 Thierarten, wie sie V. 2—8, V. 13—23, V. 9—12, V. 41f (mit 29—38) besprochen sind. להבדיל] dahin gehend und die Israeliten anleitend, zu unterscheiden u. s. w. (10, 10. 20, 25). Das Hauptabsehen dabei geht auf den Unterschied zwischen Essbarem und Nichtessbarem.

Cap. 12. Das Gesetz über die *Kindbetterin*, V. 7 als eine תּוֹרָה *Weisung* bezeichnet, und als solche, wenn auch nicht wörtlich so, wahrsch. von P schon vorgefunden. Die Erwähnung des Sündopfers beweist nichts dagegen, s. 5, 1ff. 6, 17ff. Dagegen V. 8 gibt sich als Zusatz (von P?). Wenn dieses Gesetz stofflich eher zu Cap. 15 gehört, auch Cap. 15, 19 in V. 2 vorausgesetzt ist (*Wl.* Comp.[2] 151; vgl. *Kuen.* Einl. 83), so folgt daraus noch nicht, dass es ein jüngerer Einschub ist, sondern höchstens, dass es ursprünglich in oder hinter Cap. 15 stand. Indessen die 7tägige Unreinheit der Menstruirenden konnte als etwas Bekanntes leicht vorausgesetzt werden, und auch ein Versetzer musste doch einen Grund haben, das Gesetz gerade hierher zu stellen. Der Grund dieser Stellung liegt doch wohl darin, dass hier, wenn auch untergeordnet unter den Gesichtspunkt der Unreinheit der Gebärerin, doch von der Geburt oder dem Anfang des Menschen die Rede ist, dessen verunreinigende Zustände in seinem späteren Leben die folgenden Gesetze behandeln. — „Zu diesen Bestimmungen gibt es bei den alten Völkern zahlreiche Parallelen. Bei den alten Indern wurden durch die Geburt eines Kindes ausser der Mutter auch der Vater und die Verwandten unrein; die Mutter blieb es 10 Tage, der Vater reinigte sich durch Baden (Manu 5, 58. 61f). Bei den heutigen Indern wird ein durch Geburt verunreinigtes Haus mit Weihwasser besprengt; die Bewohner waschen sich, die Kindbetterin nimmt Bäder; das Kind erhält am 10. Tag seinen Namen (*Sonnerat* R. I. 71). Bei den Parsen ist die Gebärerin unrein, lebt 40 Tage ohne Umgang mit Menschen, und erst nach anderen 40 Tagen darf sie den Mann sehen; das Kind ist gleichfalls unrein, verunreinigt den Berührenden und muss gewaschen werden (*Kleuker* Zend-Av. III. 222. 233"; *Spiegel* Avesta II. S. XIXf. XLVIf). „Der Avesta enthält noch besondere Reinigungsgesetze für den Fall einer Fehlgeburt Vend. 5, 136ff. 7, 151ff" vgl. *Spiegel* II. S. XLIII und XLV. „Nach dem Islâm ist die Gebärende 40 Tage unrein (*Burckh.* arab. Sprichw. S. 133). Bei den Griechen hütete man sich, einem Wochenbett zu nahen (Theophr. char. 16); die Gebärerin durfte an keinen Altar treten (Eurip. Iph. Taur. 383), ging erst nach 40 Tagen zum Heiligthum (Censor. de die nat. 11, 7). Auf Delos und im Bereich des Aeskulaptempels zu Epidaurus liess man kein Weib gebären, um die hl. Gebiete nicht zu entweihen (Thuc. 3, 104. Paus. 2, 27, 1). Mutter und Kind wurden gebadet (Callim. hymn. in Del. 123f,

in Jov. 16f), das letztere 5 Tage nach der Geburt gewissen Lustrationen unterzogen und erhielt am 10. den Namen (Suid. u. ἀμφιδρομία). Auch bei den Römern galt die Wöchnerin als unrein und hatte sich zu baden (Terent. Andr. 3, 2, 3). Der Knabe wurde am 9., das Mädchen am 8. Tag lustrirt und benannt (Plut. qu. Rom. 102; Pers. 2, 31ff); der 9. oder 8. Tag hiess deshalb dies lustricus, quo infantes lustrantur et nomina accipiunt (Macrob. Sat. 1, 16; Festus u. lustrici dies). Am 5. Tage brachte man für das Kind auch Opfer dar (Plaut. Trucul. 2, 4, 69f). Selbst bei den ungebildeten Völkern in Asien, Afrika und Amerika wird die Wöchnerin wie die Menstruirende als unrein angesehen (*Meiners* Gesch. der Relig. II. 106ff"; *Munzinger* Recht der Bogo's S. 37). — V. 2. „Wann ein Weib einen Knaben gebiert, so ist sie 7 Tage d. h. eine Woche unrein und zwar *wie die Tage der Unreinheit ihres Krankseins* (Verbum דָּוָה nur hier) d. h. so lange und auf die Weise, wie in der Zeit der monatlichen Reinigung 15, 19. Ob sie in den 7 Tagen auch als verunreinigend gelten soll, sagt der Vrf. sonst nicht." כי תזריע] *wann sie Samen bringt* d. h. (*Siegfr.-Stade*) den empfangenen Samen zum Fötus austrägt, bezw. (*Str.*) Nachkommenschaft hervorbringt (Gen 1, 11f), nicht: wann sie empfängt (*Targg.*, LXX *Vulg.*, wahrsch. nach der Lesart des *Sam.* תזרע in pass. Fassung; auch *Ges.-Buhl*). Es wird nachher besondert in יָלְדָה זָכָר und נְקֵבָה תֵּלֵד (V. 5). — V. 3. „Am 8. Tage, nach Ablauf der Zeit, in der die Mutter unrein war, soll die hl. Handlung der Beschneidung vorgenommen werden, worüber zu Gen 17, 12. 25." Daraus, dass hier am passenden Ort an das Beschneidungsgesetz (Gen 17) zurückerinnert wird, folgt nicht, dass „die Beschneidung ursprünglich ein blosser Reinigkeitsbrauch war (*Kn.*). Wäre sie das, so müsste auch für das Mädchen (V. 5) eine entsprechende Reinigung erwartet werden. Wenn Spätere Reinigkeits- und Gesundheitsrücksichten als Grund der Beschneidung annehmen (*Herod.* 2, 37; *Philo* de circumc. p. 210f M.; *Sharast.* II. 354 Haarbr.), so entscheidet das für den ursprünglichen Sinn nicht. Die einzige Stelle des AT., die über diesen Aufschluss gibt (Ex 4, 25, in Verbindung mit Gen 24, 9. 47, 29), lässt in ihr einen blutigen Weiheact erkennen, in welchem durch Dahingabe eines (an sich nicht unreinen) Theiles vom männlichen Glied der ganze Mann ein Gott geweihter wird, woran sich dann bei den Israeliten die Bedeutung der Beschneidung als eines Bundeszeichens von selbst anschloss, s. *Ew.* Alt. 118ff; *HSchultz* AT. Theol.[5] 314. Ueber עָרֵל s. zu Ex 6, 12 u. Le 19, 23. — V. 4. Nach jenen 7 Tagen soll sie noch 33 Tage im Zustand der Reinigungsblutungen bleiben, ohne etwas Heiliges (wie Opfermahlzeiten) berühren oder zum Heiligthum kommen zu dürfen, bis die Tage ihrer Reinigung voll sind d. h. bis diese Zeit abläuft. תֵּשֵׁב] nicht *sitzen* (*Nachm.*), sondern *zu Hause bleiben* ohne auszugehen (*Luth. Ros. Kn. Ke.* a.) vgl. Hos 3, 3, möglicherweise bloss *manebit* (*Vulg. Kal.*). שָׁהֳרָה] ohne Mappiq und Raphe hier u. V. 5, Inf. intr. *Ew.* § 238[a]; so schon bei *Onk.* u. *Peš.* Andere wollen mit LXX טָהֳרָהּ für טָהֳרָתָהּ wie am Ende des V., worüber *Ew.* § 257[d]. Zum Streit der Juden über den Sinn von דמי טהרה s. *Geiger* jüd. Ztschr. II. 27f; *Rönsch* B. d. Jubil. S. 515. מִלֹּאת] 8, 33. „Die

blutigen, wässerigen und schleimigen Abgänge der Entbundenen sind in der ersten Woche am stärksten, nehmen dann ab", hören meist schon nach einigen Wochen auf „und erstrecken sich höchst selten bis oder über 6 Wochen. Mit Rücksicht auf solche möglichen Fälle wird hier die runde und irgend wie bedeutsame (Ex 24, 18; 40 Wochen Zeit der Schwangerschaft?) Zahl 40 festgesetzt. „Die Vierzigzahl hielten auch die Wöchnerinnen der Parsen und Griechen ein. — V. 5. Bei einem Mädchen dauert die eigentliche Unreinheit 2 Wochen und" der Zustand der Reinigungsblutungen „noch 66 Tage, zusammen 80 Tage". כנדתה] wie V. 2. תשב על] soll bleiben *über* den RBl., d. h. damit zubringen. „Die Alten nahmen an, dass die Reinigung der Entbundenen beim Mädchen länger als beim Knaben dauere: dort nämlich 42, hier bloss 30 Tage (Hippocr. ed. Kühn I. p. 392f), und wollen auch beobachtet haben, dass die Menstruation nach der Empfängniss beim Knaben noch 40, beim Mädchen nur noch 30 Tage fortgehe (Aristot. h. a. 7, 3, 2), dass die Schwangerschaft dort minder, hier mehr beschwerlich sei (7, 4, 3) und die Niederkunft mit einem Mädchen schmerzlicher sei (Theodoret. qu. 14 ad Lev.)." Gegen *Bähr* II. 490 s. *Sommer* S. 236. — V. 6f. „Beim Ablauf der Tage ihres Reinwerdens hinsichtlich eines Sohns oder einer Tochter d. h. nach 40 oder 80 Tagen soll sie ein jähriges Lamm zum Brandopfer und eine junge Taube oder Turteltaube zum Sündopfer an's Heiligthum bringen und der Priester dieses Opfer bereiten und sie versöhnen, dass sie rein sei *vom Quelle ihres Blutes* d. i. für rein erklärt werde von wegen ihres Blutflusses (20, 18). Das Brandopfer ist grösser, als in ähnlichen Fällen (15, 14f. 29f), weil es vermuthlich dem Kinde mitgalt; es wird wegen der Grösse vorangestellt, folgt aber bei der Darbringung doch wohl wie gewöhnlich dem Sündopfer (s. V. 8). Ueber die Bedeutung s. zu 8, 14. 18 und o. S. 430. 455ff. כבש] s. 4, 20. בֶּן־שְׁנָתוֹ] *Sohn seines Jahres* d. i. der sein Jahr hat, also ein Jahr alt, jährig (was aber schwerlich andeutet, dass dies Alter das angemessene war und als solches auch bekannt war, wie *Str.* meint, und ebensowenig ein Aramaismus ist, s. NDJ. 665 gegen *Wl.* Proll.[4] 398 Anm.). Nur 14, 10. 23, 12. Nu 6, 12. 14. 7, 15—81. 15, 27 u. Ez 46, 13 ist dieser Ausdruck gebraucht, für den בֶּן־שָׁנָה (worüber zu Ex 12, 5) gewöhnlicher ist." תורה] s. zu Cap. 6f. לזכר] das לְ auch hier, wie V. 6, *in Beziehung auf*, nicht (*Ew.* § 292[e]) Accusativzeichen. — V. 8 ist, da durch die Unterschrift V. 7 die *Weisung* geschlossen ist, als ein Zusatz zu betrachten. „Er erlaubt bei Unvermögen der Wöchnerin das Lamm des Brandopfers mit einer Taube zu ersetzen. Zum Ausdruck vgl. 5, 7. 11." תמצא] 25, 28. *Sam.* u. *Peš.* haben zuerst לְחַטָּאת und dann לְעֹלָה, offenbar um die Meinung abzuwehren, dass das Brandopfer *vor* dem Sündopfer zu opfern sei (s. zu V. 6).

Cap. 13f. Das Gesetz über den *Aussatz*, durch 3 besondere Einleitungsformeln 13, 1. 14, 1. 14, 33 in 3 Abschnitte zerfallend. Aber im 1. und 2. hebt sich wieder je der Schluss 13, 47—59. 14, 21—32 durch eine eigene Unterschrift als ein besonderes Stück heraus. Das Ganze zerfällt demnach in 5 Stücke: 13, 1—46 über den menschlichen Aussatz, 13, 47—59 über den Aussatz an Kleidern und Lederzeug,

14, 1—20 über die Reinigungsgebräuche nach der Genesung vom Aussatz, 14, 21—32 Modification dieser Gebräuche im Fall der Dürftigkeit des zu Reinigenden, 14, 33—53 über den Aussatz an den Häusern und dessen Reinigung, sammt einer Unterschrift zum Ganzen V. 54—57. Sachlich und geschichtlich wird das 1. und 3. Stück der Kern des Ganzen sein und ohne Zweifel in der Hauptsache sehr alt. Der Aussatz war, je höher hinauf in's Alterthum, ein desto schwerer empfundenes Uebel; in den Reinigungsgebräuchen ist der Ritus mit den Vögeln höchst eigenthümlich und alterthümlich; auch das Dt., das sonst auf das Ceremoniale und Priesterliche kaum eingeht, weist doch 24, 8f auf das Gesetz über den Aussatz und seine Handhabung durch die Priester mit Nachdruck hin [vgl. hierzu noch NDJ. 605f]. Jünger ihrer Entstehung und Ausbildung nach mögen die Vorschriften des 2. 4. 5. Abschnitts sein, aber keiner zeigt eine Spur, dass er erst von späterer Hand eingeschoben wäre: der 5. (im Ausdruck nur V. 36 etwas abweichend) weist V. 34 (אֶרֶץ כְּנַעַן, אֲחֻזָּה) den Sprachgebrauch von P auf, ebenso der 4. (חשׂיג 14, 21f. 30ff gegen הגיע 5, 7). Der 2. und 5. sind in der Unterschrift berücksichtigt 14, 55; am ehesten kann man vom 5. behaupten, dass ihn erst P concipirt hat (daher וְנָתַתִּי V. 34). Das erste ausführlichste Stück zeigt in den Eingangsformeln seiner 7 Paragraphen (13, 2. 9. 18. 24. 29. 38. 40) Aehnlichkeit mit 1, 2ff.

1) Cap. 13, 1—46 über *den menschlichen Aussatz.* Es handelt sich hier nur um „weissen Aussatz als die bei den Hebräern gewöhnlichste Art, nicht auch andere Arten z. B. die Elephantiasis. Er heisst hebr. צָרַעַת arab. بَرَص *baraṣ*, griech. und lat. *λέπρα*, *λεύκη*, lepra. Er war bei den Hebräern und Juden häufig (Nu 12, 10ff. 2 Sa 3, 29. 2 Kg 5, 27. 7, 3. 15, 5. Mt 8, 2f. 10, 8. 11, 5. 26, 6) wie bei den Aegyptern (Jos. c. Ap. 1, 26), auch bei den Syrern (2 Kg 5, 1ff), Persern (s. zu V. 45) und in andern Ländern vor. Er ist noch jetzt im Morgenland einheimisch, z. B. in Aeg., wo er aber doch ziemlich selten vorkommt (*Prosp. Alpin.* med. Aeg. 1, 14; *Sonnini* I. 281. 289f. *Seetz.* III. 368), in den Ländern des Libanon und Jordan, von wo die Aussätzigen in die Siechhäuser von Damask gebracht werden (*Seetz.* I. 278), und in Arabien (*Burckh.* Bed. 76), wo mehrere Arten unterschieden werden, z. B. der Bahaḳ (= hebr. בֹּהַק V. 38f) und Baraṣ; jener besteht in dunkel weissen oder etwas röthlichen Flecken ungleicher Grösse, die unmerklich höher als die Haut sind, keinen Glanz haben und von selbst wieder vergehen, dieser in viel weisseren, sich überall hin ausbreitenden Flecken, die von denen des Bohaḳ ganz verschieden sind (*Nieb.* Ar. 135ff). Der vorliegende Abschnitt beurkundet genaue Sachkenntniss und gewissenhafte Sorgfalt. Der Vrf. unterscheidet den Aussatz, der auf der blossen Haut theils aus vorgängigen Grinden, Ausschlägen und Lichtflecken wird, theils unmittelbar ausbricht, theils in Folge von Geschwüren und Brandwunden entsteht (13, 2—28), den auf der behaarten Haut (V. 29—37), den in weissen, aber blassen Lichtflecken bestehenden ungefährlichen Bohaḳ (V. 38f) und den weissröthlichen Grind des Glatzkopfs (V. 40—44), und gibt von jedem

die Merkmale genau an. — Besondere Hülfsmittel: *Rhenferd* de lepra cutis Hebr. bei Meuschen Nov. Test. ex Talm. illustr. p. 1057ff. *GGSchilling* de lepra comment. rec. *JDHahn* Lugd. Bat. 1778. *PhG Hensler* vom abendl. Aussatz im Mittelalter Hamb. 1790. *JDMichaelis* MR. IV. 222ff. *Jahn* bibl. Arch. I, 2 S. 355ff. *Pruner* Krankheiten des Or. S. 163ff. *Tobler* Beitrag zur medic. Topographie von Jerus. S. 47ff. *Winer* RWB.“ und *Riehm* HWB., „wo man auch weitere Litteratur angeführt findet.“ Ferner *TWDavis* bible leprosy, in Old Testament Student 1890, p. 142—154; *GNMünch* die Zaraath (Lepra) der hebr. Bibel, 1893; *AEinsler* Beobachtungen über den Aussatz im h. Lande, in ZDPV. XVI. 247/255; *MSandreczky* Studien über Lepra, und *FZinsser* Bemerkungen über den jetzigen Stand der Lepraforschung, in ZDPV. XVIII. 34/40 und 41/44. Vgl. noch folgende medicinische Werke über neuere Untersuchungen des Aussatzes vom Standpunkte der Bakterienforschung aus: *MPerls* Lehrbuch der allgemeinen Pathologie[2] 1886, S. 244ff; *ABinder* über die Lage der Lepra-Bacillen in den Geweben, 1887; *PGUnna* die Lepra-Bacillen in ihrem Verhältniss zum Hauptgewebe und *ALutz* zur Morphologie des Mikroorganismus der Lepra, in *PGUnna* dermatologische Studien, 1. Reihe, 1886. Grundlegend für alle diese modernen Arbeiten über Lepra ist das im Auftrag der norweg. Regierung herausgegebene Werk über Spédalskhed (die norweg. Bezeichnung für den Aussatz) von *Danielssen* und *Boeck* (franz. u. d. T. Traité de la Sp. ou Éléphantiasis des Grecs, Paris 1847); epochemachend für die Erkenntnis der Krankheit war die Entdeckung des (dem Tuberkelbacillus an Form und sonstigen Eigenschaften aufs genaueste gleichenden) Leprabacillus durch *Hansen* und *Neisser* 1879. Zur Geschichte des Aussatzes vgl. noch *Häser* Lehrbuch der Geschichte der Medicin und der epidemischen Krankheiten[3] B. 2, 1881. — V. 1 s. zu 11, 1. — V. 2—28. „Zuerst der Aussatz, der auf der blossen Haut aus gewissen Mälern oder unmittelbar oder in Folge von Entzündungen und Brandmälern entsteht. עוֹר] bezeichnet hier die blosse Haut (s. Ex 22, 26) im Gegensatz zu der behaarten, die V. 29ff folgt. — V. 2—8. Der Fall, dass an der Haut gewisse Erscheinungen entstehen, aus welchen der Aussatz werden kann.“ אָדָם פְּרִי] s. 1, 2. שְׂאֵת] *„Erhebung, Erhabenheit* kommt sonst noch vor bei dem alt gewordenen Aussatz V. 10, dem geheilten Geschwür 19, der Stelle einer Brandwunde 28 und dem Aussatz auf dem Kopf 43, und bezeichnet wohl den *Grind*, der etwas sich auf der Haut Erhebendes ist, steht aber dann von jedem Male auf der Haut, selbst wenn es tiefer ist als diese (vgl. V. 2 mit V. 3f). סַפַּחַת] viell. von סָפַח *giessen, ausschütten* (vgl. neuhebr. סִפַּח sich ergiessen, arab. safaḥa ausgiessen), scheint die *eruptio*, der *Ausschlag* (gleichsam eine Ausschüttung aus dem Fleisch und der Haut) zu sein. Die Stelle eines solchen heisst מִסְפַּחַת V. 6ff. בַּהֶרֶת] von בָּהַר *leuchten* ist eig. *Lichtung* und bezeichnet lichte Stellen und Flecken auf der Haut, die beim Hebräer dunkel war. Solche Lichtungen konnten von selbst (V. 38f) und in Folge von Geschwüren und Brandwunden entstehen (19. 24). Wenn also eine dieser 3 Erscheinungen entsteht und (nach dem schlimmer gewordenen Aussehn zu urtheilen) zu einem נֶגַע צָרַעַת *Treffen des Aus-*

satzes wird, d. h. zu einer vom Aussatz getroffenen Stelle, Aussatzstelle, erst dann wird die Erscheinung bedenklich (d. h. es muss sodann untersucht werden, ob es wirklich Aussatz geworden ist), nicht gleich beim ersten Anfang." נֶגַע] „*Berühren, Treffen,* bezeichnet bald das Uebel selbst", *die Plage* „(V. 20. 22. 25. 27. 45f. 51f. 57f), bald die davon getroffene Stelle", das Mal „(3. 29—32. 42f. 51 u. ö.)", uneigentlich auch die damit behaftete „Sache (50. 55) oder Person (4. 12f. 17. 31)." — V. 3. „Der damit Behaftete soll zum Priester gebracht werden, dieser die Stelle besichtigen und jenen *für unrein erklären,* wenn 1) das (den Hebräern eigenthümliche schwarze) Haar an der Stelle sich in weisses verwandelt hat (*Ew.* § 298[b]) und 2) das Ansehen der Stelle tiefer ist als die Haut d. h. wenn die Stelle im Verhältniss zur übrigen Haut als eingesunken erscheint. Denn dann ist es das Uebel des Aussatzes. Die Talmudisten heben nur das 1., nicht auch das 2. Merkmal hervor. Neuere Beobachter (*Schilling* 6 ff. 124 ff. *Hensler* 272ff) erkennen beide an, legen aber ein besonderes Gewicht auf die Unempfindlichkeit und das Umsichgreifen der betroffenen Stellen; hinsichtlich des Letzteren thut das auch der Verf. von V. 5 an. Bei den Arabern gilt der Aussatz als heilbar, wenn das Haar schwarz geblieben, als unheilbar, wenn es weisslich geworden (*Forskål* bei *Nieb.* Ar. 137)". — V. 4. „Wenn die Erscheinung eine lichte Stelle von weisser Farbe ist, ohne dass sie als tiefer denn die übrige Haut erscheint und ohne dass das Haar an ihr weiss geworden, so soll der Priester" die Plage d. h. „den davon Betroffenen auf 7 Tage einschliessen (absperren), um zu sehen, was daraus wird. Denn weisse Flecken auf der Haut sind noch kein gewisses Zeichen des entstehenden Aussatzes; sie kommen bei den Syrern z. B. in Ḥauran häufig vor (*Seetz.* I. 125). — V. 5. Findet der Priester am 7. Tage, dass die betroffene Stelle in ihrer Erscheinung stehen geblieben ist und sich nicht weiter verbreitet hat, so soll er den Behafteten noch einmal 7 Tage einschliessen. עַיִן] vom *Ansehen, Aussehen* (vgl. מַרְאֶה V. 3f) wie V. 55. Nu 11, 7, auch von der Oberfläche Ex 10, 5. 15. Nu 22, 5. 11." Nur wird man dann hier wie V. 37 u. 55 (mit *KS. DrWh.*) besser בְּעֵינוֹ lesen (vgl. V. 55, wo *Sam.* עיניו, *MT.* עינו hat); בעיניו kann bloss bedeuten: in des Priesters Augen, seiner Meinung nach (s. V. 37). — V. 6. „Findet er am Ende dieser Zeit, dass die Stelle erloschen ist d. h. ihr heller Schein abgenommen und die Stelle sich nicht weiter ausgedehnt hat, so soll er ihn für rein erklären. Denn dann ist es ein blosser Ausschlag, nicht der Aussatz. Der Reinerklärte hat nach dieser geringen Verunreinigung nur seine Kleider zu waschen, s. S. 520." — V. 7f. Wenn aber, nach seinem 1. Erscheinen beim Priester zum Zweck seines Reinwerdens, sein Ausschlag sich immer weiter ausbreitet, und der Priester bei der 2. Besichtigung das findet, dass er sich weiter ausgebreitet hat, dann ist es der Aussatz und der Betroffene für unrein zu erklären. פַּשָׂה] nur hier in C. 13f; vgl. talm. פסה (*Levy* NhWB. IV. 70) u. arab. faša *sich ausbreiten*; es ist kein aramäisches Wort (*Driver* JPh. XI. 207). — V. 9—17. „Der Fall, dass der Aussatz nicht aus vorgängigen Mälern, sondern unmittelbar sich gebildet hat. Wann eine Aussatzstelle an einem Men-

schen entsteht, so soll der Priester ihn besehen; findet er an seiner Haut weissen Grind und hat dieser das schwarze Haar in weisses verwandelt und findet er zugleich *Leben lebendigen Fleisches im Grind* d. h. sieht er, dass an der Stelle rohes (1 Sa 2, 15), wildes Fleisch lebendig wird, wächst und wuchert (V. 24), so ist das Uebel ein alt gewordener Aussatz, der schon längere Zeit bestanden hat; er hat den Menschen sofort für unrein zu erklären, nicht erst einzuschliessen, da die Sache klar und gewiss ist.“ V. 9. וְנִגַּע] *Sam.* LXX *Peš.* וְנָגַע, vgl. וְ V. 18. 29. 38 u. s.; deshalb so zu lesen (*DrWh.*). תהיה] „für יִהְיֶה nach dem Nom. rect. wie Ex 25, 5. 26, 12. Gen 4, 10; *Ges.* § 146[a]. מִחְיָה] die Ableitung von מחה = *Mal, Fleck* (z. B. *Fürst* WB.) ist sowohl durch das folgende adj. חַי als dadurch ausgeschlossen, dass מחה = *schlagen* (davon מָחַי Ez 26, 9) aramäisch ist. Solcher alter Aussatz war es wohl, den *Seetz.* II. 315f bei Beduinen-Negern in Palästina fand: grössere, offene, inwendig rothe hässliche Fleischgeschwüre mit steilen Rändern an allen muskulösen Theilen des Körpers, und beständiges Ausfliessen von Jauche aus der Haut. — V. 12f. Doch wenn der Aussatz auf der Haut in der Art hervorbricht, dass er die ganze Haut des Getroffenen vom Kopf bis zum Fuss bedeckt, *hinsichtlich des ganzen Sehens der Augen des Priesters* d. h. so weit nur die Augen des Priesters sehen, so soll der Behaftete, der sich *ganz weiss verwandelt hat* d. i. aus einem Dunkeln ein Weisser geworden ist, für rein erklärt werden. Bei ihm trat der ganze Aussatzstoff heraus und wurde ein todter Schorf, der abfiel; damit endigte das Uebel und begann der Zustand der Reinheit. Näheres darüber bei *Schilling* 30f u. *Hensler* 285f.“ — V. 14. „Sobald aber lebendiges d. i. wildes Fleisch an ihm erscheint, wird er unrein. Dieses scheint (s. V. 10) ein Nachzügler des schon vergangenen Aussatzes gewesen zu sein; in ihm lebte das Aussatzübel wieder auf und setzte sich fort. — V. 16f. Wann aber das wilde Fleisch *sich wendet* d. i. zurückgeht, um zu weichen, und der Behaftete sich zu einem Weissen verwandelt, so soll der Priester ihn rein erklären.“ אוֹ] *oder aber* Ex 21, 31. 36. — V. 18—23. „Der Fall, dass der Aussatz Folge eines bereits geheilten שְׁחִין ist, d. i. einer Entzündung oder eines Geschwürs (s. Ex 9, 9), wie es z. B. durch einen Schlag oder durch Verbrühung verursacht wird (M. Negaim 9, 1).“ בּוֹ בְּעֹרוֹ] *an ihm* (dem Fleisch), näml. *der Haut davon*; in *Sam.* fehlt בעורו, in LXX *Peš.* wird בּוֹ nicht übersetzt (vgl. V. 24). *DrWh.*, die בּוֹ nur als eine Voraufnahme von בְּעֹרוֹ ansehen, beantragen בו als durch ein Versehen beim Abschreiben verschuldete Voraufnahme des בע in בערו zu streichen, da ja auch V. 24 בערו allein stehe und die syntaktische Voraufnahme eines Subst. durch ein Pron., die sich bes. in den späteren Stücken des A. T. findet (s. Beispiele bei *DrWh.* u. *Ges.* § 131[n]), mehr aramäisch als hebräisch ist. Der Nachsatz zu V. 18 u. 19[a] in 19[b]. — V. 19f. „Wann an der Stelle der geheilten Wunde ein weisser Grind oder eine weissröthliche Lichtung entsteht, so hat der Behaftete beim Priester zu erscheinen. Findet dieser, dass das Ansehen der Stelle niedriger als die Haut und ihr Haar weiss geworden ist, so erkennt er den Aussatz, der auf dem Wundplatze ausgebrochen ist, und spricht die

Unreinerklärung aus. — V. 21—23. Findet er dagegen bei der Besichtigung kein weisses Haar an der Stelle, die Stelle selbst aber auch nicht niedriger und nicht hell, sondern erloschen (s. V. 6), so schliesst er den Behafteten 7 Tage ein und erklärt ihn für unrein oder rein, je nachdem das Uebel sich verbreitet und dadurch als Aussatz verräth oder an seiner Stelle stehen bleibt, ohne zuzunehmen; im letzteren Falle ist es bloss *die Verharschung* (bezw. Narbe) *der Entzündung.* תחתיה] s. zu Ex 16, 29. צָרֶבֶת] auch V. 28; von צָרַב *brennen* (Niph. Ez 21, 3; vgl. adj. Pr 16, 27) ist eig. *Brennen, Brand* und kann hier bloss das bezeichnen, was von Haut und Fleisch durch die Entzündung ertödtet ist und bei der Verheilung durch Abschieferung vergeht." — V. 24—28. „Der Fall, dass der Aussatz an einer מִכְוָה *Brandstelle* entsteht, also in Folge einer Verbrennung z. B. mit Kohlen oder glühender Asche (M. Negaim 9, 1). Wird *das Leben der Brandstelle* d. h. das auf der Stelle auflebende und wachsende (s. V. 10) Fleisch, das das durch Eiterung verlorene ersetzt, eine weissröthliche oder weisse Lichtung, in der das Haar sich weiss verwandelt und die tiefer als die Haut ist, so hat der Priester die Unreinheit zu erklären. Denn es ist der Aussatz, der an der Brandstelle ausgebrochen. — V. 26—28. Andernfalls ist zu verfahren wie V. 21—23. Dehnt sich die Stelle nicht aus, so ist es bloss *der Grind der Brandstelle* d. h. die auf dieser aufliegende Verharschung, welche durch allmähliche Abschuppung von selbst vergeht." — V. 29—37. „Der Aussatz, welcher auf der behaarten Haut, näml. auf dem Kopf und im Bart (am Kinn) entsteht und נֶתֶק heisst. Das Wort (nur in C. 13 u. 14, 54) kommt von נָתַק *raufen, reissen* und bedeutet eig. *die Raufe, Reisse*; es erklärt sich wie *κνήφη Krätze* von *κνάω schaben, kratzen, ψώρα* von *ψάω, ψώω reiben, scabies* von *scabere* und *Krätze* von *kratzen.* Wann bei jem. auf dem Kopf oder im Bart ein Mal entsteht und der besichtigende Priester findet, dass 1) sein Ansehen tiefer als die andere Haut und 2) in ihm dünnes, gelbes d. i. röthliches, fuchsiges Haar ist, so hat die Unreinerklärung zu geschehen; es ist der Nethek d. i. der Aussatz des Kopfes oder des Bartes. Ueber das gelbe Haar *Hensler* S. 303 f." צָהֹב] nur noch V. 32. 36; vgl. Esr 8, 27. — V. 31. Wann aber der Priester zwar das Ansehen der betroffenen Stelle tiefer findet als die Haut, aber doch auch nicht (ganz) schwarze (sondern irgendwie etwas entfärbte) Haare daran, so hat er den Betroffenen (s. zu V. 2) 7 Tage abzusperren. Für שָׁחֹר mit LXX צָהֹב zu corrigiren (*Kn. Ke.*) ist bedenklich. Wenn *beide* V. 30 erwähnten Merkmale fehlten, wäre kein Grund zum Absperren, sondern würde Reinerklärung erfolgen. — V. 32 f. „Trifft er die V. 30 genannten beiden Merkmale auch am Ende der 7 Tage nicht an und den Grind nicht weiter verbreitet, so soll er den Behafteten, nachdem dieser sich mit Ausnahme der grindigen Stelle geschoren hat, noch einmal 7 Tage einschliessen." והתגלח] das ג majusc. soll andeuten, dass nach einer älteren Zählung (Tr. Qiddušin 30[a]) hier der mittlere Vers des Pent. sei (*Geiger* jüd. Zeitschr. III. 91); nach späterer Zählung ist diese Mitte zwischen 8, 7 und 8. Vgl. zu 11, 42. — V. 34. „Findet er am Ende dieser Zeit den Grind nicht weiter verbreitet und das Ansehen dieser

Stelle nicht tiefer als die übrige Haut, so soll er ihn rein erklären und dieser als Reinigungsgebrauch eine Kleiderwäsche vornehmen. — V. 35f. Wenn indess später nach dieser Reinerklärung der Grind noch um sich greift, so hat der Priester den Behafteten für unrein zu erklären, ohne nach dem röthlichen Haare zu suchen d. i. ohne darnach zu fragen, ob solches vorhanden ist oder nicht, indem jenes Umsichgreifen allein den Aussatz hinlänglich beurkundet." בְּקָר] 27, 33. — V. 37. „Bleibt aber der Grind in seiner Erscheinung stehen und wächst zugleich schwarzes Haar auf der Stelle, dann ist das Uebel geheilt und der Behaftete rein, darum auch rein zu erklären." בעיניו] s. V. 5. — V. 38f. Der Bōhaḳ (LXX ἀλφός, verw. albus), „ein unbedenklicher Aussatz (s. o. S. 553). Wenn bei jem. auf der blossen Haut entstehen (Sing. wie Gen 1, 14) Lichtungen, weisse Lichtungen d. i. lichte, weisse Stellen oder Flecken, die aber מֻחוֹת *erloschen* sind d. i. ein erloschenes blasses Ansehen haben, also nicht frisch und hell leuchten, so ist es der Bohaḳ, der auf der Haut ausgebrochen ist und nicht verunreinigt. Denn bei ihm fehlt das weiss gewordene Haar und das eingesunkene Aussehn der Stelle (V. 3), während die Blassheit der Flecken (V. 6) vorhanden ist. Ihn halten auch die Araber für einen nicht ansteckenden und nicht gefährlichen Aussatz (*Nieb.* Ar. 135. 137, *Sonnini* II. 195f). — V. 40 —44. „Der Aussatz der Kahlköpfe, sowohl des קָרַח Hinterglatzkopfs, dessen Haupt oben und hinten das Haar verloren hat, als auch des גִּבַּח Vorderglatzkopfs, bei welchem das Haupt *von der Seite seines Antlitzes her* d. i. von Stirn und Schläfen aus kahl geworden ist. In M. Negaim 10, 10 wird der Wirbel als Grenzpunkt der Vorder- und Hinterglatze angegeben. Beiderlei Kahlköpfe sind natürlich rein. נִמְרַט] Niph. kahl werden, nur hier V. 40f. — V. 42. Wann aber auf der Hinter- oder Vorderglatze eine weissröthliche Stelle entsteht, so ist es der Aussatz, der dort hervorbricht. — V. 43f. Findet also der Priester eine weissröthliche Malstelle auf der Glatze, ähnlich dem Aussatz der blossen Haut, so soll er den Behafteten zuverlässig für unrein erklären. Denn dieser ist aussätzig und unrein. *auf seinem Haupt ist seine Plage*] d. h. auf seinem Kopf hat er ein Aussatzübel.". — V. 45f. „Bestimmungen für das Verhalten aller Aussätzigen, so lange sie das Uebel haben. Bei ihnen sollen die Kleider zerrissen (s. 21, 10), das Haupt losgelassen (s. Ex 5, 4. 32, 25) d. i. ungeordnet und ungeschmückt, mit fliegendem Haar, und der Bart verhüllt sein (Ez 24, 17. 22. Mi 3, 7), der Aussätzige also ob seines Unglücks als ein Trauernder einherziehen und zugleich rufen: *unrein, unrein*, damit jedermann ihm ausweiche, um sich nicht zu verunreinigen und anzustecken (Klg 4, 15). Auch den Persern war der Aussätzige eine unnahbare Person (Ktesias Pers. 41), wurde nicht in der Gesellschaft, nicht einmal in der Stadt geduldet, wenn er ein Fremder war, selbst nicht im Lande (Herod. 1, 138). Nach dem Avesta soll der Reine beim Anblick eines Aussätzigen ein Gebet sprechen (Jescht Sade 49). Ebenso will kein Araber neben einem Aussätzigen schlafen, von derselben Speise mit ihm geniessen und durch Heirath mit ihm und seiner Familie in Verwandtschaft treten (*Burckh.* Bed. 77). Vor keiner Krankheit hatten die Asiaten solche Scheu wie

vor dem Aussatz (Aelian h. a. 10, 16. Plut. symp. 4, 5). — V. 46. So lange sein Uebel dauert, ist der Aussätzige unrein und muss ausserhalb des Lagers abgesondert wohnen (Nu 5, 2ff. 12, 10ff; vgl. 2 Kg 7, 3. 15, 5). Im heutigen Morgenland z. B. zu Baṣra, Bagdad und Damask gibt es ausserhalb der Stadt Siechhäuser, wohin die Aussätzigen gebracht werden und zusammenleben, auch sich fortpflanzen; sie gehen zu Zeiten aus, um Almosen einzusammeln (*Nieb.* Ar. 136f. *Seetz.* I. 120. 277f).“ In Jerusalem leben die Aussätzigen, soweit sie nicht in den Aussätzigenhäusern untergebracht sind, zusammen in einem Viertel, das ihnen von der Stadtverwaltung zugewiesen ist (ZDPV. XVIII. 35. 166. XVII. 274).

2) V. 47—59 *„der Aussatz an linnenen, wollenen und ledernen Stoffen und Kleidern.* Dass der menschliche Aussatz sich an diese absetzen und in ihnen verbreiten konnte, darf nach der vorliegenden Stelle und nach M. Negaim 11 nicht bezweifelt werden, zumal auch Aerzte es bestätigen z. B. *Mead* medica sacra p. 14f und *Schilling* p. 192f. Der Letztere versichert, dass er sich oft gewundert habe über die vis saniei ex leprosis ulceribus manantis in commaculando et velut rodendo res exanimes, pannos, xylina texta perinde ac lintea; derartige Flecken habe er weder mit Waschungen noch mit ätzenden und alkalischen Mitteln herausbringen können.“ So *Kn.* u. *Kal.* Indessen dass der Kleideraussatz auf Ansteckung durch menschlichen Aussatz beruhe, ist weder hier noch M. Neg. 11 angedeutet; der Text erlaubt an ein selbständig in den Kleiderstoffen sich erzeugendes Uebel zu denken und in diesem Fall ist immer das Nächstliegende, mit *Sommer* S. 223ff. *Ke. Str.* a. die sog. Stockflecken zu verstehen. — V. 47f. „Nur Wolle und Flachs werden hier und sonst im AT. als Kleiderstoffe genannt (Dt 22, 11. Hos 2, 7. 11. Pr 31, 13); sie waren auch bei den Aegyptern die gewöhnlichen (Herod. 2, 81) und die griech. Schriftsteller bis zur Perserherrschaft kennen ebenfalls bloss wollene und linnene Gewebe (*Voss* mythol. Briefe III. 264f). Dies macht die Baumwolle für die älteste Zeit fast zweifelhaft; s. indess zu Ex 25, 4. עֵרֶב, שְׁתִי] erklärt man seit den LXX und den andern Ueb. gewöhnlich (s. auch *GFMoore* in Amer. Orient. Soc. Proc., 30. u. 31. Oct. 1889, S. CLXXVIII) vom Aufzug (שְׁתִי) und Einschlag (עֵרֶב). Es ist nur nicht abzusehen, warum hier beim Aussatz beides so aus einander gehalten wird und wie eines ohne das andre aussätzig und dann gesondert behandelt werden konnte.“ Denkt man an Aufzugs- und Eintragsgarn, das erst zu einem Zeug zusammengewoben werden sollte (*Gusset. Ros. Ke.*), so erhellt wieder nicht, warum zwischen beiden unterschieden wird, da doch beides eben nur erst Garn war. „Wahrsch. bezeichnen die Ausdrücke verschiedene Gewebe, gewobene Zeuge. Im Arab. ist سدا u. سدّى IV allerdings: *den Aufzug* (سدّة u. سدى, im heutigen paläst. Dialect مسدى ZDPV. VIII. 180) *zum Gewebe machen*, das aram. שְׁתִי Af. (im Targ. auch Pe'al) aber bedeutet *weben* (vgl. *Barth* in ZDMG. XLI. 640) und entspricht im Targ. dem hebr. טָוָה *flechten, weben* Ps 139, 13. Hi 10, 11, womit das ägypt. דודף *textor* bei *Peyron* Lex. copt. p. 312 zusammentrifft, und in der Inschrift der Hadad-Statue

von Sendširli findet sich שתי V. 17 u. 22 in der allgem. Bdtg. *verknüpfen* (*DHMüller* die altsem. Inschriften von S. 1893, S. 20f. 30. 64). Und עֵרֶב erklärt sich nach עָרַב *knüpfen, binden, mischen* (s. Ex 8, 20), dann *flechten, weben*". Hienach kann שְׁתִי *Gewebe* und עֵרֶב *Gewirktes* (Gestricktes) sein (so auch *KS. Str.*). Nur muss man dann, da או בשתי או בערב dem בגד nicht subsumirt (vgl. V. 51f. 53. 56ff), sondern coordinirt ist, unter בגד eigentliche Kleider, unter שתי und ערב aber noch ungetragene oder noch in der Arbeit begriffene Zeuge verstehen. לשתים] zur Umschreibung des Genet., *von* Flachs und (oder) Wolle, zu שתי sowohl als zu ערב bezüglich, vgl. V. 52, wo בְּ instr. (*von, aus*) für לְ steht. מלאכת עור] „*Werk von Leder* d. i. Lederarbeit, etwas aus Leder Gefertigtes, ebenso V. 51; s. zu Ex 36, 6. — V. 49. Wann also an einem dieser Dinge eine Aussatzstelle entsteht und dieselbe eine grünliche oder röthliche Farbe hat, so ist's Aussatzplage und soll es dem Priester gezeigt werden. נֶגַע] wie 11, 32. Ex 22, 6." — V. 50—52. „Der Priester soll die getroffene Sache 7 Tage verschliessen und am 7. Tage besichtigen. Findet er, dass die Stelle um sich gegriffen, sich verbreitet hat", so ist das Mal ein bösartiger Aussatz, unrein ist's, und er hat die Sache verbrennen zu lassen. לכל-אשר וגו'] zu welchem Werk (Gegenstand) nur immer das Leder verarbeitet sei. בצמר וגו'] ב instr., s. zu V. 48 u. Ex 38, 8. מְמָאֵרֶת] nur hier, 14, 44 u. Ez 28, 24, will *Kn.* mit مَعِرَ *alle Haare verlieren*, I u. IV *dünn stehen*, von Haaren, zusammenbringen und *kahl machend, abzehrend, fressend* verstehen. Näher liegt مَعِرَ *wieder aufbrechen*, von einer Wunde, also etwa *bösartig* (*Boch.* I. 554f). Der *Sam.* hat (auch V. 52. 14, 44) ממראת *hartnäckig* (*Ges.* th. 816). — V. 53—55. „Hat aber die Stelle an Umfang nicht zugenommen, so soll der Priester den Gegenstand, woran sie ist, waschen lassen, 7 weitere Tage einschliessen und dann wieder besichtigen. Hat sie ihr Aussehen (V. 5) in Folge des Waschens nicht geändert und sich nicht weiter verbreitet, so ist es eine Einfressung an der Hinter- oder Vorderseite (s. V. 40f) des Gegenstands, dieser daher unrein und zu verbrennen. פְּחֶתֶת] erklärt sich nach פַּחַת *Grube* durch *Eingrabung, Einzehrung*;" die W. bed. im Arab. *graben* (faḥata; vgl. faḫt *Loch*), im Syr. *durchbohren* (Pa., peḥtā *Grube, Graben*), und im Talm. *graben, aushöhlen*. הַכַּפְּס] *Ges.* § 54^{h}; *Ew.* § 132$^{a.\,d.}$ 141^{e}; vgl. *Ryssel* de Eloh. serm. 54 u. A. 1. בקרחתו או בגבחתו] das richtige Verständniss davon hat *TgJer.* I (s. *Levy* TgWB. I. 429. II. 408), *IEs.* a. (nicht LXX: Aufzug u. Einschlag; *Onk.* u. *Saad.*: altes u. neues Stück [des Kleides], was bei *Peš.* umgekehrt). — V. 56. „Ist dagegen die Stelle nach dem Waschen erloschen d. i. verblasst, erbleicht (V. 6), hat sie also ihre grünliche oder röthliche Farbe (V. 49) verloren, so hat man sie von der Sache zu trennen d. i. aus dem Kleid, Zeug oder Leder auszuschneiden, weil es immerhin nicht gewiss ist, ob nicht später noch der Aussatz daraus wird. — V. 57. Erscheint an einem solchen Kleid oder Zeug in der Folge noch einmal פָּרַחַת, so ist es frisch ausbrechender Aussatz (V. 42) und der behaftete Gegenstand muss verbrannt werden. —

V. 58. Jeglicher Gegenstand, von dem nach der ersten Waschung das Uebel gewichen ist, soll noch einmal gewaschen werden und dann als rein gelten." — V. 59. Durch diese Unterschrift wird das Stück V. 47—59 als eine Weisung für sich hingestellt.

3) Cap. 14, 1—20 *„Bestimmungen über die Reinigung der Aussätzigen"*, eine Eröffnung an Mose. — V. 2f. Dies soll sein die Weisung über den Aussätzigen „am Tage seines Reinwerdens d. i. am Tage, da er rein erklärt werden soll (13, 35. Nu 6, 9). Er soll zum Priester gebracht und von diesem besichtigt werden, jedoch ausserhalb des Lagers, da der bisherige Zustand der Unreinheit noch nicht für beendigt erklärt ist." — V. 4—7. „Wird er geheilt befunden, so haben zunächst gewisse Reinigungsgebräuche zu geschehen. Nach Anordnung des Pr. soll man für den Geheilten nehmen d. i. holen und bringen zwei lebendige, reine (nicht zu den 11, 13—19 erwähnten gehörende) Vögel, nicht gerade Sperlinge (*Vulg.*), weil der Verf. dann nicht erst טְהֹרוֹת hinzugefügt hätte, ferner etwas Cedernholz, Karmesin und Esob. Der Karmesin war vermuthlich ein Faden, Band oder Stück Zeug dieser Farbe, womit man das Cedernholz und den Esob umwickelte." [ולקח 3 sing. = *man*, wie V. 5. 13. 25. 42. 45. 49f, dafür *Sam.* LXX *Peš.* ולקחו zur Verdeutlichung (*DrWh.*: um die Möglichkeit auszuschliessen, dass man fälschlich הַכֹּהֵן als Subject ansehen könnte); an manchen dieser Stellen ist wohl die Pluralendung ו einfach infolge abkürzender Schreibung am Zeilenende ausgefallen, *Str.* (s. auch zu V. 42 und o. zu 4, 12. 24). — V. 5. „Der Pr. soll dann den einen Vogel schlachten lassen in ein irdenes Gefäss auf lebendiges Wasser d. h. so, dass das Blut auf und in das Wasser des Gefässes tröpfelt und sich mit ihm mischt. *lebendiges Wasser*] d. i. fliessendes aus einer Quelle oder einem Bach, Fluss wie V. 50. 15, 13. Gen 26, 19. Nu 19, 17. — V. 6f. In das mit Wasser gemischte Blut soll er darauf das Cedernholz, den Karmesin, den Esob und den andern Vogel eintauchen, damit den Geheilten siebenmal (s. 4, 6) bespritzen und diesen Ritus mit der Reinerklärung des Menschen und der Entlassung des Vogels in das freie Feld beschliessen. Die Bedeutung des Gebrauchs ist schwer zu erklären; s. *Bähr* II. 512ff. Cedernholz, Karmesin und Esob kommen auch bei dem Reinigungswasser für solche vor, die sich durch einen Todten verunreinigt hatten (Nu 19, 6). Da nun auch der Aussätzige wie ein lebendig Todter galt (Nu 12, 12), so muss der Ritus einen Gegensatz zum Tod darstellen und auf frisches Leben und feste Gesundheit zielen. Dass die Vögel *rein* sein müssen, versteht sich von selbst. Auf das *Leben* deuten die als *lebendig* hervorgehobenen Vögel und das *lebendige* Wasser sowie das Blut als Sitz des Lebens (s. 1, 5) und der Karmesin (s. Ex 25, 4) als Farbe des Blutes (Jes 1, 18. Nah 2, 4. vgl. HL 4, 3), auf feste Gesundheit und unerschütterliche Dauer das Cedernholz, das nicht fault (Theodoret. ad Ez. 17, 22. Hieron. ad Jes. 41, 19. Plin. 13, 11; das Cedernöl verleiht nach den Alten Dauerhaftigkeit Plin. 16, 21. 76. 24, 11. Dioscor. 1, 105). Der אֵזוֹב deutet auf die Reinheit. Er kommt noch vor bei den Reinigungsgebräuchen V. 49ff. Nu 19, 6. 18, als Mittel zur Entsündigung und Reinigung Ps 51, 9 und beim Passah

Ex 12, 22, ausserdem als sehr kleines (doch wohl immerhin strauchartiges) Gewächs 1 Kg 5, 13. Das Wort wird beibehalten von Targg. Sam., durch ὕσσωπος, *hyssopus* (= אֵזוֹב s. PrRE.[2] XVII. 400) gegeben von LXX Vulg. GrVen. und durch ܐܣܦܐ in *Peš.*, also vom *Ysop* verstanden, einer *βοτάνη σμήχουσα* oder *ῥυπτική* (Hesych. Suid.), *βοτάνη καθαρτικὴ ῥύπου* ähnlich dem Majoran (Etym. magn.), die eine abführende Wirkung hat, auch eine gesunde Hautfarbe verschaffen soll (Dioscor. 3, 27. Plin. 26, 11. 15). Aehnliche Wirkungen legte man dem Hyssopites, einem mit Ysop angemachten Wein, bei (Dioscor. 5, 50. Geopon. 8, 15). Aber das Vorkommen des hyssopus offic. in Syrien und Palästina ist ungewiss (*Ritter* XVII, 1. S. 686) und es scheint, dass אֵזוֹב (wie ܐܣܦܐ, s. *Löw* Aram. Pflznnam. Nr. 93) mehrere verwandte scharfe Gewürzkräuter umfasst, z. B. auch das origanum d. i. den Dosten, Wohlgemuth (*Faber* bei Keil und Tzschirner Anal. I. 3ff. *Ges.* th. 57. *Win.* u. Ysop), das in Syrien und Palästina einheimisch ist (*Hasselq.* 554; *Russell* Al. II. S. 170). Nach den Alten gleicht es in den Blättern dem hyssopus, ist acerrimae virtutis und hat eine abführende Wirkung, diente auch gegen Grind und Krätze (Dioscor. 3, 29. Plin. 20, 67. Apulej. de medic. herb. 122). Es wurde auch als Gewürz gebraucht (Athen. 2, 77. p. 68). Daran dachten schon alte griech. Ueb. zu 14, 4: ὄργανον = ὀρίγανον [doch entspricht ὄργ. wohl dem בְּלִי V. 5] und Maimon. ad Negaim 14, 6 [auch *Qimḥ.* im WB., der jedoch orig. mit arab. ṣater gleichsetzt]. Vielleicht umfasste אֵזוֹב auch die Satureja d. i. Saturei, Pfefferkraut, Bohnenkraut, griech. θύμβρα, von deren Arten die Satureja montana dem hyssopus officin. sehr ähnlich ist. Nämlich Saad. Abus. ArErp. Abulw. Tanḥ. und Qimḥi erklären das Wort durch صعتر, womit im heutigen Orient die Satureja bezeichnet wird (*Russell* I. 116), auch der Thymian (*Forskål* Flor. 107). Dieser Ṣater ist in Syrien und Arabien sehr häufig (*Burckh.* Syr. 913. *Rob.* I. 175. 180). Sowohl Origanum als Satureja passen wegen ihres aromatischen Duftes wie wegen der haarigen Blüthenbüschel, die die Flüssigkeit, in die sie getaucht werden, leicht aufnehmen und beim Schütteln ebenso leicht wieder von sich geben. Wie der Hebräer אֵזוֹב, so hat wohl auch der Grieche ὕσσωπος in weiterem Sinn gebraucht. Denn wenn die äg. Priester ὕσσωπος zum Brod thaten (Porphyr. abst. 4, 6) und die Therapeuten Salz und ὕσσωπος (Philo vit. contmpl. p. 477 M.), so war das schwerlich der hyss. offic., sondern etwas Verwandtes, viell. die Satureja, die noch ebenso im heutigen Morgenland gebraucht wird (*Russell* I. 116), auch bei den alten Griechen (θυμβρεπίδειπνος Aristoph. nub. 421). Durch die Besprengung also erhält der Geheilte die Zeichen des Lebens, der Gesundheit und Dauerhaftigkeit und der Reinheit." [Vgl. jetzt auch in *Herzog's* PrRE.[2] XVII. 397—401 den Art. Ysop von *Ryssel*]. — Von dem lebendigen Vogel sagt *Kn.*: „dieselben Zeichen erhält auch der lebende Vogel und wird darauf freigelassen, er ist Sinnbild des Geheilten, der nach dem Akte wieder der Freiheit angehört, nicht mehr in Wohnung, Verkehr und Umgang beschränkt ist (13, 46). Von den menschlichen Verhältnissen ist der Gebrauch V. 49ff auf das Haus über-

tragen, obwohl zu diesem nicht alles Einzelne passt.“ Dies ist seit *Bähr* die gewöhnliche Deutung. Indessen nach V. 6 ist der lebende Vogel wie die 3 andern Ingredienzien ein Mittel, der Flüssigkeit reinigende und belebende Kraft zu geben, ebenso V. 52 (בצפור החיה), und zu der Reinigung des Hauses V. 49ff passt jene Deutung des lebenden Vogels gar nicht. Also besser: man lässt ihn fliegen, nachdem er seinen Dienst gethan hat; oder vielmehr: nachdem er seine Lebenskraft für den Aussätziggewesenen abgegeben hat, nimmt er dessen nun gehobene Krankheit in die Lüfte hinaus d. i. fort (vgl. zu 16, 21f). — V. 8f. „Der priesterl. Reinerklärung lässt der Geheilte eine gänzliche Reinigung folgen, indem er seine Kleider wäscht, alle seine Haare abscheert, den Leib in Wasser badet; dann ist er rein und darf in's Lager kommen, muss aber in der ersten Woche“ (einer Art Vorbereitungszeit auf das Opfer, vgl. 15, 13f. 28f. Ex 24, 16) „noch ausserhalb seines Zeltes wohnen; vollendet ist seine Reinigung erst, wenn er am letzten Tag dieser Woche jene gänzliche Reinigung noch einmal vollzogen hat. Zwischen den Haaren setzt sich Unreines an und wird durch sie gehalten wie auch das Ungeziefer. Daher die Abscheerung (s. bei den Leviten Nu 8, 7; die ägypt. Priester thaten es der Reinlichkeit wegen alle 3 Tage Herod. 2, 37).“ גַּבָּה pl. גַּבּוֹת] Augenwölbung, -braue; vgl. arab. ǵubbatun der Knochen, über dem die Augenbraue sitzt. — V. 10—20. „Den Schluss bilden die am 8. Tage stattfindenden Opfer und Weihegebräuche, mit welchen der Geheilte sein Verhältniss zu Jahve wiederherstellt, wieder in die Theokratie eintritt. Die Opfer sind ein männl. Schaf zum Schuldopfer, ein eben solches zum Brandopfer, ein jähriges weibl. Lamm (s. 4, 28. 32) zum Sündopfer und 3 Issaron Feinmehl zum Speisopfer, das zum Brandopfer gehört. Sonst wird bei einem Schaf nur 1 Issaron zum Speisopfer vorgeschrieben (Nu 15, 4), hier aber auf die vielen Geschäfte des Priesters beim Aussätzigen Rücksicht genommen und etwas mehr bestimmt. תמים] s. 22, 19. בת שנתה] wie 12, 6. סלת בלולה] s. 2, 1. 4. *Issaron*] s. Ex 29, 40. *Log*] kommt nur in diesem Stück vor; nach dem Talmud (*Zuckermann* das jüd. Maasssystem S. 49) = $^1/_{12}$ Hin (Ex 30, 24, w. s.), also 0,506 Liter. Das Oel diente zu den Weihegebräuchen. Alle genannten Dinge (אֹתָם) und den Geheilten selbst hat der reinigende Pr. vor der Stiftshütte aufzustellen und dort die hl. Gebräuche zu vollziehen. לפני יהוה] s. 1, 3. 5.“ Eigenthümlich ist, dass das Schuldopferthier und das Oel zuvor durch Webe (s. 7, 30) Gott geweiht wird; ebenso V. 24. Denn der Darbringer steht (nach V. 14ff) eigentlich ausserhalb der Theokratie; was seinen Gaben an Annehmbarkeit fehlt, wird durch diese Webe ergänzt. — V. 12—18. „Zuerst das *Schuldopfer*, dessen Blut nebst dem Oel zur neuen theokr. Weihe dient. Der Pr. soll das Schaf und das Log Oel nehmen und an beiden die Webung vollziehen; dann soll man das Schaf schlachten, aber an dem Ort des Vorhofs, wo man Sünd- und Brandopfer schlachtet (s. 1, 11; vgl. 7, 6f). הניף] s. 7, 30. קדש קדשים] s. 21, 22.“ Das Schuldopfer ist das Hauptopfer (s. V. 21). Das erklärt sich einfach daraus, dass nach dem Glauben des Alterthums der Aussatz ein Beweis war einer dunkeln Schuld, die auf dem Betroffenen lag (s. S. 475). Die

Meisten freilich erklären, der Mann sei eine Entschädigung an Jahve dadurch schuldig geworden, dass er, während seiner Aussatzzeit aus der Jahvegemeinde herausgerathen (13, 46), seine Pflichten gegen sie nicht erfüllt, auch wohl auf ihre Kosten gelebt und vermöge der Ansteckung sie gefährdet, überhaupt sie benachtheiligt habe (*Kn. Ri. Öhl. Kur.* a.), wogegen schon *Ke.* richtig bemerkt, dass dann auch von den an krankhaften Ausflüssen (Cap. 15) oft lange leidenden Personen (vgl. Lc 8, 43), die von allem Heiligen ausgeschlossen waren, hätten Schuldopfer verlangt werden müssen. Uebrigens ist das Opferthier hier nicht wie sonst ein אַיִל, sondern nur ein כֶּבֶשׂ, wie auch die Mincha zur ʿOla (V. 10) abweicht. — V. 14. „Die neue Weihe, durch die er in die Jahvegemeinde zurückgeführt wird, verbindet sich angemessen mit dem Schuldopfer und wird zum Theil mit dem Blut desselben vollzogen. Der Ritus des Blutanstreichens erklärt sich nach 8, 23 und drückt aus, dass der neu Geweihte wieder theokr. Ohren, Hände und Füsse (Ex 29, 20) haben, dass sein ganzes Thun und Treiben wieder theokratisch sein solle. — V. 15. Ueber den Sinn des Salbens s. zu Ex 30, 30. Es geschieht hier, bei der Weihe eines gemeinen Mitgliedes der Gemeinde, nicht wie bei den Priestern mit hl. Salböl, sondern mit gewöhnlichem Oel. Der Pr. schüttet von dem Oel im Log etwas auf seine linke Hand, benetzt davon seinen rechten (Zeige-) Finger durch Eintauchen, spritzt vom Oel am Finger siebenmal (4, 6) vor Jahve, streicht dann von dem Oel auf seiner Hand auf die vorhergenannten Theile *auf das Blut des Schuldopfers* d. i. auf die vorher mit dem Blut bestrichenen Stellen (V. 28) und schüttet den Rest des Oels auf seiner Hand auf das Haupt des Reinerklärten. Die rechte Hand als die bevorzugte (8, 23f) hat zu spritzen, weshalb das Oel nur auf die linke gegossen werden kann. Das Spritzen vor Jahve d. h. am hl. Ort beim Altar deutet die Beziehung der Weihe an; der Reinerklärte wird aufs Neue in die Gemeinschaft Jahve's gestellt und Jahve geweiht; das Oel, das theils Jahve zugesprengt, theils auf seinen Angehörigen gethan wird, ist das Bindemittel, wie beim Abschluss der Theokratie das Blut S. 287f. מִן־השמן] wie 4, 17. נוֹתָר] mit בְּ wie 8, 32 (vgl. 5, 9); dagg. V. 29 mit מִן. כפר] 4, 20.“ — V. 19. Zu dem Schuldopfer kommt (wie nur noch Nu 6, 14 aber in anderer Ordnung) das *Sündopfer* hinzu. Der Mann, seiner Hauptschuld ledig und zum Mitglied des Gottesvolks wieder geweiht, kann und soll nun als solches durch ein Sündopfer, das hier den Charakter eines Reinigungsopfers hat, sich von aller seiner Unreinheit reinigen lassen. עָשָׂה] s. Ex 29, 38f. מטמאתו] s. 4, 26. — V. 20. „Den Schluss macht das *Brandopfer* nebst seinem Speisopfer. Mit ihm als dem allgemeinen Verehrungsopfer (s. 1, 3) tritt der durch Schuld- und Sündopfer Versöhnte das theokr. Verhältniss von neuem an (s. 8, 18f). Ueber die Sühnkraft des Brandopfers s. 1, 4.“ המזבחה] s. 1, 9.

4) V. 21—32, durch die Unterschrift V. 32 als eine besondere Weisung (s. V. 2) hingestellt. Vgl. 5, 11—13. „Bei *Dürftigkeit* des Reinerklärten ist das Sünd- und Brandopfer jedes auf eine Turteltaube oder junge Taube (1, 14) und das zum Brandopfer gehörende Speisopfer auf ein Issaron Feinmehl zu ermässigen (5, 7), dagegen vom Schuld-

opfer nichts nachzulassen (o. S. 473). מַשַּׂגַת und חַשַּׂגַת] s. 5, 11.“ — V. 31. אֵת־אֲשֶׁר תַּשִּׂיג יָדוֹ] nach מֵאֲשֶׁר תַּשִּׂיג יָדוֹ V. 30 nicht bloss überflüssig, sondern sogar störend, urspr. wohl nur eine Variante für jenes; von LXX *Peš.* weggelassen (in *Vulg.* auch schon V. 30); darum mit *KS. Str.* u. *DrWh.* als Glosse zu streichen.

5) V. 33—53 Bestimmungen über den *Häuseraussatz,* für die Zeit gegeben, da Israel Kenaan bewohnen und Häuser haben wird, darum ans Ende des ganzen Aussatzgesetzes gestellt. — Welches Uebel unter diesem Häuseraussatz zu verstehen sei, ist noch immer nicht sicher entschieden. „Manche haben an den s. g. *Salpeterfrass* gedacht wie *Mead* medica sacra p. 16, *JDMich.* MR. IV. 265 ff, *Win.* u. Haus, *Friedreich* Zur Bibel I. 234, a.; dieser hat aber weissliche, nicht grünliche oder röthliche (V. 37) Farbe, und erscheint auch mehr aussen an den Wänden als innen (V. 41).“ Andere vermuthen flechtenartige Structuren, wie sie sich auf verwitternden Steinen und stockigen Mauern erzeugen, die Oberfläche an ihrer Stelle zerstören und um ein weniges austiefen, und von welchen einige Gattungen mit Hautausschlägen auffallende Aehnlichkeit haben, ja ein zahlreiches Genus selbst den Namen Lepraria führt, was wenigstens so viel beweist, dass sogar die neuere Naturbeobachtung Erinnerung an Aussatzmale findet (*Sommer* 219 f. *Ke. Kamph.* in *Riehm* HWB.[2] 595. *Now.* Arch. II. 286 A., a.), aber diese ungefährliche Erscheinung wäre dann nur irrthümlich für ein dem Aussatz ähnliches Uebel angesehen, welcher Einwand nach *Now.* Arch. II. 286 A. fallen gelassen werden muss, da er sich auch gegen die obige Auffassung vom Kleideraussatz 13, 47 ff geltend machen liesse, sofern es sich auch bei diesem nur um dem menschlichen Aussatze analoge Erscheinungen handeln kann. Deshalb entschieden sich *Kn.* und *Kal.* für die Annahme eines Uebergangs des menschlichen Aussatzes an und in die Wände, den *Schilling* p. 189 ff für möglich hält, besonders darum, „weil auch diese צָרַעַת eine מֵמְאֵרֶת sein kann (V. 44), das tiefere Aussehen ein Vorzeichen ist (37), sie nur im Innern des Hauses erwähnt ist (41), die Personen und Sachen darin verunreinigt (36. 46 f), von Entscheidung des verdächtigen Males innerhalb einer Woche (38) und von Heilung des Uebels (48) gesprochen und ein Reinigungsritus, der beim Kleideraussatz nicht stattfindet, wie beim aussätzigen Menschen vorgeschrieben wird (49 ff). Der Aussatz ist in der ältesten Zeit allgemeiner und stärker gewesen, es kann damals manches vorgekommen sein, was sich jetzt nicht mehr aufklären lässt. Im Abendlande hörte er im 16. Jahrh. auf (*Hensler* S. 226 f).“ Indessen von Entstehung durch menschliche Ansteckung ist nirgends etwas angedeutet (s. besonders ונתתי וגו׳ 34), sondern nur von einer Verunreinigung gesunder Menschen und Sachen durch ihn. Der Gegenstand bedarf hienach noch weiterer Untersuchungen. — V. 33 s. 11, 1. — V. 34. Während es 13, 2 ff. 47 hiess: wann der Aussatz entsteht, so heisst es hier: wann ich die Aussatzplage *gebe* d. i. entstehen lasse in einem Haus. אֲנִי] s. *Kön.* Einl. 227. — בַּיִת] unbestimmt trotz nachfolgendem determin. Genetiv *Ges.* § 127[e]. — V. 35. Der Hausbesitzer soll dem Pr. die Anzeige machen: *etwas wie Plage* (Mal) hat sich mir am Hause gezeigt. — V. 36.

„Dieser soll, ehe er zur Besichtigung schreitet, das Haus ausräumen lassen, damit die darin befindlichen Sachen nicht unrein werden, und dann die Besichtigung vornehmen. Zu פָּנָה *aufräumen, wegräumen*, hier *ausräumen* vgl. Gen 24, 31. Ps 80, 10.“ [בְּטֶרֶם sonst bei P nicht nachweisbar, weshalb *Kn.* die Worte בטרם — הנגע als spätere Zuthat ansieht. ולא] *Ges.* § 109ᵍ. [אחר כן] (Dt 21, 13) bei P sonst nur אחרי כן (was *Sam.* hier gibt). — V. 37f. „Sind die Malstellen an den Wänden des Hauses grünliche oder röthliche (13, 49) Vertiefungen und erscheinen sie tiefer, als die Oberfläche der Wand, so ist das Haus verdächtig und auf 7 Tage zu verschliessen. [שְׁקַעֲרוּר wohl eine Schaphelbildung von קָעַר *tief sein* (s. zu Ex 25, 29); LXX: κοιλάδες, Vulg. valliculae, Onk.: פַּחְתִין (weniger gut פְּחָתָן) vgl. פְּחֶתֶת 13, 55. — V. 39—41. Findet der Pr. am 7. Tag, dass die Malstellen an den Wänden sich verbreitet haben, so soll er die Steine, an welchen sie sich befinden, herausreissen und an einen unreinen Ort ausserhalb der Stadt werfen, ebenso, nachdem er das Haus inwendig hat abkratzen lassen, den abgekratzten Lehm. מבית] Ex 25, 11. [הקצו nach נַקְצַץ V.ª ist auch hier besser הֻקְצָעוּ (vgl. נשקה Am 8, 8 für נשקעה) zu lesen, da *Peš. Targg. Vulg.* für beide Wörter denselben Ausdruck setzen und die Bedeutung *abkratzen* der Wurzel קצע (vgl. מַקְצֻעוֹת Jes 44, 13 u. arab. قُضاعَة *feiner Staub*) zu eigen ist (*DrWh.* nach *RSmith* JPh. XVI. 71f). — V. 42. An die Stelle der herausgenommenen Steine soll man andere einsetzen und das Haus mit einem andren Putz von Lehm bewerfen.“ [יקח ושח sonderbar genug nach ולקחו; *Sam.* LXX *Peš.* יקחו ושחו, ebenso והוציאו, ונתצו V. 45; s. zu V. 4. — V. 43—45. „Brechen die Malstellen nach Anwendung dieser Mittel wieder aus und verbreiten sie sich, so ist es fressender (bösartiger) Aussatz und das Haus unrein; man soll es niederreissen und all sein Material an einen unreinen Ort ausserhalb der Stadt bringen. [מֵאֶרֶת 13, 51f. Ueber die Inff. חֵלֵץ und חֻקְצוֹת *Ew.* § 238ᵈ. *Kön.* I. 212f. 276. *Ges.* § 53¹; dagg. nach *Str.* u. *DrWh.* ist חֵלֵץ Perf., wie חֵסְגִּיר V. 46, indem אַחַר als Conj. *nachdem* (vgl. 25, 48, w. s.; Jer 40, 1) zu fassen ist; und statt חֻקְצוֹת empfiehlt es sich einfach חֻקְצוֹת zu lesen, oder noch besser mit *RSmith* JPh. XVI. 72 הֻקְצֵץ, da LXX Peš. Targg. Vulg. es durch dasselbe Wort wiedergeben, das sie V. 41 für יקצע (u. Peš. Targg. Vulg. für הקצו = הקצעו) setzen (*DrWh.*). — V. 46. Wer in das Haus hineingeht in der Zeit, da man es verschlossen hält (V. 38), soll für den laufenden Tag unrein sein. [וְיָמֵי st. c. vor einem Relativsatz *Ges.* § 130ᵈ. *Ew.* § 332ᶜ vgl. § 286ⁱ u. 1 Sa 25, 15. Ps 90, 15, sowie (mit אשר) Le 13, 46. Nu 9, 18 (*DrWh.*), also ist חֵסְגִּיר nicht als Inf. wie חֻקְצוֹת V. 43 (w. s.) zu nehmen. — V. 47. Wer aber im Haus isst oder liegt (schläft), hat die Kleider zu waschen. — V. 48. Findet dagegen der Pr. nach der frischen Bewerfung des Hauses die Malstellen nicht wieder ausgebrochen und verbreitet, so hat er das Haus, dessen Uebel geheilt ist, rein zu erklären.“ — V. 49—53. „Er vollzieht dann noch den V. 4—7 beschriebenen Reinigungs-Ritus an dem Haus. ולקחו] *Sam.*, s. zu V. 4; viell. sind die Singulare ולקח und ושחט hier daraus zu erklären, dass diese Handlungen auf Anordnung des Priesters ge-

schehen, *Str.* חטא] s. 6, 19. Die Sünde ist hier die Unreinheit, die Jahve unangenehm berührt und als Verfehlung gegen ihn gilt." — V. 54—57. Eine doppelte Unterschrift zu Cap. 13f; die eine kürzere 57b ursprünglich wohl zum älteren Theil, die andere längere 54—57a zum ganzen durch P erweiterten Gesetz, in welcher aber V. 56 (aus 13, 2), weil nicht mit 54 verbunden, von späterer Hand nachgetragen scheint. להורת] *zur Weisung am Tag des Unreinen und des Reinen* d. h. sowohl für den Fall, da für unrein, als für den Fall, da für rein zu erklären ist. Vgl. o. S. 553.

Cap. 15. Bestimmungen über die Verunreinigung durch die *geschlechtlichen Ausflüsse*, näml. zuerst Fluss des Mannes und Samenergiessung des Mannes ohne oder im Beischlaf, sodann monatliche Reinigung und Blutfluss des Weibes. — V. 1 s. 11, 1. — V. 2—15. Der *Fluss* des Mannes. איש איש] s. 17, 3. „Wann einer wird *fliessend aus seinem Fleische* d. h. einen Fluss aus dem männl. Gliede bekommt, der anhält (Partic.)", so ist sein Fluss unrein. בָּשָׂר ist (was *Sommer* und *Ke.* umsonst bestreiten) „euph. Bezeichnung der Schamtheile beim Mann (6, 3. 16, 4. Ez 16, 26. 23, 20) und beim Weib (V. 19); es kommt dafür auch בְּשַׂר עֶרְוָה vor Ex 28, 42;" betr. בשׂר V. 7 s. d. Ob der Verf. bloss einen Schleimfluss aus der Harnröhre, blenorrhoea urethrae (*Winer* u. Samenfluss, *Sommer* 332f; *Ke. Kal.*), oder den Samenfluss meine d. h. das tropfenweise Abfliessen des semen in Folge von Schwächung der Organe (LXX, die זָב V. 4ff durch γονορρύης geben; *Vulg.*; *Jos.* ant. 3, 11, 3. b. j. 5, 5, 6. 6, 9, 3; M. Sabim und Talmudisten; *Kn.*), ist streitig. Indessen da im ganzen Gesetz זֶרַע gar nicht erwähnt wird und beim Samenfluss von einer zeitweiligen Stockung des Flusses (V. 3) als Krankheitssymptom nicht die Rede sein kann, ist erstere Deutung vorzuziehen. „Möglich indess, dass der Vrf. beides zusammenfasste (*Kn.*). An gonorrhoea virulenta d. h. syphilit. Eiterfluss (*JDMich.* MR. IV. 282f; *Hebenstreit* cur. san. publ. II. 15f) und Hämorrhoiden (*Beyer* de haemorrh. 1792) ist nicht zu denken. — V. 3. Genauere Bestimmung der Sache. *Und dies soll sein seine* d. h. so soll es sich verhalten mit seiner *Unreinheit durch seinen Fluss: „schleimt sein Fleisch seinen Fluss oder verschliesset sein Fleisch vor seinem Flusse* d. h. sein Glied mag den Stoff ausfliessen lassen oder sich verschliessend ihn zurückhalten, *seine Unreinheit ist es* d. h. in diesem wie jenem Falle ist Unreinheit an ihm", denn auch die zeitweilige Stockung ist kein Zeichen der Heilung, sondern gehört zum Verlauf der Krankheit. רָר] ZW. רור, wovon רִיר *Speichel, Schleim,* nur hier. צאּ] *Ew.* § 361. החתים] Hiph. nur hier. — V. 4. „Das Lager und Geräth, worauf er liegt oder sitzt, wird unrein. — V. 5—7. Wer ihn selbst oder sein Lager berührt oder auf seinen Sitz sich setzt, wird unrein für den laufenden Tag und hat sich zu baden und die Kleider zu waschen." בבשר הזב] gemeint ist nicht das Glied (*JDMich. Ros. Bähr*), sondern der Leib, vgl. הַנֹּגֵעַ בָּהּ V. 19. — V. 8. „Ebenso der, den der Flüssige bespeit, ins Gesicht spuckt sc. zum Ausdruck der Verachtung, s. zu Nu 12, 14. Dt 25, 9, wo nur רָקַק wie רָקַק nur hier. — V. 9f. Unrein werden auch der Wagen, auf dem der Flüssige fährt, und alle Dinge unter ihm, auf welchen er

liegt, sitzt oder steht; wer sie berührt, verunreinigt sich für den laufenden Tag", und wer sie trägt (11, 28. 40), hat sich zu baden, die Kleider zu waschen und ist unrein bis zum Abend. Uebrigens ist höchst zweifelhaft, ob מֶרְכָּב *Wagen* (1 Kg 5, 6; sonst מֶרְכָּבָה) und nicht vielmehr (HL 3, 10) *Wagen-* oder *Reitsitz* (ἐπίσαγμα LXX, sagma *Vulg.*; *Raš.*) sei. Wenigstens dürfte das Reiten, das doch gewöhnlicher war als das Fahren, kaum vergessen sein. — V. 11. „So auch, wen der Flüssige berührt, ohne sich die Hände mit Wasser abgespült zu haben (vgl. Dt 21, 6 das Händewaschen zur Bezeugung der Unschuld, s. d.). Nur hier ist im AT. eine Berührung mit der Hand ausdrücklich als verunreinigend erwähnt, nur hier ist Händewaschung angeordnet, bezw. als geboten vorausgesetzt, *Str.* — V. 12. Nach einer Berührung von Seiten des Flüssigen ist das irdene Gefäss zu zerbrechen, das hölzerne mit Wasser zu spülen. Der Grund wie 6, 21. 11, 33. 35." — V. 13—15. Hört aber sein Uebel auf und wird er wieder rein, so soll er 7 Tage in Bezug auf seine Reinerklärung zuwarten, seine Kleider waschen, seinen Leib in lebendigem (14, 4) Wasser baden und dann rein sein. Am 8. Tage aber soll er „2 Tauben zum Heiligthum bringen, von denen der Priester die eine als Sündopfer, die andre als Brandopfer bereiten wird. Ueber die Bedeutung beider Opfer s. 8, 14. 18. 12, 6f. 14, 19f. טָהֵר] das 1. von der physischen, das 2. von der levitischen Reinheit, wie V. 28. כִּפֶּר] s. 4, 20. *Tauben*] oben S. 419. — V. 16f. „Der *zufällige Samenerguss* (Dt 23, 11 dafür der Euphemismus יָצָא לַיְלָה, talm. קְרִי) verunreinigt für den laufenden Tag. Wem er begegnet, der hat sich zu baden; auf Kriegszügen soll er bis Sonnenuntergang sich ausserhalb des Lagers aufhalten (Dt 23, 11f); ein davon getroffenes Kleid oder Leder muss gewaschen werden. שְׁכָבָה] in dieser häufigen Phrase (V. 18. 32. 19, 20. 22, 4. Nu 5, 13) und שִׁכְבַת 18, 20. 23. 20, 15. Nu 5, 20 ist nicht *cubatio, concubitus*, sondern *effusio, effluvium.* Dies lehren die vorliegende Stelle und Ausdrücke wie 18, 20. 23. 20, 15. Nu 5, 20. Der Stamm שָׁכַב bed. in Hiph. bei flüssigen Dingen *ausschütten, ausgiessen* (Hi 38, 37), was im Arab. (sakaba I; vgl. zu Ex 16, 13b) die herrschende Bedeutung ist. Mit dem vorliegenden Gesetze treffen andre Völker zusammen. Der Inder hatte sich in solchem Fall zu baden und zur Sonne zu beten (Manu 2, 181), der Parse zu beten (Vend. 18, 101ff) und sein Kleid oder Tuch mit Ochsenurin zu besprengen (Jescht Sade 51). Die Ṣabier wuschen sich und wechselten die Kleider (Schahr. II. 76 Haarbr.; *Hottinger* hist. or. p. 281); der äg. Priester reinigte sofort den Leib durch ein Bad (Porph. abst. 4, 7) und nach Muhammed soll der also Befleckte nicht beten, ehe er sich gewaschen hat (Ḳor. 4, 46)". — V. 18 ist nicht mit כִּי eingeleitet, also nicht ein neues Gesetz, darum mit Recht nicht zu einer Parasche gemacht (s. *Sommer* 226f gegen *Bähr* II. 455), doch will er auch nicht bloss die Verunreinigung des bei einem durch Pollution befleckten Manne liegenden Weibes (*Luth. Sommer* 227f) aussagen, wogegen der Plur. רחצו, טמאו spricht, sondern er handelt wie V. 16f vom Samenerguss des Mannes, aber im Unterschied von V. 16f von dem durch concubitus hervorgerufenen, so dass V. 32b als Zusammenfassung von V. 16—18 vollkommen genügt. אֹתָהּ] statt urspr. אִתָּהּ,

s. Gen 34, 2 u. *DrWh.* z. St. שכבת זרע] Acc. der nähern Bestimmung: Angabe des Erfolgs der Handlung *Ges.* § 118q. Samenerguss des Mannes beim Beischlaf verunreinigt Mann und Weib bis zum Abend und macht ein Bad nöthig. — „Der so Verunreinigte durfte Gott nicht nahen (Ex 19, 15), nicht von hl. Gaben essen (1 Sa 21, 5f). Darüber stimmen die Alten überein. Den Indern war ein Bad vorgeschrieben (Manu 5, 144); ebenso den Babyloniern (Her. 1, 198) und Beräucherung (Strabo 16 p. 745); bei den Aegyptern enthielten sich die Priester des Beischlafs, ehe sie hl. Geschäfte verrichteten (Porph. abst. 2, 50. 4, 7) und niemand durfte ungewaschen vom Weibe in's Heiligthum gehen (Her. 2, 64. Clem. Alex. strom. 1 p. 306). Die alten Araber wuschen sich (Her. 1, 198. Schahrast. I. 353); Muhammed gebietet dies besonders vor dem Gebet (Ḳoran 4, 46). Weitere Bestimmungen enthalten die islam. Gesetzbücher (*Muradg. d'Ohs.* oth. R. II. 245ff. *Chardin* voy. VII. 159ff). Auch bei den Griechen verunreinigte die eheliche Beiwohnung (Her. 1, 198. Porph. abst. 4, 20. Eurip. Ion 150); ungewaschen sollte keiner vom Weibe dem Heiligen nahen (Her. 2, 64. Hesiod. op. et dies 735f. Plutarch symp. 3, 6. Diog. Laert. 8, 33). Ebenso bei den Römern (Suet. Aug. 94, 5. Pers. 2, 15f. Tibull. 2, 1, 11f. Ovid. 10, 434f)". — V. 19—24. „Die *monatliche Reinigung* des Weibes galt ebenfalls als unrein. Wann *ein Weib fliessend wird*, (wann) *Blut ist ihr Fluss an ihrem Fleische* d. h. wann sie den monatlichen Blutabgang bekommt, so soll sie 7 Tage in ihrer Unreinheit sein d. h. so lange als mit Unreinheit behaftet gelten", und jeder, der sie berührt, unrein sein bis zum Abend. Die monatliche Reinigung dauert zwar in der Regel kaum über 4 Tage, aber das Gesetz musste eine feste Zeit abgrenzen und da war eine Woche das Entsprechendste (s. 12, 4). בָּשָׂר] wie V. 2. נִדָּה] von נָדַד *zurückweichen*, ist nicht *das was entfernt wird* d. i. speciell das Menstruum (*Str.*), sondern die *Unreinigkeit*, eig. das wovor man zurückweicht, das was man verabscheut (vgl. syr. ܢܕܳܐ). — V. 20—22. „Alles, worauf sie liegt oder sitzt, wird unrein und wer ihr Lager oder ein Geräthe, worauf sie sitzt, berührt, ebenfalls; er hat sich zu baden und die Kleider zu waschen. — V. 23. Aber nur bis zum Abend unrein wird und muss nicht (baden? und) Kleider waschen, wer einen auf ihrem Lager oder Sitzgeräthe befindlichen Gegenstand (also ihr Lager und Sitzgeräthe nur mittelbar) berührt. הוּא] bezieht sich nicht auf דָּם (*Kn. Ke.*), sondern auf irgend einen Gegenstand (כל-כלי V. 22): *und wenn es* (כלי) *auf dem Lager oder Sitzgeräthe* sich befindet, *wann er das berührt, so wird er* u. s. w. — V. 24. Liegt einer bei ihr, so sei ihre Unreinheit auf ihm und er soll auf 7 Tage unrein werden, und auch das Lager, auf dem er liegt, wird unrein. „Gemeint ist nicht der Beischlaf, der mit Ausrottung bedroht wird (18, 19. 20, 18), sondern bloss das Liegen auf demselben Lager mit ihr"; sonst würde es, wie V. 18, heissen וְשָׁכַב אֹתָהּ שִׁכְבַת זֶרַע. (Anders *Str.*: Beischlaf, ohne dass sie um das Eingetretensein der Reinigung wissen.) Zu אֹתָהּ (besser אִתָּהּ) s. V. 18 (u. Gen 34, 2), und vgl. V. 33, wo dafür עִם steht. Von einem Widerspruch mit 20, 18 (*Kal. Wl.* Comp.[2] 158) kann demnach keine Rede sein, und falsch ist die Ausgleichung, dass es sich 20, 18 um Beiwohnung mit

einer Wöchnerin (*Ke.*) handle. וּתְהִי] nicht Fortsetzung von לְשַׁכֵּב (*Kn. Ke.*); eher: *so dass kommt* (*Ew.* § 235ª. 343ᶜ), aber wahrscheinlich soll es Nachsatz sein. *Sam.* hat ותהיה. „Die Alten schrieben diesem Blutabgang giftige Kraft und verderbliche Wirkung zu (Plin. 7, 13). Bei den Indern durfte der Mann der Menstruirenden nicht nahen (Manu 4, 40f); wer sie berührte, musste sich baden (M. 5, 86); auch sie selbst hatte zu baden, wenn ihr Blutfluss aufgehört (M. 5, 66). Bei den Parsen befleckte sie das Haus (Vend. 5, 165f. 7, 45f); man sonderte sie ab und keiner durfte ihr bis auf 3 Schritte nahen (Vend. 16, 1ff); wer bei ihr sass, erhielt Schläge (16, 33ff); wer sie beschlief, beging ein grosses Verbrechen (15, 23. 16, 39ff. 18, 134ff). Bei den Ṣabiern wurde sie abgesondert; unrein wurde schon, wer mit ihr redete und wen der von ihr herkommende Wind traf (Maimon. Mor. Neb. 3, 47 p. 492. *Hotting.* h. or. p. 282). Der äg. Priester enthielt sich ihrer (Porph. abst. 2, 50). Muhammed verbietet, ihr zu nahen (Ḳor. 2, 222). Die späteren islam. Gesetze enthalten weitere Bestimmungen (*Muradg.* I. 247f. *Chardin* voy. VII. 162ff)". — V. 25—30. „Der *Blutfluss* des Weibes d. i. der andauernde Blutabgang, eine Krankheit, die auch sonst noch erwähnt wird (Mt 9, 20. Lc 8, 43f). Wann fliesst der Fluss ihres Blutes viele Tage, nicht in der Zeit ihrer monatl. Reinigung, oder wann sie fliesst (den Blutfluss hat) über ihre monatl. Unreinheit hinaus, so soll sie alle Tage ihres Unreinheitsflusses sein wie in den Tagen ihrer monatl. Unreinigkeit, unrein ist sie. Das Uebel entstand also bald ausser der Zeit der Menstruation bald aus der Menstruation, wenn diese über die gewöhnliche Zeit hinaus anhielt. — V. 26f. Ihr Lager und Sitz sind unrein wie zur Zeit ihrer Menstruation. Wer diese Dinge (d. i. eines davon) und sie selbst berührt, desgleichen. — V. 28—30. Nach dem Aufhören des Uebels hat sie es zu machen wie der Schleimflüssige V. 13—15". — V. 31. „Gemäss diesen Vorschriften sollen Mose und Aaron (V. 1) die Kinder Israel" abhalten „von ihrer Unreinigkeit, damit sie nicht (14, 36) sterben durch ihre Unreinigkeit, womit sie die Wohnung Jahve's verunreinigen (11, 44f. Ex 30, 20f). נָזַר] in Niph. *sich absondern, zurückhalten, enthalten* (22, 2. Sach 7, 3. Ez 14, 7 vgl. V. 5, wo wahrsch. נִזְרוּ zu lesen), *sich weihen* (Hos 9, 10), in Hiph. ein Enthaltungsgelübde weihen (Nu 6, 2ff)". Hier bezeichnet das Hiph. (eig. *sich enthalten machen*) *absondern* (הַפְרִישׁוּן *Onk.*), was *DrWh.* als besser in den Zusammenhang passend der LA. והזהרתם vorziehen, da die in Frage kommende Unreinheit meist der Art war, dass sie nicht vermieden werden konnte, wohl aber durch einen Reinigungsritus ceremoniell entfernt oder neutralisirt. Aber die urspr. Lesart war wohl (auch nach *KS.*) והזהרתם (*Sam.*) *und ihr sollt verwarnen, abmahnen* (LXX *Vulg.*); selbst הֶזִּיר könnte als Hiph. von זהר verstanden werden (*Str.*; s. zu לַבֵּת Ex 3, 2). — V. 32f. Die Unterschrift. Während V. 32 und 33 bis בְּנִדָּתָהּ genau den 3 Hauptabschnitten V. 2—15. 16—18. 19—24 entspräche (zu דָּוָה s. 12, 2), kommt dann statt וְהַזָּבָה אֶת זוֹבָהּ (V. 25—30), das man erwartet, והזב—ולנקבה *und von dem, welcher fliesst seinen Fluss* (den Fluss hat) *bezüglich auf Manns- und Weibsperson* (mag es M. oder W. sein), worin V. 2—15 und 25—30 zusammengefasst

sind. Dadurch erscheint תּוֹרַת חַטָּאת als Haupttitel, und, was folgt, als Specificirung desselben. Schwerlich ist das ursprünglich. Auch die ausdrückliche Hervorhebung des ולאיש וגו׳ V. 33b (vgl. V. 24) ist eigenthümlich.

Cap. 16 Verordnung über die grosse Jahressühne am *Versöhnungstag* (23, 27. 25, 9; bei den Talmudisten und Rabbinen יוֹמָא genannt).

1. Sie ist nicht an Cap. 11—15 angeknüpft (obwohl V. 16. 19. 30 die Bekanntschaft mit dem Begriff der Unreinigkeiten vorausgesetzt ist), sondern an die Erzählung vom Tod des Nadab und Abihu Cap. 10. Sie gibt sich zunächst als Verwarnung Aaron's vor willkührlichem Eintritt in das Allerheiligste und als Belehrung über den Sühnzweck und die Sühngebräuche, zu deren Vollziehung allein dieser Eintritt gestattet ist V. 1—28, schwenkt aber dann V. 29 ff um [s. u.] zur förmlichen Einsetzung einer jährlich einmal am 10. des 7. Monats unter Fasten und tiefer Sabbathsruhe der ganzen Gemeinde vorzunehmenden allgemeinen Sühne am Heiligthum. In den Festgesetzen 23, 26 ff (auch 25, 9. Nu 29, 7—11) wird sie vorausgesetzt (ebenso wie Ex 12 in Le 23, 5 ff), ausserdem Nu 18, 7 und Ex 30, 10. An der Zugehörigkeit des Stücks zum ursprünglichen Bestand von P ist nicht zu zweifeln: es zeigt durchaus die ihm sonst geläufigen Ausdrücke und Darstellungsweise. Ueber הָעֵדָה 15. 24. 33 (neben עֲדָה 5) s. S. 498; wenn das Heiligste הַפָּרֹכֶת מִבֵּית הַקֹּדֶשׁ und weiterhin הַקֹּדֶשׁ 2 f. 16 f. 20. 27 und מִקְדַּשׁ הַקֹּדֶשׁ 33 heisst, und von ihm das übrige Zelt als אֹהֶל מוֹעֵד 16. 20. 33 unterschieden wird, so folgt daraus nur, dass die Unterscheidung des קֹדֶשׁ קָדָשִׁים und קֹדֶשׁ bei P noch keineswegs ausschliesslicher Sprachgebrauch war (s. V. 2). Insbesondere ist die Nichterwähnung des Räucheraltars (s. dagegen Cap. 4) und die Bezeichnung des Priesters als des Gesalbten (32) ein Zeichen, dass das Stück nicht etwa von jüngerer Hand in den jetzigen Zusammenhang eingearbeitet ist; im Gegentheil der Zusatz Ex 30, 10 gibt schon eine Ergänzung dazu; die Anknüpfung an einen geschichtlichen Anlass V. 2, keineswegs künstlich gemacht (*Kal.*), stimmt ganz zu der Art des P. Zwar könnte man, da erst von V. 29 an die Rede auf die jährliche grosse Sühne kommt, im Zusammenhalt mit V. 34b, vermuthen, dass ein ursprünglicher Text des P eine Umarbeitung erfahren habe, um ein Gesetz über den Versöhnungstag daraus zu machen. Allein V. 29—34 zeigt sich keine Spur einer jüngeren Hand. Vielmehr da auch zwischen V. 2 und 3 kein klarer Zusammenhang ist und V. 34b seine Erklärung verlangt, wird man annehmen müssen, dass die, die den Pentateuch zum Gesetzbuch für die spätere Gemeinde zurechtmachten, in V. 2 f einiges änderten oder ausliessen. Bei P war wahrsch. das Stück so angelegt, dass darin Mose nach der Entweihung des Heiligthums durch den Tod des Nadab und Abihu eine Entsündigung desselben durch die V. 3—28 verzeichneten Gebräuche anordnete, die nach V. 34b auch ausgeführt wurde, und daran die Vorschrift für eine jährliche grosse Sühne knüpfte V. 29—34 (ganz ähnlich wie Ex 12 bei ihm angelegt war). Nach dem Sinne des P sollte das hier beschriebene Verfahren nach jeder Verunreinigung des Heiligthums zur Anwendung kommen (s. schon *Ew.* Alt. 478) und jedenfalls jährlich einmal bei der grossen Jahressühne; nach den späteren Gesetzeslehrern ward es auf den Ver-

söhnungstag beschränkt, daher die von ihnen in V. 2f vorgenommene Kürzung [vgl. NDJ. 688]. Von ihnen stammt wohl auch die Glosse בגדי קדש הם 4 und בגדי הקדש 32 (s. d.). Mit dieser seiner Darstellung bekundet aber P dasselbe gute geschichtliche Bewusstsein wie Gen 17. Ex 6, 3ff. 12, 1ff. 30, 1ff. [Nach *Benzinger* das Gesetz über den grossen Versöhnungstag, in ZAW. IX, 1889, S. 65—89, ist C. 16 aus zwei Gesetzen zusammengefügt: einem jüngeren, das V. 5. 7—10. 14—28 umfasst, und einem älteren, zu dem V. 1—4. 6 (bezw. 11^a). 12f. 34^b (dies, das Rituale, von jüngerer Hand) und V. 29—34^a (dies das urspr. Gesetz) gehören; ausserdem Glossen: in V. 4 u. 32 בגדי קדש הם, in V. 6 u. 11^a אשר לו u. V. 11^b. Auch nach *Strack* besteht C. 16 aus wenigstens 2 von einander unabhängigen Verordnungen: 1) V. 1—5 bezw. 4; 2) V. 29ff und (urspr. hierauf folgend) V. 6—28 dem Kerne nach (wenn nicht urspr. eine besondere Verordnung).]

2. „Das Bedürfniss, zu gewissen Zeiten Reinigungsfeste anzustellen, und durch sie sich in das rechte Verhältniss zur Gottheit zu setzen, haben auch andere alte Völker gefühlt, so die Griechen (*OMüller* Dorier I. 326f), speciell die Athener, die am Fest der Thargelien Reinigungsgebräuche vollzogen (Diog. Laert. 2, 44), und Lemnier (Philostr. heroica 19, 14), und die Römer mit ihren jährlichen und fünfjährlichen Lustrationen (s. Ex 30, 11); mehr bei *Lomeier* de vet. gent. lustrat. p. 275ff.“ Es wäre zu verwundern, wenn der Mosaismus mit seinem Heiligungsernst ein solches Reinigungsfest nicht gekannt hätte. Gleichwohl wollen jetzt viele behaupten, dass die Feier eines jährlichen Versöhnungstags erst sehr spät entstanden sei, näml. im Exil (*Vatke* b. Th. 548; *George* Feste 300ff) und wirklich in's Leben eingeführt erst nach Esra und Nehemja (*Wechsler* in *Geiger's* jüd. Ztschr. 1863. II. 113ff. *Graf* gesch. B. 41f; *Kal.* II. 272; *Kuen. Reuss* l'hist. p. 261, *Wl.* Proll.^{4} 109 u. a.; gegen *Wechsler* wendet sich *DHoffmann* im Magazin f. Wiss. d. Judenth. 1876 S. 1ff). Sie sagen: ausser im Priestergesetz werde sie im Pent. nirgends befohlen, im übrigen AT. nirgends erwähnt; das gesteigerte Sündenbewusstsein, das sich in derselben kund gebe, sei erst durch das Unglück des Exils geweckt; allgemeine Jahresfasten kommen nicht vor dem Exil vor (Sach 7, 5. 8, 19; vgl. Jes 58); die ersten Keime des Versöhnungstages zeigen sich bei Ez 45, 18—20, der auf den 1. und 7. des 1. Monats (oder besser auf den 1. des 1. und 7. Monats) eine grosse Entsündigung des Heiligthums, aber ohne Fasten verordne; Sach 7f kenne noch kein Versöhnungsfasten; weder Esr 3, 1—5 noch Neh 8f (vgl. 7, 73^b. 8, 9f. 13—18) werde unter den Festen des 7. Monats ein Versöhnungstag erwähnt, wohl aber am 24. des 7. Monats (Neh 9, 1ff) ein grosser Buss- und Fasttag vom Volk gehalten. Allein dass man nach dem Exil soll ohne Anhalt in den älteren Gesetzesschriften eine derartige Feier als mosaische Satzung neu eingeführt haben, ist schlechthin unglaublich. Die Nichterwähnung im übrigen AT. beweist nichts, sonst müsste man annehmen, die Feier sei erst im 1. christlichen Jahrhundert entstanden, denn erst aus diesem hat man ausdrückliche Bezeugungen derselben (AG 27, 9. Hbr 9, 13. Jos. ant. 3, 10, 3. Philo de septen. p. 278. 296M.; Plut. symp. 4, 6, 2); [doch findet sich die erste Nachricht von der Feier des grossen Versöhnungstages Sir 50, 5ff]. Wenn

Le 16 zum ursprünglichen Bestand der Priesterschrift gehört und im Jahr 444 der gesammelte Pentateuch von Esra publicirt wurde (*Wl.* Proll.[4] 109 u. spec. A. 1, *Kal. Kuen.* a.) und doch damals der Tag nicht gefeiert wurde, so wird ja eben damit zugegeben, dass es Gesetze geben kann, ohne dass sie ausgeführt werden; wenn dagegen *Reuss* p. 260f u. Gesch. des A. T. 475 in Le 16 eine nach Esra gemachte Interpolation vermuthen möchte, so hat er ausser dem *Sam.* auch den exegetischen Augenschein gegen sich [s. noch NDJ. 673]. Sicher ist diese Reinigungsfeier ihrem Ursprung und Wesen nach von den 3 grossen volksthümlichen חַגִּים völlig verschieden; sie ist mehr priesterlicher Art und hat im Bewusstsein und Leben des Volks wenigstens vor dem Exil niemals eine Bedeutung erringen können, wie sie jene in alter Volkssitte begründeten grossen Freudenfeste immer hatten. Es ist darum auch wenig zu verwundern, dass die volksthümlichen und prophetischen Gesetzesschriften (Ex 23, 10ff. 34, 18ff. Dt 16, vgl. 1 Kg 9, 25. 2 Chr 8, 12f) nicht davon reden, zumal wenn das bei P verlangte allgemeine Fasten eben nur ein frommer Wunsch blieb; noch weniger, dass aussergesetzliche Schriften sie nie erwähnen. Insbesondere 1 Kg 8, 65 lässt sich eine Reinigungsfeier des Heiligthums am allerwenigsten erwarten und es erscheint im Gegentheil höchst bemerkenswerth, dass Salomo die Weihe des neuen Tempels gerade in der Zeit vornahm, wo nach P die jährliche Sühne des Heiligthums stattfinden sollte. Aus Ez 45, 18ff folgt nicht, dass Ez. kein Versöhnungstaggesetz kannte, oder kannte er auch kein Pfingstgesetz? Vielmehr die Idee einer Sühne des Heiligthums am 1. des 1. und 7. Monats (den beiden möglichen Jahresanfängen) wird er eben aus dem ihm bekannten, wenn auch nicht voll oder regelmässig durchgeführten älteren Gesetz genommen haben. Warum erst er die Idee einer solchen Sühne producirt haben soll, ist gar nicht einzusehen, noch weniger wie Spätere es wagen konnten, für die Ausführung seiner Idee ganz andere Bestimmungen zu treffen und diese für mosaisch auszugeben. Dass man Fasten zum Zweck der Busse längst vor dem Exil kannte, wird niemand läugnen können; mit den Trauerfasten zum Andenken an die Unglückstage Jerusalems hat das Versöhnungsfasten gar keine innere Verwandtschaft, nicht um ein Jahresfasten handelt es sich dabei, sondern um eine die Jahressühne begleitende Selbstdemüthigung. Sacharja, über die Feier bloss der exilischen Gedächtnisstrauerfasten befragt, hatte keine Veranlassung, das gesetzliche Versöhnungsfasten zu erwähnen. Der äussere ordentliche Buss- und Bettag am 24. des 7. Monats in Neh 9 ist nach Abzweckung und Art vom Versöhnungstag, bei dem die Sühneceremonien ganz im Vordergrunde stehen, völlig verschieden und schliesst die Feier von diesem am 10. Monatstag nicht aus, noch weniger das Vorhandensein eines Gesetzes darüber. Wenn er nicht gefeiert wurde (was ja nach Esr 3. Neh 8f möglich ist), so bietet sich als der natürlichste Grund davon dar, dass man damals zuerst wegen des Mangels eines Tempels und weiterhin einer Bundeslade gegen die Durchführbarkeit des Gesetzes Bedenken haben mochte. ['Andere Gründe giebt *Kuen.* Einl. 298f, der im übrigen auch glaubt, dass Le 16 und Parallelen in Esra's Gesetzbuch (P^2) nicht fehlten'; Weiteres s. NDJ. 673.]

Dass gesteigertes Sündenbewusstsein im Volk erst die Frucht der jüngeren Volksgeschichte war, ist im allgemeinen richtig und liegt darin mit ein Grund, dass die Feier erst später voll und ganz zur Ausführung kam und an Bedeutung zunahm, aber das Gesetz Le 16 ist nicht daraus hervorgegangen und setzt dasselbe auch nicht voraus, sondern will es erst erzielen; hervorgegangen ist es aus der von Mose in das Volk hineingeworfenen Heiligkeitsidee, welche auch alle andern Gesetze durchdringt (s. auch *Bähr* II. 697f). Die Ceremonie mit dem Bock für Asasel weist in ein höheres Alterthum (s. V. 10. 21). Eine Bundeslade (V. 2. 13ff) hatte man nach dem Exil nicht mehr. [Vgl. hierzu auch *Delitzsch* der Versöhnungs-Tag, Pentateuch-kritische Studien IV., in ZKW. I (1880), S. 173—183. — *Adler* (der Versöhnungstag in der Bibel, sein Ursprung und seine Bedeutung) in ZAW. III (1883), S. 178—185, will nachweisen, dass der Versöhnungstag auf einen Sühnetag für den Altar, der mit etwaigen Vergehungen von Personen und deren Sühne durchaus nichts zu thun hatte, zurückgeht.]

3. Durch die vielen tagtäglich vorkommenden groben und feinen, erkannten und unerkannten Verunreinigungen (16. 19. 30) und Sünden (16. 21f. 30. 34) der Glieder des Volks, kommt nicht nur dieses selbst in einen Zustand, der es Jahve missfällig und für seine Gemeinschaft ungeeignet macht, sondern wird auch das Heiligthum Gottes, das mitten unter ihnen sich befindet (V. 16, vgl. 15, 31), entweiht. „Solches Missverhältniss nach einem gewissen Zeitverlauf zu heben und einen der göttlichen Heiligkeit entsprechenden Zustand wieder herzustellen, soll diese Reinigungs- und Entsündigungsfeier dienen". Warum gerade am 10. des 7. Monats? s. V. 29. Aus dem umfassenden Zweck der Feier erklärt sich, dass der höchste Priester (32) zu amten hat und dass das Blut bis in's Allerheiligste vor Gott selbst (s. 4, 5) gebracht wird. Wenn selbst das Heiligthum einer periodischen Reinigung bedarf, so doch gewiss auch das Priesterthum, und weil der Mittler zuerst gesühnt sein muss, ehe er für andere sühnen kann, so versteht sich auch, dass für die Priester besonders und zuerst gesühnt wird. Der darauf folgende eigenthümliche Brauch mit dem Bock für Asasel drückt ausserdem noch sinnbildlich die Fortschaffung aller der Vergehungen aus der Gemeinde aus (s. V. 20). Dass das Volk seinerseits an dieser priesterlichen Sühne durch Ruhe und Fasten sich betheilige, ist eine zweckgemässe Forderung, aber ihre Beobachtung setzt freilich ein Eingehen auf den Heiligungszweck voraus, das oft und lange genug fehlte, so dass die Reinigungsfeier eben nur eine priesterliche blieb. — „Besondere Hilfsmittel: Im Talmud der Tr. Joma, besonders herausgegeben und erläutert von *RSheringham* Lond. 1648" [u. *HLStrack* u. d. T. Joma, der Mischnatraktat „Versöhnungstag", Berl. 1888 (40 S.); die palästin. Gemara u. die Tosephta zu diesem Traktate mit latein. Uebersetzung in B. XVIII. des Thesaurus antiquitatum sacrarum von *Ugolini* (Venedig 1755) u. die paläst. Gemara in franz. Uebers. in *MSchwab's* Le Talmud de Jérusalem, Tom. V (Paris 1882). Ueber die Lage des Ortes פּוּךְ, wohin der Bock vom Tempel in Jerusalem alljährlich geführt wurde, um dort hinabgestürzt zu werden, s. ZDPV. III. 214—219 vgl. 25.] „Die rabb. Vorschriften bei *Danz* in *Meuschen* NT. ex Talm. illustr. p. 912ff und bei

Otho Lex. rabb. phil. p. 182ff. Manches über die späteren Gebräuche der Juden auch bei Barnab. cp. 7." [Die Bestimmungen des gesammten (auch des traditionellen) jüdischen Gesetzes sind codificirt von *Moses Maimonides* Mischne Thora, Buch III, Traktat 3 (deutsch bei *Delitzsch* Comm. zum Briefe an die Hebräer, 1857, S. 749—761) und von *Joseph Qaro* Schulchan ʿAruch, Band Orach Chajjim, Cap. 604—624; s. auch *JFSchröder* Satzungen und Gebräuche des talmudisch-rabbinischen Judenthums, 1851, S. 130ff.] „Ausserdem vgl. *Meyer* de temp. sacr. Hebr. p. 309ff, *Carpzov* appar. p. 433ff. *Bähr* II. 664ff und *Winer* RWB. sowie *Del.* bei *Ri.* HWB. u. *von Orelli* in Herzog's PrRE.[2] XVI. 410/7 u. Versöhnungstag". Vgl. auch die bereits oben angeführte Literatur.

V. 1f. Geschichtliche Anknüpfung an Nadab's und Abihu's eigenmächtiges Vordringen vor Jahve (10, 1f). דַּבֵּר—וְאַל־יָבֹא] vgl. 22, 2. קרבה] Ex 36, 2. 40, 32. Aaron soll nicht *zu jeder Zeit*, da es ihm beliebt, in das Allerheiligste gehen, damit er nicht wie seine Söhne sterbe (Ex 28, 35). Es hilft nicht viel, mit Ramban u. a. zu fassen: *zu keiner Zeit.* Man erwartet, dass ein Gegensatz oder eine Einschränkung folge, aber vergeblich. V. 3 bringt die Angabe der Sühnmittel, mit welchen er eintreten darf, und erst V. 29ff bringen die erwartete Zeitangabe. הַקֹּדֶשׁ] hier durch מִבֵּית לַפָּרֹכֶת (wie V. 12; s. zu 4, 6) näher bestimmt, ist dann weiterhin ohne diese Näherbestimmung, V. 3. 16f. 20. 23. 27 (Ez 41, 23), s. v. a. sonst (Ex 26, 33f vgl. Nu 4, 4. 19) קֹדֶשׁ הַקֳּדָשִׁים und מִקְדַּשׁ הַקֹּדֶשׁ V. 33. פרכת] s. Ex 26, 31. מבית] Ex 25, 11. כפרת] Ex 25, 17. אל־פני] wie 6, 7. 9, 5. כי בענן וגו׳] *denn im Gewölk erscheine ich über der Kapporeth* d. h. „über ihr ist der Ort, wo ich mit den Zeichen meiner Gegenwart mich zeige (Ex 25, 22), er ist die heiligste Stelle, welcher Aaron darum nicht nahen soll, ausser auf meinen Befehl und auch dann nur mit Sühnmitteln (vgl. über Mose Ex 40, 34f). Gewöhnlich versteht man die Stelle nach V. 13 davon, dass Jahve in der von Aaron zu bewirkenden Rauchwolke erscheinen wolle, z. B. *Vitringa* obs. sacr. I. 168ff, *Thalemann* de nube super arca foed. Lips. 1771, *Winer* I. 204, *Bähr*[2] I. 471ff, *Ew.* Alt. 480, *JDMich. Vat. Maur. Baumg.* Allein das ist ein unbiblischer Gedanke; der עָנָן bei Gotteserscheinungen ist immer (z. B. 1 Kg 8, 10f) von Gott bewirktes Gewölk und V. 13 hat einen andern Sinn. S. dagegen schon *Ros.* und *JERau* pro nube sup. arc. foed. Herb. 1757". Ueber den Athnach bei לפרכת und die rabb. Grübeleien, auf denen er beruht, s. *Geiger* jüd. Ztschr. II. 29ff. — V. 3—5. „Angabe der für das Eingehen des HP. in das Allerheiligste erforderlichen Mittel. Aaron soll diese hl. Stätte betreten nur בְּזֹאת *mit diesem*, d. i.: mit folgenden Opfern, Kleidern und Gebräuchen soll sein Eingang geschehen. Die Opfer des HP. waren bei dieser Gelegenheit ein Stier als Sündopfer (4, 3) und ein Widder als Brandopfer (8, 18). — V. 4. Vor seinem Eingehen soll er, um reinen Leibes vor Jahve zu erscheinen (s. 8, 6), seinen Leib baden und dann Hüfthülle, Leibrock, Gürtel und Kopfbund (Ex 28, 37. 39 vgl. V. 42) von einfachem schlichtem Linnen anthun, nicht seinen prächtigen Ornat" (also nicht Schulterkleid, Brustschild, Obergewand u. Diadem Ex 28, 6ff, so dass er sich nur durch den Kopfbund V. 37 von den

gewöhnl. Priestern unterschied). Busskleider sind das nicht, denn weiss ist nicht die Farbe der Trauer und Busse, aber pracht- und schmucklose (Ex 28, 2) Kleider sind es, wie sie sich für den ziemen, der demüthig um Sündenvergebung fleht; weiss (Farbe der Reinheit und Unschuld), weil er in ihnen vor den Heiligen selbst hintreten soll (vgl. Ez 9, 2 ff. Dan 10, 5), von der Kleidung gewöhnlicher Priester (6, 3) immer noch dadurch unterschieden, dass diese eine מִצְנֶפֶת und farbigen Gürtel trugen. בַּד] s. Ex 28, 42. בִּגְדֵי קֹדֶשׁ הֵם] viell. eine Glosse (wie V. 32 a. E. und Ex 28, 4[b]), gemacht mit Beziehung auf die in Ex 31, 10. 35, 19. 39, 1. 41 von בִּגְדֵי הַשָּׂרָד unterschiedenen בִּגְדֵי הַקֹּדֶשׁ, während Ex 28, 2. 4. 29, 29. 35, 21. 40, 13 die Ex 28 beschriebenen Kleider בגדי הקדש heissen. Die hier gemeinten weissen hl. Kleider sollen im Heiligthum aufbewahrt werden V. 23. על בשרו] s. 15, 2. — V. 5. „Von Seiten des Volks soll Aaron nehmen 2 Ziegenböcke zur Entsündigung und einen Widder zum Brandopfer; über den Widder als Brandopfer des Volks s. 8, 18; der Ziegenbock ist das gewöhnliche Sündopfer (s. 4, 23)“ für das Volk (s. 9, 3); nur Le 4, 13—21 weicht ab. לחטאת] da nur einer der beiden Böcke wirklich als Sündopfer geopfert wurde, so ist *für die Sünde* hier vielmehr *für die Beseitigung der Sünde*. שְׂעִיר] s. 4, 23. — V. 6—10. Das Verfahren mit den Sündopferthieren. [Ueber die Sühngebräuche, die behufs der nach V. 6 (= 11[a]) zu bewirkenden Versöhnung zu vollziehen sind, handelt V. 11—14, auch ist V. 15 dem V. 9 parallel; dagegen ist die V. 7—10 gebotene Verloosung der Böcke in V. 15 einfach vorausgesetzt.] — V. 6. Aaron soll den Stier herzuführen (vgl. 1, 3; nicht: *darbringen* wie V. 11), um damit sich und sein Haus d. i. die Priesterschaft (V. 33) zu versöhnen. — V. 7 f. „Dann soll er die beiden Ziegenböcke am Eingang der Stiftshütte hinstellen (der Zusatz *lebendig* in *Peš.* nach Chull. 11[a]) und über sie *Loose geben* d. i. bestimmen, anordnen, das eine für Jahve, das andre für Asasel. לפני יהוה] wie 1, 5. — V. 9. Den Bock, auf den das Loos für Jahve gekommen ist, hat er als Sündopfer zu bringen und zu bereiten (s. dagg. חַי V. 10). עָשָׂה] Ex 29, 38. עָלָה] weil man die Loose in einem Gefäss hatte und aus dem geschüttelten Gefässe herauf oder heraus nahm, daher entweder עָלָה Jos 18, 11. 19, 10 oder יָצָא Nu 33, 54. Jos 19, 1. 17. 24. 32. 40 u. ö.“ — V. 10. „Der andre Bock dagegen, auf den das Loos für Asasel gekommen ist, soll lebendig hingestellt werden, לְכַפֵּר עָלָיו. Dass עָלָיו nicht *per eum, eo* bedeuten kann (*Cler. Ros.*), versteht sich von selbst“. Dagegen ist sprachlich möglich und hätte in Anbetracht von Ex 30, 10 (Le 8, 15) nie geläugnet werden sollen: *zu sühnen über ihm* d. h. die V. 21 angeführten Sühnegebräuche über ihm zu vollziehen (LXX *Vulg.*: ut fundat preces super eo; *Kn. Ke. Kur.*), aber die dort beschriebene Uebertragung der Sünden auf ihn ein כִּפֶּר zu nennen ist allerdings ungewöhnlich. Erklärt man aber *ihn zu sühnen* (*deWe., Bähr Hengst. Baumg. Diest. Öhl. Kal. Ri.*), so darf man nicht an eine Bestreichung desselben mit Sühneblut (*Bähr Öhl.*) denken, weil diese Handlung nachher hätte ausdrücklich erwähnt werden müssen, sondern wird unter *Sühnen* ein durch das Stehen vor Gott während der folgenden Sühnacte bewirktes *Weihen* desselben zu dem gottesdienst-

lichen Zweck, dem er V. 21ff dienen soll, zu verstehen haben, aber man sieht nicht ein, wozu dieses Thier erst sühnen. Dagegen *ihn zu bedecken* mit den Sünden des Volks (*Köhl.* I. 450f) geht nicht an, weil כִּפֶּר nicht = נָסַח (s. S. 465ff) ist und der Bock auch (V. 21) nicht mit Sünden bedeckt wird. עֲזָאזֵל] „kommt nur in diesem Gesetz vor. Man verstand darunter bald eine Oertlichkeit in der Wüste (*Deyling* obs. sacr. I. 49ff, *Lund* jüd. Heil. S. 1168), eine abgelegene Einöde (*Bochart* I. 745ff, *Carpzov* p. 439) und im besonderen einen rauhen Berg in der Wüste (*Siphra* p. 1766 Ugol., *TgJer.* I, *Saad.*, *ArErp.*, *Raš.*, *Qimḥ.* *IEs.* *Cler.*), bald den Ziegenbock selbst (*Theodoret.* qu. 22 in Lev.), so dass der Name nach עֵז und עָזַל zu erklären und τράγος ἀπολυόμενος (*Aq.*, vgl. *Field* zu V. 8), τράγος ἀπερχόμενος und ἀφιέμενος (*Symm.*), caper emissarius (*Vulg.*), der ledige Bock (*Luth.*), der weggehende, fortlaufende Bock wäre (*Vater*, *Bauer* gott. Verf. I. 162. *Köhl.* I. 447, aber von עָזַל abgeleitet), bald das freie Weggehen *JDMich.*, *Jahn* Arch. III. 321) oder die gänzliche Wegschaffung (*Bähr* II. 668. *Winer* II. 659f. *Merx* in BL. I. 256. *Brown* in Presbyt. Review Vol. II. Nr. VII. Juli 1881), so dass das Wort ein abstractum wäre. Hierher gehört vielleicht auch ἀποπομπή und ἄφεσις (einmal, V. 8, auch ἀποπομπαῖος) der LXX. Mit Recht aber ist gegen diese Erklärungen längst eingewendet worden, dass Asasel als Empfänger des zweiten Bockes dem Jahve als Empfänger des ersten gegenüber gestellt nur etwas Persönliches sein könne, dass der zweite Bock für Asasel bestimmt und ihm zugesendet deutlich von diesem verschieden sei, dass עֵז immer *Ziege*, niemals *Bock* bedeute", dass für den einfachen Begriff Fortschaffung kein so ungewöhnliches Wort erwartet wird u. s. w. „Richtiger denken andere an einen Kakodämon (*v. Coelln* b. Theol. I. 199, *Ges.* th. 1012f, *Ew.* Altth. 479f, *Meier* WWB. 654, *Ros.*, *deW.* *Maur.* *Oehler* AtTh.[3] 248. 715, *HSchultz* AtTh.[5] 284, *Smend* AtRG. 432 A. 2, *Kay.-Marti* AtTh. 228: Az. der Oberste der שָׂעִירִים, a.) oder an den Teufel selbst (*Orig.* c. Cels. 6 p. 305, *Spencer* leg. rit. 3, 8 p. 1039ff, *George* Feste 297, *Hengst.* B. Mose's 165ff, *Reinke* Beitr. II. 278ff, *Baumg.* a.), der indess in den althebr. Büchern nicht vorkommt und kein Wüstenbewohner ist. Ebenso bereits rabb. Erklärer, die Asasel und Sammael als einerlei nehmen (*Eisenmenger* entd. Jud. II. 155ff). Für die Erklärung von einem Dämon spricht, dass die jüd. Schriften einen gefallenen Engel Azazel kennen, der als böser Geist die Menschen zum Schlimmen verleitet (Hen. 8, 1ff. 9, 6. 10, 4ff. 13, 1ff. 69, 2); er heisst im griech. Text des B. Hen. Ἀζαήλ (vgl. Ἀσεάλ 6, 7 u. *ALods* le livre d'Hénoch. 1892. S. 110f) und findet sich auch bei den Gnostikern (Iren. adv. haer. 1, 12. Epiph. haer. 34, 11); [doch ist der Azazel im B. Henoch und in der Kabbala und in arab. Zaubersprüchen wie Belial und Beelzebûb eine erst aus der alttest. Sprache entlehnte Bezeichnung für Mächte des Bösen, s. *Delitzsch* in ZKW. I, 1880, S. 182f]. Unser Verf. dachte sich den Asasel als ein böses Wesen in der Wüste (V. 21f), als einen Wüstenunhold. Solcher Glaube war den alten Hebräern nicht fremd (s. 17, 7) und kommt noch heute bei den Arabern der Sinaihalbinsel vor; der Führer von *Seetzen* (I. 273f) wollte einst den schrecklichen

Unhold *Schibe* gesehen haben. Von den Dämonen nahm man an, dass sie einsame Wüsten liebten und sich in ihnen aufhielten (Jes 13, 21. 34, 14. Bar. 4, 35. Tob. 8, 3. Hen. 10, 4. Mt 12, 43. Lc 11, 24. Apk 18, 2)". Dass Asasel mit dem ägypt. Typhon (Set) nichts zu thun hat, hat *Diestel* (Set-Typhon, in Ztschr. f. hist. Theol. 1860 S. 159 ff) hinlänglich gezeigt; es ist deshalb eine Polemik gegen das äg. Götterwesen (*Hengst.* 178 ff) in dem Ritus mit dem Asasel nicht zu sehen. Ebenso wenig ist derselbe mit dem Satan identisch und der ganze Ritus als erst nach Sacharja entstanden (*Kal.* II. 326) zu erachten, und dass er ein depotenzirter altheidnischer (semitischer oder ägyptischer) Gott war (*Diest.* S. 200 ff. *Riehm* HWB.[2] S. 121; *v. Baudissin* Stud. I. 140), ist wenigstens nicht zu erweisen, und eine persische Wüstengottheit (*CHToy* in JBL. I. 17 ff) kann er schon aus zeitlichen Gründen nicht sein. Ebenso wenig bedarf einer Widerlegung die Annahme von *CJBall* in Hebraica 1890. Oct. p. 77—79, dass עזאזל, weil es an עֵז *Ziege* anklingt, Volksetymologie für den Namen eines chinesischen Dämons Kidi oder Gidi (auch Shin-yang = *Geist-Ziege* genannt) sei, der in der Wüste wohnt und das Schlechte zerstört. Es genügt anzunehmen, dass er ein unreines, dämonisches, in der Wüste hausendes Wesen des (vor- und aussermosaischen) Volksglaubens war (*Ew.* bibl. Theol. II. 291; vgl. *Grünbaum* in ZDMG. XXXI. 250. 328, der an die vorislamische Gottheit namens عزيز erinnert, und *Neubauer* im Athen. 1886, 4. Dec., der unter Vergleichung der Namen Engedi, Gadi u. a. an den altkanaanit. Ziegenkultus erinnert); der ganze Ritus mit ihm war alsdann ein Rest alter, volksthümlicher Sitte (s. zu V. 21 ff). Die Erklärung des Namens עֲזָאז אֵל *der Starke Gottes* (*Diest. Dozy Baud.*) setzt eine unhebräische Wortbildung und Schreibweise voraus, und die Zusammensetzung der Engelnamen mit אֵל entstammt erst der spätern jüdischen Theologie. Beliebter ist jetzt die Ableitung von عَزَلَ *dimovit, separavit* (womit אזל ܐܙܠ, auf das die Alten zum Theil zurückgingen, nur verwandt, nicht einerlei ist), indem man 1) es als inneren (arab.) Plur. von עַזָּל in der Bedeutung „vom Weg abbringende, irreführende Wüstendämonen" (*Steiner* im BL. V. 599) auffasst oder 2) als aus עֲזַלְזֵל (*Ew.* § 158[c]) umgelautet nimmt und bald als *averruncus*, *ἀλεξίκακος*, *ἀποτροπαῖος* (*Ges.* u. a., obwohl er in Le 16 keineswegs mehr als solcher erscheint), bald passiv(!) als *einer, den man weit von sich weist* (*Ew. Ke.*), bald intrans.(!), *einer, der es abgesondert treibt* (*Kn.*), *immer wieder davon geht* (*Ri.*), *weit wegkommender* (*Köhl.* I. 447 f) erklärt, füglich aber nur *Abtreiber*, *Abbringer* erklären dürfte. Etwas Gewisses lässt sich nicht sagen, da das *ursprüngliche* Wesen des Asasel aus seiner Verwendung im mosaischen Cult nicht mehr, auch nur mit annähernder Sicherheit, erkennbar ist. — V. 11—19. „Die Sühngebräuche mit dem Blut der Sündopfer (s. o. zu V. 6 ff). V. 11. Zuerst hat Aaron den Stier zu schlachten, um sich und sein Haus zu versöhnen. Er muss, ehe er als Vermittler für andre vor Jahve erscheinen kann, zuvor sich selbst in das rechte Verhältniss zu Gott gesetzt haben. — V. 12. Dann soll er soviel Kohlen, als die Rauch-

pfanne fasst, und soviel pulverisirtes Rauchwerk, als in seine beiden Hände geht, nehmen und in das Allerheiligste bringen. מָלֵא] Ex 9, 8. מַחְתָּה] s. Ex 25, 38. סַמִּים] Ex 25, 6. Der Altar kann nur der Brandopferaltar sein, auf dem es allezeit Feuer gab (6, 2ff), so dass לִפְנֵי יְהוָה wie 1, 5 (dagegen V. 13 wie 4, 6, w. s.) steht. מבית לפרכת] wie V. 2". — V. 13. „Im Allerheiligsten soll er vor Jahve das Rauchwerk auf das Feuer thun und eine Rauchwolke hervorbringen, die die Kapporeth über dem Zeugniss bedecken wird; er wird dann nicht sterben. Durch die Rauchwolke entzieht er den Ort der Gegenwart Jahve's (Ex 25, 22) dem Blick des menschlichen Auges und sondert sich ehrfurchtsvoll von ihm. Zudem hat das Rauchopfer auch versöhnende, begütigende Wirkung (s. 1, 4, vgl. auch zu 10, 1). S. auch V. 2; über das Rauchwerk Ex 30, 34ff. עדות, כפרת] Ex 25, 16f. לא ימות] V. 2". — V. 14. „Nachdem er sich zum Opferaltar zurückbegeben (M. Joma 5, 1. 3), soll er von dem Blut des Stiers nehmen und in das Allerheiligste zurückgekehrt mit dem Finger spritzen auf die Kapporeth vornhin d. i. nicht auf sie über und über, sondern nur auf ihre vordere östliche Seite, ebenso vor die Kapporeth d. i. auf den Platz vor der Bundeslade. Das ist der Sühnact für den HP. und sein Haus, worüber zu 4, 6. על־פני] erklärt sich durch על V. 15. — V. 15. Abermals zum Altar zurückgekehrt (M. Joma 5, 3f) soll er den (für Jahve durchs Loos bestimmten) Bock für das Volk schlachten lassen, sein Blut in das Allerheiligste bringen und damit verfahren wie mit dem Blut des Stiers. Dies ist der Sühnact für das Volk". Vgl. V. 9 und s. o. zu V. 6—10. — V. 16. „Mit dem Blutsprengen soll er zugleich versöhnen das Heiligthum von wegen (4, 26) der Unreinheiten und Missethaten der Kinder Israel und ebenso (כֵּן Ex 22, 29. 23, 11) soll er thun der Stiftshütte, die niedergelassen ist bei ihnen d. i. ihre Stelle unter ihnen hat (Jos 22, 19) inmitten ihrer Unreinheiten, wodurch sie verunreinigt und entweiht wird (15, 31). לכל־חטאתם] vgl. V. 21. 5, 2f. Ex 28, 38. Verunreinigend sind nicht bloss die Verfehlungen gegen die Reinigkeitsgesetze, sondern auch die sittlichen Vergehungen (S. 456). אֹהֶל מוֹעֵד] hier wie V. 20. 33 das Heilige der Stiftshütte, das als Hauptraum der Wohnung den Namen des Ganzen führt, dagegen קֹדֶשׁ das Allerheiligste, s. V. 2". Wie er im Heiligen sühnen soll, ist nicht näher beschrieben. Einigen Aufschluss darüber gibt der Zusatz Ex 30, 10. „Ueber כִּפֶּר in Bezug auf Sachen s. 4, 20 und über die weihende, heiligende Kraft des Opferblutes 8, 23f. 30. Ex 24, 8". — V. 17. Niemand soll in der Stiftshütte sein, wenn der HP. hineingeht, um im Heiligthum d. i. Allerheiligsten (s. V. 16) die Sühngebräuche zu vollziehen (V. 27), bis zu seinem Herausgehen d. i. bis er die Stiftshütte verlassen hat. — V. 18f. Herausgegangen aus der Stiftshütte soll Aaron den Altar vor Jahve d. i. den Brandopferaltar (s. V. 12) versöhnen, indem er vom Blut des Stiers und Bocks sowohl an die Hörner desselben *ringsum* (8, 15) thut, als auch mit dem Finger siebenmal an ihn spritzt, wodurch er ihn, der durch die Unreinheiten der Israeliten verunreinigt ist, reinigt und neu heiligt. Dass der מִזְבֵּחַ nicht der Räucheraltar und יָצָא nicht das Heraustreten aus dem Allerheiligsten (*Bähr Baumg. Kn. Del. Str.* a.; so schon die jüd. Tradition M. Joma 5, 4 u.

Siphra) sein kann, ergibt sich aus dem Fortschritt der Handlung in V. 16b. 17, und ist auch von *Kurtz* OC. 341 f. *Öhl. Kal. Ke. Köhl.* anerkannt. Die nachdrückliche Entsündigung gerade dieses Theiles vom Heiligthum, des Brandopferaltars, ist wie 8, 15. — V. 20—22. Die Gebräuche mit dem für Asasel bestimmten Bock, die auf die Entsündigung des Allerheiligsten, Heiligen (V. 16b) und Brandopferaltars folgen. „Aaron soll seine *beiden* Hände (יָדָיו, s. zu 1, 4) stützen (s. 1, 4) auf das Haupt des Bocks, über demselben *alle* Vergehungen und Missethaten hinsichtlich *aller* ihrer Sünden (s. V. 16) bekennen, diese damit auf das Haupt des Bockes laden und den letzteren durch einen Mann entsenden nach der Wüste; der Bock soll alle Vergehungen Israels auf sich fortnehmen in ein abgeschnittenes Gebiet" und man soll ihn in der Wüste loslassen. עִתִּי] nur hier, *zeitig* d. i. in der bezüglichen Zeit vorhanden, rechtzeitig wie ὡραῖος, temporaneus" und darum: schon zuvor bereit gehalten (*TgJer.* I: den Tag vorher dazu bestimmt). גְּזֵרָה] nur hier, ist entw. (*Ges.-Buhl*) nach dem Arab. und Syr. *Beschnittensein, Oede, Unfruchtbarkeit*, oder (nach LXX: γῆ ἄβατος, *Vulg.*: terra solitaria, *Saad. Abus. ArErp.*: ارض منقطعة *terra abrupta, disjuncta*) *Abgeschnittenheit*, indem eine abgeschlossene (*Str.*, bezw. abgesonderte, weitgelegene *Siegfr.-Stade, KS.*) Gegend gemeint ist, aus der keine Wege in das bewohnte Land führen und jene mit diesem verbinden. Der Bock soll sich nicht zurückfinden. [Wenn die sonst unbelegbaren Ausdrücke עִתִּי und אֶרֶץ גְּזֵרָה spät nachexilisch wären, so liessen sich Belege in der nachexilischen nachbibl. Literatur erwarten, *Delitzsch* in ZKW. I. 1880, S. 183.] — Durch die Sündopfer und besonders das Blutsprengen ist für die begangenen Sünden Begnadigung und Straflosigkeit erwirkt (s. 4, 5 ff und o. S. 457 ff)". Das gesühnte Volk ist seiner Sünden ledig und schickt sie nun, durch den HP. dem Bock aufgeladen, auf und mit diesem von sich weg und dem unreinen Geist in der Wüste zu, an einen abgelegenen Ort ausserhalb der menschlichen Gesellschaft, von wo sie den Weg zum Volk nicht mehr zurückfinden. Es ist also ein sinnbildlicher Act, durch den veranschaulicht und vergewissert wird, dass durch die geschehene Sühnung das Volk seiner Sünden thatsächlich los und ledig ist (*Kay.-Marti* 227 f, u. a.), ein Act sehr eigenthümlich gegenüber den sonstigen Sühn- und Reinigungshandlungen im Mosaismus (doch vgl. zu 14, 6 f), und wahrscheinlich hergenommen von einem älteren volksthümlichen Brauch. Ein Opfer an Asasel ist er selbstverständlich nicht; aber es ist jedenfalls auch nicht (*Str.*) die schärfste Verurtheilung, ja Verhöhnung jedes derartigen Cultus beabsichtigt, dadurch dass nicht ein reines Opferthier, sondern die Sünde dem As. hingegeben wird. Ebenso wenig tritt der Gedanke im Text hervor, dass die Sünden mit dieser Zusendung an Asasel an ihren *Urheber* zurückgesandt werden, er also das wirkende Princip des Bösen sei und Israel durch diesen Act sich vom Urheber der Sünde *lossage* (*Ke.*). Auch Vertreter des gesühnten Volks (*Öhler* AtTh.[3] 506) ist der Bock sicher nicht. „Typische Deutungen der beiden Ziegenböcke bei den christl. Auslegern s. bei *Bähr* II. 689 ff." — V. 23—28. „Die Gebräuche nach der Vollendung des Sühnacts. Aaron soll

nach dem Ritus mit dem lebendigen Bock in die Stiftshütte gehen, die linnenen Kleider dort ausziehen und daselbst niederlegen d. i. aufheben. Der HP. that sie wohl nur am Versöhnungstag an (s. V. 4). — V. 24. Dann soll er am hl. Ort seinen Leib baden (s. 6, 23), seine Kleider d. i. den Oberpriester-Ornat Ex 28 (s. o. zu V. 4) anziehen und in ihm sowohl sein als des Volkes Brandopfer darbringen, nämlich die V. 3. 5 genannten Widder. Entsündigt und versöhnt sind die Israeliten Jahve angenehm und dürfen ihm in Verehrung näher treten, wie 8, 18ff. 9, 12ff. 16f. 14, 20 u. ö. Ueber die begütigende und versöhnende Wirkung der Brandopfer s. 1, 4. — V. 25. Die Sündopferfettstücke vom Stier und Bock sind auf dem Altar (s. 1, 9) zu verbrennen nach 4, 8—10. 19. — V. 26. Der Mann, der den mit Unreinheit und Sünde beladenen Bock zu Asasel gebracht und sich durch dieses Geschäft verunreinigt hat (s. 6, 23), darf erst wieder in das Lager kommen, wenn er sich gebadet und seine Kleider gewaschen hat, s. o. S. 520. — V. 27. Von den beiden Sündopferthieren soll man Häute, Fleisch und Mist aus dem Lager bringen und ausserhalb desselben mit Feuer verbrennen, nach 4, 11f. 21. Der Accus. הַדָּם beim Pass. wie 10, 18. [לכפר בקדש V. 17. — V. 28. Wer dies hinausbringt und verbrennt, verunreinigt sich durch dieses Geschäft (6, 23 und o. S. 459); er soll sich baden und die Kleider waschen, worauf er wieder in das Lager kommen darf". — V. 29—34. Bestimmungen über die Feier des Versöhnungstages in der Folgezeit. Es soll ein solcher immer am 10. Tag des 7. Monats begangen werden (betr. חקת עולם s. Ex 12, 14; das fem. והיתה ist wohl veranlasst durch das folgende Fem. חקה, *Str.*) Der 7. Monat war der Sabbathmonat (s. zu Cap. 23) und Monat des grossen Herbstfestes. Die jährliche Sühne auf diesen und zwar vor dem Herbstfest zu setzen lag um so näher, als dieses dadurch einen Vorbereitungstag bekam, wie das Frühjahrsfest am Passah ursprünglich einen solchen hatte (*Ew.* Alt. 471ff). „Der 10. Tag erscheint auch sonst als ein bevorzugter Tag (s. Ex 12, 3)", und sehr wohl möglich ist, dass schon in ältester Zeit vorbereitend für das Herbstfest gewisse Reinigungsgebräuche Statt hatten. Zwar wird am 10. des 7. Monats auch das Jobeljahr (25, 9) ausgerufen, aber es ist selbstverständlich, dass die Zeit der jährlichen Feier sich nicht nach der Zeit der 50jährigen richtete, sondern umgekehrt. Dass der 10. des 7. Monats in der Herbstära als der Neujahrstag (*Wl.* Comp.[2] 167. Proll.[4] 108f) galt, kann nicht bewiesen werden (gegen Ez 40, 1 s. Ez 45, 18. 20), am wenigsten aus M. Roš haš. 1, 1. Sonst s. zu 23, 25. 25, 9. Ex 12, 2. — „Von Seiten der Israeliten soll die Feier dieses Tages, an dem man (oder Subj. der HP., der allerdings erst V. 32 genannt wird, *Str.*) sie versöhnt, sie zu reinigen, so dass sie von allen ihren Sünden rein werden vor Jahve, darin bestehen, a) dass sie strenge Sabbathsruhe einhalten und also *alle* Geschäfte (s. 23, 7. Ex 20, 10) unterlassen, b) dass sie *die Seele leiden lassen* d. i. sich selbst kasteien, Fasten beobachten. Beides wird auch 23, 27ff. Nu 29, 7 unter Androhung der Ausrottung eingeschärft". Durch beide Leistungen sollen sie ihre Betheiligung an der beim Heiligthum geschehenden Versöhnung kund geben und diese sich innerlich aneignen. Dass auch die Fremden die allge-

meine Gottesruhe der ganzen Gemeinde an diesem Tage nicht durch Arbeit stören sollen, war eine billige Forderung. Dagegen auch das Fastengebot auf sie auszudehnen erfordert der Text nicht. וְגֵר und אֶזְרָח] s. Ex 12, 49. שבת שבתון] Ex 31, 15. „Dieses Fasten ist das einzige im Gesetz gebotene und passt zu dem Tag, wo man über seine Sünden Leid tragen und mit Ernst und Demüthigung Busse thun sollte. Es kommt auch sonst bei Buss- und Betfesten vor (1 Sa 7, 6. Joel 1, 14. 2, 12. 15. Jon 3, 5. 7) und man versprach sich gnädige Berücksichtigung bei Gott davon (Jes 58, 3. Jer 14, 12)". תענו נפ'] Dass dieser Ausdruck für Fasten ein Zeichen der spätern Entstehung dieses Gesetzes sei (*Graf* a.), ist ebenso verkehrt, wie dass es gegenüber von צוּם der ältere Ausdruck sei (*Ke.*). Vielmehr gegenüber von dem gewöhnlichen und allgemeinsemitischen צוּם ist es der den gottesdienstlichen Zweck des Fastens bezeichnende und darum absichtlich gewählte, und findet sich von Jeremja an auch in aussergesetzlichen Schriften (Ps 35, 13. Jes 58, 3. 5, wo überall צוּם daneben steht). Ueber das talm. עִנּוּי *Kasteiung* s. *Levy* NhWB. III. 670. — V. 32f. „In Zukunft soll die Sühngebräuche vollziehen der Priester, den man salben (s. 8, 12) und einsetzen wird (s. 7, 37), d. h. der jedesmalige HP. Er hat die hl. Kleider (V. 4) anzuthun und das Allerheiligste (מִקְדַּשׁ הַקֹּדֶשׁ, so nur hier), das Heilige (16) und den" Brandopferaltar (18f) „sowie die Priester (11) und das Volk zu versöhnen". עַם הָקָהָל] dieser ungewöhnliche Ausdruck im Gegensatz gegen die כֹּהֲנִים die auch zum קָהָל gehören. ומשח] sc. הַמּוֹשַׁח (*IEs.*); dafür LXX pl. u. Peš. pass.; s. zu 14, 4f. — V. 34. Nach diesem Gesetz that Aaron, nach gewöhnlicher Annahme (*Kn.*) eine vorgreifende Angabe wie Ex 12, 50; s. aber o. S. 571. מכל־חטאתם] s. 4, 26.

5. Die übrigen Anforderungen an das Volk Cap. 17—27.

Es sind das mannigfaltige Gesetze, betreffend das was die Israeliten vermöge ihres Gottesvolkscharakters zu beobachten und zu leisten haben. Bei aller Verschiedenartigkeit des Inhalts kommen sie darin überein, dass sie Sinaigesetze d. h. auf, nicht am Sinai dem Mose mitgetheilte Satzungen, Rechte, Weisungen und Gebote sein wollen, laut der Unterschriften 26, 46. 27, 34. Eine entsprechende Ueberschrift steht zwar nur 25, 1 (nicht 17, 1), aber man sieht nicht ein, warum nur die Gesetze Cap. 25f und 27 so benannt sein sollten, und der Grund, warum 25, 1 diese Ueberschrift besonders hat, liegt auf der Hand (s. d.). Die Hauptsache aber ist, dass durch die meisten Stücke von Cap. 17 an eine bald mehr, bald minder stark hervortretende Eigenthümlichkeit der Vortragsweise (über welche die Erläuterung der einzelnen Stücke nachzusehen ist) hindurchgeht, an welcher auch noch Le 25 Theil nimmt. Aus diesem Grund fassen wir Cap. 17—27 kurz als Sinaigesetze (in dem oben bestimmten Sinn) zusammen [= H, s. u.]. Während *Ew. Nöld. Schr.* die eigenthüml. Art von Cap. 18—20 aus Benützung eines älteren Codex durch P erklärten, und *Kn.* Cp. 17—20. 23, 2f. 18f. 22. 39—44. 24, 10—23. 25, 18—22 und Cap. 26 aus seinem Kriegsbuch ableitete, wollte *Graf*

gesch. B. 75ff in Cap. 18—23. 25f, *Kays.* S. 176ff [(vgl. auch JPTh. 1881, S. 539—553. 649—665) u. *Horst* (s. u.)] in Cap. 17—26 eine von Ezechiel abgefasste, später mit Stücken des P versetzte Gesetzessammlung nachweisen, wogegen *Nöld.* p. 68ff. *Klostermann* in LZ. 1877 S. 401ff [abgedruckt in: Der Pentateuch, 1893, S. 368—418], *Kuenen* Godsd. II. 95ff (s. auch *DHoffmann* im Magazin f. Wiss. d. Jud. 1879 S. 210ff) die Unmöglichkeit einer Abfassung durch Ezechiel darthaten, worauf *Kuen.* (Einl. S. 84—88. 95. 252ff. 263—275) und *Wellh.* Comp.[2] 151ff. Proll.[4] 383ff) Cap. 17—26 (ähnlich urtheilt *Colenso* VI. 3ff über Cap. 18—25. 27, während Cap. 26 von Ez. sein soll) für eine nach Ez. gemachte, später im Sinn der Priesterschaft überarbeitete Sammlung erklärten, was dann *Smend* Ez. S. 314f als currente Münze ausgibt. Zu dieser gründlich verkehrten, auf falsche kritische Principien aufgebauten Hypothese [der sich auch *Wurster*, *Cornill*, *Holzinger*, *Baentsch* (s. u.), sowie *RSmith* das A. T. 399, *Kay.-Marti* 49 u. 199, u. a. angeschlossen haben und nach der H „ein Mittelglied zwischen Deut. und P, die Gesetzgebung des Exils" (*Baentsch* S. 152) ist] liegt im Inhalt und Ausdruck von Cap. 17—26 kein Grund und Anlass vor (über Cap. 26 s. d.). Die Wahrheit ist, dass in diesen Capp. zum Theil allerälteste Gesetze enthalten sind, die nicht bloss in Ez. und Dt. schon vorausgesetzt werden, sondern auch in der gesammten prophetischen und übrigen Literatur der vorexilischen Zeit wiederklingen [so auch *Delitzsch*, *Riehm*, *Driver*, *Kittel*, *Str.* u. a., s. u.]. Die literarische Kritik ergibt 1) dass Cap. 17—26, so wie sie vorliegen, vor ihrer Aufnahme in den Pent. nie eine Sammlung für sich waren, wie schon der Mangel eines leitenden Gedankens erweist (wem sollte z. B. auch je eingefallen sein, eine Sammlung anzulegen, wo mit ein Paar Opfervorschriften begonnen und dann zu den Ehegesetzen übergegangen wird?); 2) dass sie vielmehr von R nach seiner gewöhnlichen Methode zusammengesetzt sind aus zweierlei Bearbeitungen eines älteren, vollständigeren Codex, der auch sonst z. B. 5, 1—6. 21—26 und Cap. 6f (vgl. 7, 38) zu Grund liegt, der aber literarisch von dem Codex Ex 20—23 unabhängig war, wenn er auch sachlich zum Theil gleiche Vorschriften enthält [dieser Codex, den *Dillm.* der Kürze wegen als S = Sinaigesetz bezeichnete, wird im Folgenden in Uebereinstimmung mit den meisten Neueren als H = Heiligkeitsgesetz (nach der treffenden Charakteristik *Klostermanns* in LZ. 1877. S. 416), wofür *Holzinger* P^h = priesterliches Heiligkeitsgesetz vorgeschlagen hat, bezeichnet]; 3) dass ferner von diesen 2 Bearbeitungen die eine ganz sicher die des P ist, die andere aber (X) höchst wahrsch. die des J, und zwar bei ihm paränetisch gehalten (wie schon Ex 13, 3ff. 34, 11ff), und endlich 4) dass R bei der Zusammenarbeitung verständigerweise einerseits aus J alles, was er sonst schon mit Stücken des P zusammengearbeitet hatte (wie in Cap. 5 und 11) oder was nach Stücken des P (wie Cap. 12—15) unnöthig war, hier wegliess, andererseits manches, was P an anderem Ort gegeben hatte (wie Cap. 17. 24) hieher zog, weil es hier bei J seine Parallele hatte oder weil er wusste, dass es auf Grund des alten H gearbeitet sei. Als Möglichkeit muss sogar offen gelassen werden, dass einst auch die Opfer- und Reinigkeitsgesetze (Cap.

1—7. 11—15) hier gestanden hätten und erst von dem letzten Bearbeiter des Pent. von da fort an ihre jetzige Stelle gerückt wären. Durchaus aber wird sich zeigen, dass der Text von Cap. 17—26 nur als Zusammenarbeitung zweier Schriften, nicht als nachträgliche Bearbeitung sei es der Schrift X im Sinne des P oder der Schrift P im Sinne des X (J) verstanden werden kann. [Von dieser Hypothese, wonach J auch eine Reihe von Gesetzen, und zwar H in eigenthümlicher Bearbeitung, enthalten habe, hat *Dillm.* in seiner Behandlung von Le 17—26 in NDJ. 637—641 vgl. 633 abgesehen, deshalb weil die Berührungen einzelner gesetzlicher Abschnitte mit dem Sprachgebrauch des J sich auch auf andere Weise erklären, z. B. dadurch, dass ein Bearbeiter des H den J schon gekannt und benützt hat. Eine übersichtliche Darstellung der endgültigen Ergebnisse der erneuten Untersuchung *Dillmanns* gibt *Holzinger* Einl. S. 408f (zugleich mit dem Nachweise der wesentlichen Uebereinstimmung *Dillm.s* bezüglich der Lösung dieses Problems mit den Vertretern der holländisch-deutschen Schule). Eine Zusammenstellung der für H charakteristischen Wörter und Wendungen s. NDJ. 638, sowie bei *Strack* S. 367, *Driver* Introd. 45f, deutsch S. 49ff und *Holzinger* Einl. 411f. S. auch die Tabelle, welche die Parallelen zwischen Le 17—26, dem Bundesbuch und dem Deuteronomium aufzeigt, bei *Kayser* in JPTh. 1881, S. 656ff. — Von neuerer Literatur (betreffs der Literatur bis 1880 s. o.) sind zu nennen die Monographien von *LHorst* Leviticus XVII—XXVI und Hezekiel. Ein Beitrag zur Pentateuch-Kritik 1881 und *BrBaentsch* das Heiligkeits-Gesetz Lev. XVII—XXVI. Eine historisch-kritische Untersuchung, 1893, und die Aufsätze von *FrzDelitzsch* Pentateuch-kritische Studien, XII. Das Heiligkeitsgesetz in ZKW I, 1880. S. 617—626 und *PWurster* zur Charakteristik u. Geschichte des Priestercodex u. Heiligkeitsgesetzes, in ZAW. IV, 1884. S. 112—133 (s. o. S. 519). Ferner kommen in Betracht die H behandelnden Abschnitte in den Einleitungen ins A.T. von *Riehm* (I. 1889, S. 177—202), *Cornill* ([2]1892, S. 76—80), *Holzinger* (Einl. in d. Hexateuch 1893, S. 406—418), *Driver* Introd.[5] 1894, S. 43—55. 143; deutsch von Rothstein 1896, S. 47ff. 162. Vgl. noch *RKittel* Gesch. der Hebräer I, 1888, S. 98—100. 113—116.

a) Vorschriften über Schlachtung, Opferstätte und Verfahren mit dem Blut, Cap. 17.

In 4 Absätzen: alle Schlachtung opferbarer Vierfüssler soll an der Stiftshütte geschehen, Blut und Fett derselben Gott dargebracht werden V. 3—7; alle Brand- und Schlachtopfer sind dem Jahve an der Stiftshütte darzubringen 8f; Blut ist zur Sühne bestimmt und darf nicht gegessen werden 10—12; Blut nicht opferbarer aber essbarer Thiere ist der Erde zu übergeben, nicht zu essen, ebenso wenig Gefallenes und Zerrissenes 13—16. — In H und so wohl auch in den Bearbeitungen von H standen diese Vorschriften gewiss nicht so vereinzelt, wie jetzt im Lev., sondern bildeten wahrscheinlich nur die Einleitung zu weiteren Opfergesetzen. — Der Text des Stückes ist ein gemischter. Die mehrfache Nennung des אֹהֶל מוֹעֵד 4—6. 9, der גֵּרִים 8. 10. 13f. 15, die Opferspracheformeln 4. 6, die Formel 7[b] (weniger sicher כָּל־בָּשָׂר 14, נֶפֶשׁ 10.

12. 15) weisen auf P, dagegen die Motivirung des Blutverbots 11ff (sofern P seine Gebote gewöhnlich unmotivirt hinstellt), und מִזְבַּח יַהְוֶה 6, von P weg, anderes wie das Hervortreten des göttlichen Ich 10—12. 14, die Formeln אִישׁ אִישׁ מִבֵּית יִשְׂרָאֵל 3. 8. 10. 13, עֹלָה אוֹ זֶבַח 8, וְנָתַתִּי פָנַי und וְהִכְרַתִּי וגו׳ 10, נָשָׂא עֲוֹנוֹ 16 geradezu auf H hin. Die Annahme, dass hier ein Stück des H in der Bearbeitung des P vorliegt, würde genügen, wenn nicht die Hervorhebung des abgöttischen Treibens Israels 5. 7 und nam. זָנָה 7 ganz entschieden die Hand eines andern Schriftstellers, und zwar desselben, der auch in Ex 32. 34 (s. Ex 34, 16). Le 18. 20. 26 erkennbar ist, zeigten und überhaupt V. 4—7 einheitlicher Natur wäre. Es liegt also vielmehr ein von P auf Grund von H verfasstes, aber mindestens V. 4—7 von R mit X (J[?]) zusammengearbeitetes Stück vor. Dass P ein ausdrückliches Gesetz über die Darbringung an der Stiftshütte nicht gehabt haben könne, weil er das selbstverständlich voraussetze (*Wl.* Comp.[2] 152f), ist selbst eine Voraussetzung, und zwar eine recht grundlose. Auch ist aus Gen 9, 2ff nicht zu beweisen, dass bei P die Schlachtung opferbarer Thiere in der mosaischen Zeit nicht besonders geregelt werden konnte [vgl. hierüber *Baentsch* Heiligkeitsgesetz S. 22 A.]. Der Einwand, dass P diese Verordnung an einer passenderen Stelle eingereiht hätte (*Kn. Wl.*), trifft nicht, weil die jetzige Stellung nichts für die Stellung bei P beweist (s. S. 583), vielmehr die Wendung V. 2 auf eine ursprünglich andere Stellung schliessen lässt. Das Verbot, Blut und Fett zu essen, ist freilich auch 3, 17. 7, 24—27 (*Kn.*) bei Gelegenheit des Schlachtopfers eingeschärft, aber Grund und Zusammenhang der Sache erhellt nur hier: auch das Sabbathgesetz ist bei P wiederholt eingeschärft. Speciell 7, 23 steht nicht in Widerspruch mit Cap. 17 (*Wl.*), sondern erklärt sich überhaupt nur aus 17, 4. 6. Ueber V. 15f s. d. — Die Behauptung einer nachdeuteronomischen oder gar nachexilischen Abfassung dieses Stücks (*Kal. Wl.* a.) ist geradezu widersinnig, denn niemals konnte es einem Gesetzesbearbeiter, der Dt 12, 15ff. 15, 22f als anerkanntes Gesetz vor sich hatte, einfallen, ein Gebot wie V. 3—7 mit dem Beisatz 7[b] aufzustellen (so auch *Köhler* bibl. Gesch. II, 2. S. 529 Anm.). Vgl. hierzu noch NDJ. 607f; ferner *Kittel* in ThStW. 1881, S. 41ff und *Vuilleumier* in RTh. 1883, S. 182ff. Andere Analysen des C. 17 s. bei *Kayser* JPrTh. VII. 1881. S. 541ff und *Horst* Lev. XVII—XXVI und Hezekiel 1881, ʿder S. 16 in C. 17 wieder etwas anderes findet als Kayserʾ; vgl. hierzu *Kuen.* Einl. 87. 265 und *Baentsch* S. 13—23.

V. 1f. In Abweichung von der sonstigen Art ist hier die Eröffnung an die Priester und Israeliten zugleich, und zwar an *alle* Isr. gerichtet; so nur noch 22, 18. 21, 24. In wie fern die Priester betheiligt sind, ergibt sich nam. aus V. 6. זֶה הַדָּבָר] diese Formel characterisirt das Folgende als einen an Mose schon früher erlassenen und nur erst jetzt den Betheiligten eröffneten Befehl (vgl. 8, 5. 9, 6. Ex 16, 16. 32. 35, 1. 4). — V. 3—7 die 1. *Vorschrift* in Betreff der Schlachtung opferbarer Thiere (der Gegensatz kommt V. 13ff). Aus 1 Sa 14, 32—35 (vgl. Le 19, 26) erhellt, dass man nach ältester Sitte opferbare Thiere nicht schlachten sollte, ohne das Blut davon an den Altar Gottes (V. 6)

zu geben (was voraussetzt, dass ein solcher bei der Hand war, Ex 20, 24 [d. h. dass Hausaltäre im ganzen Lande vorhanden waren, wie *van Hoonacker* le lieu du culte p. 39—42 auch aus 7, 22—27. 3, 16f schliesst]). Diese Fassung etwa mag das Gebot in H gehabt haben. Aber bei P, der seine Gesetze vom Standpunkt der mos. Zeit aus formulirt und in dieser nur einen Altar bei der Stiftshütte kennt, tritt folgerichtig die Fassung ein, dass wer ein Thier zum Essen schlachtet, es zur Stiftshütte bringen und sein Blut und Fett durch den Priester dem Altar übergeben lassen müsse, und es hat dieses Gebot dauernde Gültigkeit (V. 4. 6. 7^{b}). Dass es in der Zeit der Ansiedlung nicht in derselben Weise ausführbar war, entging ihm sicher nicht, aber auf ausdrückliche Berücksichtigung von später nothwendig werdenden Modificationen lässt er sich bei seiner Darstellung der Mosegesetze überhaupt nicht ein. Wo es möglich ist, soll das Gebot gehalten werden; wo nicht, da bleibt wenigstens das Essen des Bluts und Fetts (7, 23. 25) der opferbaren Schlachtthiere verboten, vgl. auch den Unterschied zwischen blossem זֶבַח שְׁלָמִים und ז׳ ש׳ für Jahve 7, 11. 20f. Ausserdem gilt diese Vorschrift nur für die Isr., nicht auch für die Fremdlinge (bloss LXX dehnen sie durch einen Zusatz V. 3 auch auf diese aus). Bei X (J[?]) wird die Verhütung abgöttischen Unwesens bei den Schlachtungen als Zweck des Gesetzes bestimmt, geradezu von זְבָחִים gesprochen und verlangt, זִבְחֵי שְׁלָמִים לה׳ daraus zu machen V. 5. 7^{a}. Aus P und X ist der jetzige Text frei zusammengestellt und so z. B. V. 5 אל־פתח אהל מועד, V. 6 על מזבח יהוה hineingekommen. Im Dt. wird 12, 21 *für die vom Centralheiligthum fern Wohnenden* das Schlachten ohne Blut- und Fett-Darbringung nachgelassen, und nur das Verbot des Blutessens für sie aufrecht erhalten (12, 16. 23f. 15, 23), vom Fett aber nichts mehr gesagt. Ueber das Verhältniss von C. 17 zu Dt 12 vgl. *Wellh.* Comp.^{2} 152ff u. 334, Proll.^{4} 51ff und Skizzen III. 113ff, insbes. S. 113 Anm. 2: „alle Schlachtung ist Opfer" hat im A. T. zu keiner Zeit bedeutet, dass von jeder Schlachtung die Dankopferstücke abzugeben seien. Vgl. auch *RSmith* das A. T. 233. — Zu dem alten Gebot unserer Stelle hier vgl. „Manu 5, 31ff, wonach der Inder kein Fleisch essen sollte, ohne zuvor davon den Göttern geweiht zu haben, und die Sitte der Muslim, beim Schlachten Gott anzurufen (Ḳor. 2, 168. 5, 4. 6, 118ff; *Nieb.* Ar. 178f; *Höst.* Marok. 109; *Lane* Sitt. I. 92"; s. auch *Ew.* Alt. 73f). [Auch sonst finden sich Spuren der Anschauung, dass alle gesetzmässige Schlachtung ein Opfer sei, in Arabien bis auf die Zeit Muhammed's herab; s. *Wl.* Skizzen III. 114.] — V. 3f. אִישׁ אִישׁ] ebenso V. 8. 10. 13. 15, 2. 18, 6. 20, 2. 9. 22, 4. 18. 24, 15. Nu 5, 12. 9, 10. מִבֵּית יִשְׂרָאֵל] V. 8. 10; s. zu Ex 16, 31. קרבן] s. 1, 2. לפני משכן יה׳] vgl. Nu 16, 9. 17, 28. 19, 13. 31, 30. 47 (s. auch Le 15, 31); freilich nach אל פתח אהל מועד kaum nöthig: die Cumulation beider Ausdrücke beruht viell. auf der Zusammenarbeitung von 2 Texten. *dem soll Blut zugerechnet werden*] er soll wie einer, der Blutschuld hat, gelten. וְנִכְרַת] Ex 30, 33; Todesstrafe ist nicht gemeint, s. V. 10. — Der Zusatz in *Sam.* LXX hinter חֲבִרִיאוֹ ist werthlos (*Geiger* in ZDMG. XIX. 606f). — V. 5 (s. o.). לְמַעַן אֲשֶׁר] Nu 17, 5. Gen 18, 19. בני השדה] wie 14, 7. 53. Nu 19, 16 vom

freien Feld im Gegensatz zum eingeschlossenen Raum. — V. 6. „Der Priester soll das Blut (1, 5) sprengen und das Fett (3, 3) anzünden, also mit den Schlachtthieren verfahren, wie man mit „den Erstgeburten (Nu 18, 17) verfuhr", später auch mit den Passahlämmern (2 Chr 35, 11. 14). Sonst s. Le 7, 23. 25. חקטיר] s. 1, 9. „P verbindet damit fast immer מִזְבַּח יְהוָה; doch s. 2, 16. Nu 18, 17. Dagegen ist ihm מִזְבַּח יְהוָה ganz fremd; doch kommt dies sonst oft vor z. B. Ex 20, 26. 21, 14. Dt 12, 27. 16, 21. 26, 4. 27, 6. 33, 10. Jos 22, 29". לזרק ו'] 1, 9. — V. 7[a] an V. 5 sich anschliessend: „durch diese Verordnung sollen die Israeliten abgehalten werden ihre Schlachtthiere ferner den שְׂעִירִם zu schlachten, welchen sie nachhuren (Ex 34, 16) d. i. die sie verehren". Die Notiz kommt nur hier vor; sie stimmt aber mit Jos 24, 14. 23 überein, wo deutlich, und geschichtlich sicher richtig (vgl. auch den Terafimcult), vorausgesetzt wird, dass in der Masse des Volkes wirklich noch andere Götter verehrt wurden (s. auch Ez 20, 7f. 23, 3. 8. 19f). שְׂעִירִם] hier Gegenstände abgöttischer Verehrung (*μάταια* LXX, daemones *Vulg.*, שֵׁדִים *Targg. Peš. Raš. IEs.* a.). Das Wort könnte an sich (von שָׂעַר Dt 32, 17 *scheuen*, wenn nicht = *kennen*, s. *Ges.-Buhl*) *gefürchtete Götterwesen*, *Unholde* bedeuten. Da sie aber nach V. 5 על פני השדה verehrt wurden, also etwa Wüsten-, Wald- und Feldgottheiten (Feldteufel *Luth.*) waren, und da Jes 13, 21. 34, 14 den in der Wüste hausenden שְׂעִירִם ein Tanzen oder Springen zugeschrieben wird, so ist es viell. richtiger, mit den meisten Neueren es auf שָׂעִיר *haariger Bock* zurückzuführen und *bocksartige Dämonen*, nach Art der Satyre und Faune (*Winer* I. 423) zu verstehen, wie solche (*Maim.* Mor. Neb. 3, 46) auch noch im Glauben der Ṣabier vorkamen (*Chwols.* Ṣab. II. 479). Derartige Wüsten- und Hirtengottheiten (vgl. auch Asasel 16, 10) genügen hier vollkommen. „Der Ex 23, 19[b] verbotene Gebrauch galt vielleicht auch solchen Gottheiten. Waren sie wie Asasel schlimme Wesen, so verehrte man sie, damit sie nicht schaden möchten" (*Kn.*). An äg. Gottheiten (Ez 20, 7f), speciell die von den Aegyptern göttlich verehrten Böcke (Jos. c. Ap. 2, 7; Herod. 2, 42. 46; Strabo 17 p. 813) oder den bockgestaltigen Pan (Strabo 17 p. 802; Her. 2, 46. 145; Diod. Sic. 1, 18. 88; Steph. Byz. u. *Πανὸς πόλις*, Suid. u. *Μένδην*) zu denken (*Hengst.* Aeg. 213; z. Th. *Kn. Ke.*; *Riehm* HWB.[2] 443), hat man keine Veranlassung (so wenig als Ex 32, 4), auch kann 2 Chr 11, 15 dafür nichts beweisen. Bocksbilder vollends (*Hofm.* Schrftb.[2] I. 433) sind durch den Zusammenhang ganz ausgeschlossen. Vgl. noch *Hölemann* neue Bib. Stud. 1866. 351ff; *Baudissin* Stud. I. 137ff; *Wellh.* Skizzen III. 135f; *CHToy* in JBL. I. 17ff; s. auch AtTh. 99. חקת עולם] geht nicht auf das Verbot der Verehrung der שעירם (*Kn.*), was gar keine חקה ist, auch nicht auf die Vorschrift, die Opfer allein Jahve zu opfern (*Ke.*), da davon nicht hier, sondern erst V. 8f die Rede ist, sondern auf das V. 3f. 6 Vorgetragene. In welchem Sinn? s. zu V. 3. לדרתם] s. Ex 12, 14. — V. 8f. Die 2. *Vorschrift* befiehlt unter Androhung der Ausrottung, *nur dem Jahve zu opfern* und zwar bei der Stiftshütte. Das Hauptziel dieser Vorschrift ist, wie לַעֲשׂוֹת אֹתוֹ לַיהוָה ausweist, dasselbe, wie Ex 22, 19. Bei P wird sie wie in V. 3—7 formulirt und aus demselben

Grund, wie dort (s. zu V. 3): er kennt für die Mosezeit nur den einen Jahvealtar bei der Stiftshütte. Ausdrückliche Polemik gegen die vielen Jahvealtäre, die nach der Ansässigmachung zur Ermöglichung der Opfer an Jahve allenthalben gemacht wurden, bezweckt dieses Grundgesetz noch nicht, wie Dt 12, 4ff (s. o. S. 425; vgl. *van Hoonacker* a. a. O. S. 42). „Die Vorschrift gilt auch für den Fremdling. Er darf zwar schlachten, ohne Jahve eine Darbringung zu machen, aber opfern darf auch er keinem andern Gott als Jahve, weil dieser der alleinige Gegenstand religiöser Verehrung in Israel sein soll." ואלהם תאמר] d. h. doch wohl: zu den Israeliten (nicht den Priestern V. 2), vgl. 20, 2. יעלה] LXX *Sam.* יעשה, wie V. 9; vgl. 22, 23f. 23, 12 עשה in H wie in P vom Bereiten der Opfer. עלה או זבח] s. zu Ex 20, 24. Wo P von sich aus schreibt, gebraucht er andere Formeln. ונכרת וגו'] wie V. 4. מעמיו] V. 4 מקרב עמו, s. Ex 30, 33. — V. 10—12. Die 3. *Vorschrift* verbietet dem Israeliten und dem Fremdling, unter Androhung der Ausrottung, *Blut zu essen* und behält das Blut für den Altar vor. Vgl. Gen 9, 4. Le 3, 17. 7, 26f (s. o. zu V. 3—7 u. zu 7, 23). Neu ist hier die Begründung, wie die Ausdehnung auf die גרים. ונתתי פני ב'] „*ich will mein Angesicht* geben d. i. *richten gegen ihn* d. i. ihm feindlich entgegentreten und ihn ausrotten, wie 20, 3. 6. 26, 17 vgl. 20, 5 (שום)." Wo P von sich aus schreibt, hat er den Ausdruck nicht; ebenso verhält sich's mit והכרתי וגו' hier u. 20, 3. 5f (wofür er ונכרתה הנפש ההוא sagt). Im Uebrigen zeigt die Stelle (verglichen mit 7, 27), dass mit Ausrottung nicht obrigkeitliche Todesstrafe (מות יומת), sondern Vertilgung durch Gott selbst angedroht wird (s. *Diestel* Delikte 299ff). — V. 11. „Der Grund des Verbots. *denn die Seele des Fleisches ist im Blut*] das Leben des Sinnenwesens ist im Blut enthalten (1, 5). *ich habe es euch auf den Altar gegeben, zu decken eure Seelen*] ich habe es" (durch einen Gnadenact) gewährt und bestimmt, dass ihr es am Altar darbringet, um für euer Leben gegen meine die Sünder verzehrende Heiligkeit Deckung zu schaffen (s. 1, 4. 4, 5 u. o. S. 422 u. 457f). *denn das Blut, durch die Seele deckt es*] „vermöge des in ihm enthaltenen Lebens (nicht als Blutmaterie) hat es Sühnkraft, die es ohne das Leben in ihm nicht haben würde". Das Leben, an sich Gott heilig, ist die hl. Gabe, durch die der Sünder seine eigene Unheiligkeit vor Gott zudecken lässt, s. o. S. 457f. הוא] hebt הדם hervor: das Blut ist's, was deckt. Anders *Ew.* § 314a. בנפש] nicht: d. B. *sühnet das Leben* oder *für das Leben* (LXX *Vulg. Targg., Ges. Hengst.; Ew.* § 282a unter Berufung auf 16, 17. 27); „denn dann würde על oder בעד oder נפש im Accus. stehen (s. 4, 20). Das ב bei בפר ist praep. loci (6, 23. 16, 17. 27) oder instr. (7, 7. Ex 29, 33. Nu 5, 8)." — V. 12. *Deshalb*, nämlich weil das Blut Vehikel des Lebens und als solches von Gott für die Isr. zum Sühnezweck vorbehalten ist, sollen sie nicht davon essen, aber auch die Fremden unter ihnen nicht, weil durch ihr Blutessen die hl. Scheu vor dem Blut in der Gemeinde gemindert, ja schliesslich vernichtet würde, s. 7, 26f. Ueber die Erweiterungen des pentateuch. Verbotes des Blutgenusses im späteren Judenthum s. *LStern* die Vorschriften der Thora 1882, § 118 (*Str.*). — V. 13—16. Die 4. *Vorschrift* untersagt *das*

Blut der wilden essbaren Thiere sowie *das Gefallene und Zerrissene.* V. 13. „Wer ein essbares Wildpret oder einen essbaren Vogel (s. Cap. 11) jagt, soll sein Blut ausgiessen und mit Erde bedecken" d. h. nicht sowohl es dadurch (wie Opferreste, die man verbrannte) vor Profanation hüten (*Kn. Str.*), als vielmehr (vgl. Dt 12, 16. 24) es der Erde und mittelbar dem Schöpfer, der es aus der Erde geschaffen, zurückgeben (*Ke.*), da es am Altar ihm nicht übergeben werden kann; auf keinen Fall aber für eigenen Gebrauch oder Genuss verwenden. מְבָנַי] in *Sam.*, auch hbr. Codd., מבית, während umgekehrt V. 3. 8. 10. 22, 18 LXX und hebr. Codd. מִבְּנֵי geben. בְּתוֹכָם] *Sam.* LXX unrichtig בתוככם (nach V. 12). — V. 14. Die Begründung davon wie V. 11. בְּנַפְשׁוֹ] drücken LXX (*Vulg.*) nicht aus, und dass es nicht durchaus nothwendig ist, zeigt V. ^{c} (Dt 12, 23. Gen 9, 4; vgl. NDJ. 606). Die Fassung *an* oder *durch sich selbst* (*Ew.* § 314^{c}; Alt. 51) setzt einen unerträglichen Doppelsinn von נֶפֶשׁ; בְּ essent. (*Hofm.* Schrftb. II, 1. 238f; *Ke.*: sein Blut ist seine Seele ausmachend) taugt nicht, weil zwar נֶפֶשׁ im דָּם (V. 11), nicht aber דָּם im נֶפֶשׁ enthalten ist; בְּ instr. (*Kal.*: vermittelst des darin enthaltenen Lebens) ergibt Tautologie; s. v. a. בְּמָקוֹם (*Raš.*) ist בְּ auch nicht; übrig bleibt nur בְּ comitat., doch ist nicht בנפשו mit דמו zusammen zu nehmen (für דָּמוֹ אֲשֶׁר בְּנַפְשׁוֹ): *sein Blut mit seinem Leben*, d. h. sein belebtes, frisches Blut im Gegensatz gegen geronnenes und vertrocknetes" (*Kn. Öhl.* nach *IEs.*), da man auch damit über die Tautologie nicht hinauskommt und da dann nur das Verbot belebten Blutes sich ergäbe, sondern בנפשו ist dann Praed.: *denn das Leben alles Fleisches* (auch der nichtopferbaren Thiere gegenüber von V. 11) anlangend — *sein Blut ist mit seinem Leben* d. h. führt es mit sich, enthält es. Ueber den Sing. וְכָרֵת beim Plur. אֹכְלָיו (*Sam.* אכלו) s. Ex 31, 14; *Ges.* § 145^{1}. — V. 15f. Aus dem Blutverbot folgt auch, Gefallenes und Zerrissenes (dessen Blut nicht oder nicht ordentlich herausgelassen ist) nicht zu geniessen (s. 7, 24. 11, 40. 22, 8). „Wer solches isset, Eingeborner oder Fremdling (Ex 12, 49), wird baden und die Kleider waschen (oben S. 520). Unterlässt er diese Reinigung", so nimmt er [wenn er in diesem Zustande in's Heiligthum geht oder Heiliges isst, *Str.* nach *Herxh.*] seine Vergehung auf sich, und zieht sich eine Schuld zu, für die er auch Strafe zu gewärtigen hat (s. 5, 1). נְבֵלָה] „bezeichnet Thiere, die gefallen, eines natürlichen Todes gestorben sind. טְרֵפָה] *Zerrissenes*, bezeichnet Thiere, die von einem Raubthiere zerrissen worden sind (Gen 31, 39. Ex 22, 12). Solches Fleisch verbot auch Muhammed (Ḳor. 2, 168. 5, 4. 6, 146. 16, 116) und seine Bekenner halten dieses Gesetz ein (*Nieb.* Ar. 178f). Das Verbot hier zielt nicht auf die unreinen Thiere, die ohnedem verboten waren, sondern auf die reinen Schlacht- und Jagdthiere." Es ist uralt, s. Ex 22, 30. Aber die Lustrationsbestimmungen hier u. 11, 40 zeigen, dass es aus Noth, Armuth u. s. w. oder durch Versehen auch übertreten wurde. „Ezechiel hielt es ein und gebietet es auch den Priestern (Ez 4, 14. 44, 31 vgl. Le 22, 8); die ersten Christen enthielten sich des *πνικτόν* ebenfalls (AG 15, 20. 29. 21, 25)." [*Baentsch* S. 143. 150 meint, das Verbot des Genusses von נבלה und טרפה werde in H auf die Priester beschränkt; Laien und Fremd-

linge dürften es essen und müssten sich eben nachher einer Reinigung unterziehen; doch s. hiergegen *Holzinger* Einl. 416 A. 1.] — Die Behauptung eines Widerspruchs mit 5, 2, sofern dort für das blosse Berühren des Aases ein Sündopfer, hier für Essen desselben bloss Waschung verlangt werde (*Kal.*), beruht auf gründlichem Missverständniss von 5, 2 (s. d.). Ueber וּרְחַץ בַּמַּיִם im Verhältniss zu 11, 40 s. zu 11, 26. Zweifellos ist die Differenz von Dt 14, 21, wo erlaubt wird, die נְבֵלָה dem Fremdling zum Essen zu geben oder dem Auswärtigen zu verkaufen. Sie erklärt sich nicht etwa aus der Priorität (*Graf* 67, *Kal.* a., *Klein.* 60, *Kuen.* Volksreligion 182f) oder Posteriorität (*Riehm Kn.* a.) des Dt., sondern aus der Verschiedenheit des Standpunktes, indem Dt. auf dem Boden des realen Lebens, der wirklichen Praxis steht, P aber einen idealen Gottesstaat im Sinne hat, in welchem auch die Fremden alles der Heiligkeit des Ganzen Widerstrebende meiden müssen (s. NDJ. 606).

b) Heiligkeitsgesetze, Cap. 18—20,

in 3 Stücken. Das mittlere, Cap. 19, enthält einen Abriss von Pflichten des religiösen, sittlichen und bürgerlichen Lebens, unter die Grundvorschrift (V. 2), heilig zu werden weil Jahve heilig ist, gestellt. Das erste, Cap. 18, mit den Ehe- und Keuschheitsgesetzen will dem Eindrang heidnischer Unreinigkeit wehren und die Zucht im ehelichen und häuslichen Leben wahren. Das dritte, Cap. 20, bedroht die Verletzung der wichtigsten in Cap. 18f gegebenen Vorschriften mit ernsten menschlichen und göttlichen Strafen, erinnert aber wiederholt an den Zweck von alle dem, ein hl. Volk Gottes zu erziehen (V. 7. 26). Wie sie so ihrem Inhalt nach sich aneinander schliessen, so haben sie auch formell manches mit einander gemein, z. B. die Menge und die Kürze der Vorschriften, die sie geben, die Anrede in der 2. pers. S., das häufige אני יהוה am Ende der Gebote, Verbindungen wie משפטים und חקות, oder שמר ועשה (18, 4f. 26. 19, 37. 20, 8. 22), selbst einige seltene Ausdrücke (רָבַע 18, 23. 19, 19. 20, 16; זִמָּה 18, 17. 19, 29. 20, 14), die nur hier im Pent. vorkommen. Das Letztere ist nun freilich zufällig, oder vielmehr in dem besondern Inhalt dieser Capp. begründet; und die formellen Eigenthümlichkeiten kehren theilweise auch Cap. 21ff wieder. Die Ansicht, dass diese Capp., so wie sie vorliegen, einer eigenthümlichen Quelle entnommen seien (*Kn.*), ist nicht haltbar. Denn es zeigen sich darin deutliche Spuren von P, z. B. „כָּל־עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל 19, 2; וְנִכְרְתוּ הַנְּפָשׁוֹת וגו׳ 18, 29; אֶרֶץ כְּנַעַן (?) 18, 3“; besonders 19, 20—22, אָזְרָח 18, 26. 19, 34 (wie 17, 15), מְדָה und מְשׂוּרָה 19, 35, auch רָגַם 20, 2. 27. Wenn *Kn.* gleichwohl den P hier ganz ausschloss, so geschah das auf Grund der unbewiesenen und falschen Voraussetzung, dass Vorschriften für das sittliche und bürgerliche Leben ausser dem Plane des P lagen, er ja selbst den Dekalog nicht aufgenommen habe (!), sowie wegen der angeblichen Unordnung in Cap. 19, da P sonst ordentlicher schreibe (s. dagegen die Einl. zu Cap. 19), und sodann weil diese Capp. die Cultusgesetze Cap. 1—16 und 21—22 sehr unschicklich durchbrechen (s.

aber S. 583). Andererseits finden sich Stellen, die zu P nicht passen wie 19, 5—8, und deutliche Zeichen von J[?] und R, z. B. die eindringlichen Warnungen vor Befleckung mit der heidnischen Unreinigkeit und Hinweisungen auf das Schicksal der Völker Kenaans 18, 25 ff. 20, 22—24, der Anachronismus 18, 25. 28, „Ausdrücke wie *Land fliessend von Milch und Honig* 20, 24; לֵבָב 19, 17; אֵל 18, 27; בְּלָהִי 18, 30. 20, 4; זָנָה 20, 5. 6; פֶּקֶד עָוֹן 18, 25"; אֲדָמָה *Land* 20, 24; עֵץ מַאֲכָל 19, 23; אֱלֹהֵי מַסֵּכָה 19, 4. Man kann darum nicht zugeben, dass diese Kapitel so wie sie lauten auf P zurückgehen. Aber auch mit der Annahme (*Graf Kue. Kay. Wl.*), dass sie Theile einer im oder nach dem Exil gemachten Gesetzessammlung und später von P oder im Sinne des P überarbeitet worden seien, kommt man nicht aus. Die blosse Einarbeitung ist bei 20, 2 und 19, 20—22 ebenso wenig annehmbar wie Cap. 17, 3—7, und es wäre namentlich unbegreiflich, warum der Einarbeiter 20, 4f nicht die Sprache des P, sondern des J schreibt, oder warum er 19, 20—22. 22, 27 gerade da eingesetzt hat, wo er sie einsetzte. Ausserdem können Stellen wie 18, 24—30. 19, 20—22. 20, 2—5. 10. 17. 27 und Wiederholungen wie 19, 15. 35 oder 3. 30 nur aus Zusammenarbeitung zweier Texte erklärt werden. Vielmehr zeigt sich (s. zu den einzelnen Capp.), dass diese Stücke aus Abschnitten der Sinaigesetze des P und J von R ähnlich zusammengearbeitet sind, wie Cap. 17. 21 ff. Weder P noch J hatten aber dieselben selbständig verfasst, sondern eine ältere Vorlage (H), jeder in seiner Weise, wiedergegeben. In der That liegen gerade in diesen Capp., wie sich theils geschichtlich, theils aus der Uebereinstimmung aller Gesetzbücher, theils aus der Form (kurze Fassung, Anrede in der 2 p. S., theilweise pentadische Gliederung, nachhallendes אני יהוה u. s. w.) zeigen lässt, Gesetze und Gesetzesreihen (allerdings erst in dritter Bearbeitung) vor, die bis in die ältesten Zeiten zurückgehen und an Alter dem Codex Ex 20—23 bei E füglich an die Seite zu stellen sind. Die vielen sonst höchst seltenen oder wenigstens im Pent. nicht weiter vorkommenden Ausdrücke des Abschnittes erklären sich daraus vollkommen. [Betreffs J s. o. S. 584.]

1) Cap. 18. Die *Ehe- und Keuschheitsgesetze* mit einer paränetischen Ein- und Ausleitung. Es ist eine Reihe einzelner Sätze, in der 2. p. S. vorgetragen und an den israelitischen Mann gerichtet: dabei ist (anders als 20, 10 ff) Sachordnung durchgeführt. Nach dem allgemeinen Grundsatz V. 6 zuerst 4 Sätze über die nächsten Blutsverwandten: Mutter, Stiefmutter, Schwester, Halbschwester, (Tochter) Enkelin V. 7—10, wozu ein Satz über die Stiefschwester V. 11; dann 7 Sätze (worunter V. 17 ein Doppelsatz) über die Tanten, Schwiegertochter, Brudersfrau, Schwiegermutter, Stieftochter, Stiefenkelin, Weibesschwester V. 12—18. Den Beschluss der Uebersicht über geschlechtliche Sünden machen 5 Sätze über Umgang mit der Menstruirenden, Ehebruch, Mannes- und Thierschande, dazwischen wieder Kindesopfer im Dienst des Moloch V. 19—23. Mit Ausnahme von V. 7. 10. 11. 17^{b}. 18 kommen alle diese Einzelregeln in der anderen Bearbeitung Cap. 20 wieder vor. Den Text betreffend, so ist von der Einleitung

V. 3—5 nicht auszumachen, ob und wie weit sie aus P oder J genommen ist; wahrsch. stand V. 3f schon in ihrer Vorlage. Die Ausleitung V. 24—30 ist aus P (V. 26. 29) und J zusammengearbeitet. In den Gesetzen selbst, die in der Hauptsache sehr alt sind, findet sich (da auch שִׁלְבֶּת V. 20. 23 zu diesem ältesten Sprachgut gehören kann, vgl. 20, 15) kein Zeichen, um die Quelle sicher zu bestimmen. Jedoch da in Cap. 20, 8—24 R den Text des J zu Grunde gelegt hat, ist wahrscheinlich, dass er Cap. 18, 6—20 P folgte, für den ohnedem die systematische Ordnung und Vollständigkeit spricht, aber V. 21—23 aus J excerpirt hat. [Vgl. o. S. 584.] — V. 2—5. „Allgemeine Mahnung, nicht nach den Gewohnheiten und Sitten Aegyptens und Kenaans zu thun, nicht in den Satzungen dieser Völker zu wandeln, vielmehr Jahve's Rechte und Satzungen zu beobachten." Ueber die Sitten der Araber und Syrer s. *RSmith* das A. T. 350f; *Wellh.* in GGN. 1893. Nr. 11. S. 431ff; *Smend* AtRG. 328f. V. 3f kann füglich auf H zurückgehen. V. 5 ist eine Dublette zu V. 4, ungewiss ob aus P oder J, in Ez 20, 11. 13. 21 (25). Neh. 9, 29 wiederholt. [אשר וגו׳] *welche der Mensch thut und lebt durch sie* d. h. wenn der Mensch sie übt, so bleibt er am Leben und befindet sich wohl (vgl. Ex 20, 12. Dt 4, 26, w. s.); auch Ez 20, 11. 13. 21. Vgl. AtTh 397f. „Zu עֲרִי vgl. 25, 35. Ex 1, 16. Dt 19, 4. Der Verf. denkt an die Unzucht, welche in Aegypten und Kenaan (V. 24) Hauptheimathen hatte. Man s. zu V. 6ff. 21—23. Gen 19, 5. 29, 39ff. 39, 6ff." [אני יהוה אל׳] ich, der dies gebietet, bin euer Gott Jahve. Mit diesem Satz hat Mose selbst die von ihm promulgirten Gesetze eingeleitet (s. zu Ex 20, 2). In den alten Gesetzen Le 18—20 kehrt er überaus häufig wieder und zwar den einzelnen Gesetzen oder Gesetzesreihen, die als Prophetenworte kurz und streng befehlend an das Volk gerichtet wurden, wie ein Refrain (ähnlich dem spätern נְאֻם יְהוָה) nachhallend, oft verkürzt zu blossem אֲנִי יְהוָה V. 4—6. 21. 19, 4. 10. 12. 14. 16. 18. 25. 28. 30—32; vgl. 19, 2. 20, 7. 8. Aus dieser älteren Gesetzessprache haben die jüngeren Bearbeiter ihn wiederholt 18, 30. 20, 24 u. s.; über P vgl. noch Ex 6, 2. (7. 29). 12, 12. 29, 46. Le 11, 45. 19, 32. 36, oft in Le 22 u. 25, namentlich 25, 38. Nu 3, 13. 45. 10, 10. 15, 41. — Zu den Eigenthümlichkeiten dieses und der nächstfolgenden Stücke gehören und sind wohl schon Bestandtheile der Vorlagen gewesen „die Verbindungen מִשְׁפָּטַי וְחֻקֹּתַי V. 4f. 26. 19, 37. 20, 22. 25, 18. 26, 15. 43 vgl. Nu 9, 3, und שָׁמַר וְעָשָׂה 19, 37. 20, 8. 22. 25, 18. 26, 3 vgl. 22, 31. Ueber חֻבְרִיא s. Ex 6, 8. Die Redensart חָלַךְ בְּחֻקּוֹת פ׳ *gehen in jem. Satzungen* d. i. sich innerhalb derselben bewegen, sich nach ihnen bemessen und richten findet sich im Pent. nur hier und 20, 23. 26, 3." — V. 6—18. „Bestimmungen über die *Blutschande*. Man soll sich nicht fleischlich vermischen mit 1) der Mutter, 2) einem andern Eheweib des Vaters, 3) der Enkelin, Tochter des Sohnes oder der Tochter, 4) Stiefenkelin, Tochter vom Sohn oder der Tochter des Weibes, 5) der Schwester, 6) Halbschwester" und Stiefschwester, 7) „Tante d. h. der Schwester des Vaters oder der Mutter, 8) dem Weib des Oheims väterlicher Seite, 9) der Schwiegermutter, 10) Schwiegertochter, 11) Schwägerin d. h.

dem Weib des Bruders und 12) zwei Schwestern zugleich.“ Auffallender Weise fehlt die Vermischung des Vaters mit der Tochter (die mit der Stieftochter kann in V. 17 befasst sein). Dass sie in V. 6 mit eingeschlossen sei (*Kn.*) oder dass der Gesetzgeber ausdrückliches Verbot eines so abscheulichen Verbrechens nicht für nöthig halte, wie z. B. Ex 21, 15 auch den Elternmord nicht erwähne (*Kn. Ke.*), reicht nicht aus: denn im V. 6 sind die andern Verbote alle auch eingeschlossen, und warum sollte Blutschande mit der Tochter (Gen 19, 31ff) abscheulicher sein als die mit der Mutter? Aus V. 10 kann allerdings dieses Verbot ergänzt werden, aber man erwartet es ausdrücklich erwähnt, wie alle andern, und wahrscheinlich ist ein Vers oder wenigstens בִּתָּהּ וְ V. 10 hinter עֶרְוַת ausgefallen. Die ausdrückliche Nennung der Schwiegermutter (vgl. 20, 14. Dt 27, 23) kann in Anbetracht von V. 17 entbehrt werden. Dagegen wird wohl absichtlich nicht aufgeführt und soll als erlaubt gelten die Verbindung zwischen Oheim und Nichte (sofern hier nicht, wie bei der Ehe zwischen Neffe und Tante, die eheliche Ueberordnung des Mannes über das Weib mit der verwandtschaftlichen Unterordnung in Widerstreit kommt), ferner die mit dem (verwittweten) Weib des Oheims mütterlicherseits (mit dem nach Nu 27, 9ff die verwandtschaftliche Zusammengehörigkeit nicht so eng und lebendig war, wie mit dem Weib des Oheims väterlicherseits) und endlich die der Geschwisterkinder. Einerseits ist damit der Gesichtspunkt bei diesen Verboten, nämlich die natürlichen Gefühle der Liebe und Achtung unter den Blutsverwandten eines Hauses rein (von der Geschlechtsliebe unvermischt) zu bewahren und die Zucht und Keuschheit im Hause zu schützen, streng und folgerichtig durchgeführt, andererseits die Grenze zwischen den verschiedenen Verwandtenkreisen oder Häusern nicht über Gebühr erweitert oder verengert. „Mit diesen Bestimmungen treffen am meisten die arabischen zusammen. Die Araber vor Muhammed heiratheten nicht die Mutter, Tochter und Tante vät. oder mütt. Seite und nicht [Mutter und Tochter zugleich (Hudh. 61), auch nicht] 2 Schwestern zusammen [doch widerspricht dem das Beispiel Kulaibs Ham. 420f; s. *Wl.* a. a. O. S. 441], wohnten auch nicht dem Eheweib des verstorbenen Vaters bei (Schahr. II. 349; doch erwähnt bei den Arabern in Marbat Geschwisterehen *Seetzen* bei v. Zach mon. Corresp. Octob. 1809 S. 309). [Auch gilt in allen Fällen Adoptiv- und Milchverwandtschaft der Blutverwandtschaft gleich, *Wl.* a. a. O.] Muhammed erhob jene Gewohnheiten zum Gesetz (Kor. 4, 27. 24, 31) und seine Verbote gehen zum Theil noch über die mosaischen hinaus (*Tornauw* mosl. Recht 64f). [Die Heirath mit einer Halbschwester war noch zur Zeit des Achilles Tatius bei den Phöniziern bekannt, und thatsächlich wurden verbotene Ehen, einbegriffen sogar die mit der Frau des Vaters, im römischen Syrien ziemlich offen noch bis in's 5. christl. Jahrh. hinab geschlossen; *RSmith* das A. T. 351, und Kinship and marriage S. 86ff betr. der Verheirathung mit der Stiefmutter.] Auch Manu 3, 5. 11, 59. 104f. 171ff geht weiter als die Bibel. Ebenso verhält es sich mit der römischen Sitte. Der Römer vermischte sich nicht mit der Mutter und Tochter (Tac. ann. 6, 19), Schwester und Tante (Plut. qu. rom. 6), Schwiegermutter (Cic. pro

Cluent. 5) und Nichte (Suet. Claud. 26; Tac. ann. 12, 7), in älterer Zeit auch nicht mit der Cousine; die Schwägerschaft wurde erst unter den christl. Kaisern ein Ehehinderniss (*Pauly* Real-Enc. u. incestus und matrimonium). Auch der Grieche verwarf die Vermischung mit Mutter, Tochter und Schwester (Jambl. vit. Pyth. 31 p. 172; Aristoph. ranae 850 schol.). Doch durfte der Athener die Halbschwester von einer andern Mutter heirathen (Corn. Nep. Cim. 1; Aristoph. nub. 1374 schol.; Demosth. adv. Eubul. p. 1304f. Plut. Cimon 4 u. Themist. 32), während umgekehrt dem Spartaner nur die Halbschwester von einem andern Vater freistand (Philo de spec. leg. p. 303 M.). Bei andern Völkern herrschten grosse Freiheiten. Die Barbaren vermischten sich mit der Mutter, Tochter, Schwester (Eurip. Androm. 174f), z. B. die Perser, Meder, Inder und Aethiopen (Hieron. adv. Jovin. 2, 7). Bei den Persern war die Mutter, Tochter und Schwester erlaubt (Clem. Rom. recogn. 9, 20; Clem. Alex. str. 3 p. 431; Euseb. praep. ev. 6, 10; Diog. Laert. prooe. 7 und 11, 83); die Ehe mit der Schwester wird auch als assyr. Sitte bezeichnet (Lucian. sacrif. 5), soll aber vor Kambyses bei den Persern nicht üblich gewesen sein (Herod. 3, 31). Ebenso gestattete den Aegyptern [s. *Erman* Aeg. 221f] das Gesetz die Schwester und Halbschwester (Diod. 1, 27. Philo l. l.) und Ptolemäus heirathete seine Schwester Arsinoe nach äg., aber nicht nach maced. Sitte (Paus. 1, 7, 1); [aber auch noch im 2. nachchristl. Jahrh. (zur Zeit des Kaisers Commodus) war Geschwisterehe Brauch, wie man aus den Steuerlisten weiss, die aus äg. Papyrus erhoben worden sind, s. SBAW. 1883, Juli—Aug.]. Mehr bei *Selden* de jure natur. et gent. 5, 11 p. 619ff. Hieraus erhellt, wie nöthig der isr. Gesetzgeber Verbote solcher Unsitten finden musste. [Nach *Smend* AtRG 329A bezweckten die Verbote der Verwandtenehe viell. die Ausrottung von alter Familiensuperstition, die z. Th. wohl auch altkanaanitisch war, vgl. V. 24ff; ein solcher superstitiöser Charakter, d. h. Zusammenhang mit irgend einem Kult, sei aber nicht bloss bei der Blutschande im Spiele gewesen (vgl. Am. 2, 7 nach *Wl.* Skizzen V. z. St.), sondern auch bei der Leviratsehe (die nach *RSmith* urspr. vielleicht Polyandrie bedeutete, s. Dt 25, 5) und ebenso bei der Thierschande und bei dem Umgange mit dem menstruirenden Weibe.] Auch bei seinem eignen Volke kam in ältester Zeit Aehnliches vor, z. B. Ehen mit der Halbschwester (Gen 20, 12) und mit 2 Schwestern zugleich (Gen 29, 27f)." Man sieht daraus, dass in diesem Punkt der Mosaismus wirklich Neues brachte. Aus 2 Sa 13, 13 folgt nicht, dass diese Ehegesetze jünger als David's Zeit sind (*Kal.*), sondern nur dass ihre Nichtachtung damals ebenso gut vorkommen konnte als sie noch viel später wirklich vorkam (z. B. in der Herodes-Familie). Noch untreffender ist die Behauptung (*Kal.* a.), dass die 3 Verbote Dt 27, 20. 22f (die doch nie allein bestanden haben können) geschichtlich die Vorstufe zu dem viel entwickelteren Gesetz des Lev. darstellen, oder dass Le 18, 16. 20, 21 nothwendig später sein müsse als Dt 25, 5ff. — „Zu dem Abschnitt sind zu vergleichen: *Seldeni* uxor ebr. p. 4ff, *JDMich.* Abh. v. den Ehegesetzen Mosis 1768, und MR. II. 206ff, *Saalsch.* MR. 764ff." — V. 6. Sie sollen nicht nahen irgend einer *zu*

irgend welchem Fleisch seines Leibes d. h. zu einem Fleisch, das zu seinem eigenen Leib (Fleisch) gehört, „zu einem Fleisch- oder Blutsverwandten. Der Ausdruck auch 25, 49 vgl. Pr 5, 11. Gewöhnlicher ist das einfache שְׁאֵר mit folg. Genet. (V. 12f. 20, 19. 21, 2. Nu 27, 11). Davon שַׁאֲרָה *Blutsverwandtschaft* V. 17; doch s. d. לגלות ערות] *Blösse zu enthüllen* d. i. die Scham aufzudecken und sich fleischlich zu vermischen (Ez 16, 36. 23, 18; vgl. *ζώνην λύειν* und *RSmith* in JPh. IX. 94 A.). Der Zusatz bestimmt das קָרַב näher, welches indess auch ohne ihn von der Beiwohnung steht (V. 14. Gen 20, 4. Jes 8, 3). Das Verbot beschränkt sich nicht bloss auf aussereheliche Blutschande (*Ros.*), sondern ist vornämlich gegen blutschänderische Ehen gerichtet (vgl. V. 17f. 20, 14), umfasst aber die aussereheliche Blutschande mit, *Mich.* Abh. 34ff.“ איש איש] s. 17, 3. אני יהוה] s. V. 2. — V. 7. Unter den einzelnen Fällen nimmt die Blutschande mit der Mutter angemessen die erste Stelle ein. *die Blösse deines Vaters und deiner Mutter sollst du nicht enthüllen*] näml. jene mittelbar, diese unmittelbar. „Der Ausdruck גִּלַּה עֶרְוַת פ׳ geht zunächst auf das Weib und wird nur mittelbar auf den Mann, mit dessen Weib ein anderer sich zusammenthut, angewendet (V. 8. 14. 16. 20, 11. 20f)“, sofern beide éin Fleisch sind (Gen 2, 24) und die Entehrung der Frau zugleich Entehrung des Mannes ist. Die Blutschande mit der Mutter wird also zugleich mit Rücksicht auf den Vater verboten: sie ist Entblössung der Scham der Eltern, Schändung des Vaters. Vgl. den ähnlichen Ausdruck Dt 23, 1. 27, 20. „Die Stelle bezieht sich nicht auch mit auf die Vermischung der Tochter mit dem Vater (*TgJer.* I, *Cler.*). Das lehrt das 2. Gl., das bloss die Mutter nennt. Dazu werden die Gesetze nicht den Frauen als unselbständigen Personen gegeben, sondern den Männern, und der Mann ist auch hier angeredet.“ תְּגַלֵּה] *Ew.* § 224c; *Ges.* § 75hh. — V. 8. „Der Isr. soll sich auch nicht vermischen mit einem andern Weib seines Vaters, das nicht seine Mutter ist, weil dies eine Blössung der Scham des Vaters selbst wäre vgl. V. 7 u. Dt 23, 1 (vgl. NDJ. 346 z. St. über unberechtigte Schlüsse aus dem Verhältniss beider Stellen zu einander von *RSmith* in JPh. IX. 94 u. *Kuen.* Einl. 256). Todesstrafe ist darauf gesetzt 20, 11 vgl. Dt 27, 20. Im Sprachgebrauch bezeichnet אֵשֶׁת פ׳ das ordentliche Eheweib, nicht auch die blosse Beischläferin, wenngleich von dieser לָקַח und נָתַן mit לְאִשָּׁה vorkommt (Gen 16, 3. 30, 4. 9). Es ist daher zweifelhaft, ob die Stelle das Kebsweib mit umfasst. Gebilligt wurde ein Frevel dieser Art gewiss nicht (Gen 35, 22. 49, 4), vielleicht aber nicht grade mit dem Tode bestraft. Man vgl. 19, 20—22 mit 20, 10f u. Ex 21, 9“; ausserdem 2 Sa 16, 20—23 vgl. mit 12, 11. 1 Kg 2, 17 u. 22. — V. 9. „Nicht mit der Schwester, sie mag des Vaters oder der Mutter Tochter und daheim oder auswärts geboren sein.“ Die im Haus gezeugte Tochter der Mutter ist die leibliche Schwester, die draussen gezeugte ist die von der Mutter (ausser der Ehe oder) in einer andern Ehe geborne, als Halbschwester; die Tochter des Vaters (von einem andern Weib, sei es in Polygamie, sei es in Deuterogamie) ist Halbschwester. Bezieht man מולדת בית או מולדת חוץ auch auf sie zurück, so kann מולדת חוץ nur eine aussereheliche Tochter des Vaters (*Kn.*),

nicht eine seiner verstorbenen Ehefrau (*de Dieu, Ke.*) bezeichnen, denn eine solche wäre auch מוֹלֶדֶת בַּיִת, da der Mann damit, dass er eine andere Frau nimmt, das Haus nicht ändert. Im Uebrigen s. zu V. 11. מוֹלֶדֶת] in dieser Punktation soll wohl [und könnte nach *DrWh.* auch] *progenies* (Gen 48, 6) sein; aber nur ein Part. Hoph. מֻלָּדֶת passt hier (so auch die alten Uebers.), weshalb entweder מוּלֶדֶת zu lesen (*KS.*) oder מוֹלָדֶת als Part. Hoph. mit ô, wie 4, 23, anzusehen ist (*Ew.* § 131f; *Str.*); s. auch V. 11. — Auch auf die Vermischung mit der Schwester oder Halbschwester ist Ausrottung (20, 17) oder der Fluch (Dt 27, 22) gesetzt; vgl. 2 Sa 13, 12ff. „Sie wird 20, 17 als חֶסֶד bezeichnet d. i. *Schimpf, Schande* d. i. etwas Schimpfliches und Schändliches. So das Wort im Aram. und Pr 14, 34 sowie das Verbum (Pi.) Pr 25, 10 (anders *Saalschütz* 792f: Ausartung der Liebe). — V. 10. Nicht mit der Enkelin, sei sie die Tochter des Sohnes oder der Tochter. *denn deine Blösse sind sie*] sie sind deine Scham, aus dieser hervorgegangen, so dass du gleichsam mit dir selbst in fleischliche Berührung treten, mit dir selbst Unzucht treiben würdest.“ Ueber das Fehlen der *Tochter* in diesem Zusammenhang s. o. S. 593. — V. 11. Nicht mit der Stiefschwester. Bei der gewöhnlichen Auslegung: Tochter des Weibes deines Vaters, die von deinem Vater gezeugt ist, würde nur verboten, was schon V. 9 mit (מוֹלֶדֶת בַּיִת) בַּת אָבִיךָ verboten ist. Die Auskunft, es sei hier eine Halbschwester aus zweiter Ehe des Vaters gemeint (*Cler. Pfeiff. deDieu Ke.*), hilft nichts, denn diese ist im Wortlaut V. 9 schon eingeschlossen. Die Meinung (*Kn.*), אֵשֶׁת אָב könne nicht bloss Stiefmutter sondern auch Mutter des Angeredeten sein und es sei also hier (anders als V. 9) *sowohl* Stiefschwester *als* Vollschwester verboten, ist doppelt falsch, denn אֵשֶׁת אָב ist etwas anderes als אֵם (vgl. V. 8 mit 7) und die Vollschwester ist V. 9 schon verboten. Soll also V. 11 nicht einen Theil von dem V. 9 Verbotenen noch einmal verbieten, so kann בַּת אֵשֶׁת אָב (als verschieden von בַּת אָב) nur als Stiefschwester d. h. die zugebrachte Tochter eines (von der Mutter des Angeredeten verschiedenen) Weibes des Vaters verstanden werden (*Gerl., Ew.* Alt. 263). Dann gibt מוּלֶדֶת אָבִיךָ nach der mass. Punkt. die nähere Bestimmung: (einer von der) *Verwandtschaft* oder Familie *deines Vaters* d. h. wenn sie in diese aufgenommen ist; oder wenn man מוֹלָדֶת liest und es mit אֲחוֹתְךָ הִוא zusammennimmt, ist die Meinung: (als) *Gezeugte deines Vaters, deine Schwester* (gilt) *sie*. Als eine in das Haus des Vaters Zugebrachte gilt sie als deine Schwester und ist darum von dir fleischlich zu meiden. Ein Gebot עֶרְוַת בַּת אִישׁ אִמְּךָ לֹא תְגַלֶּה daneben (*Ew.*) würde über das Vaterhaus hinausgreifen. Sonst s. noch *Saalsch.* 769. Wollte man der Schwierigkeit durch Streichung von בַּת אָבִיךָ אוֹ in V. 9 abhelfen, so wäre immer noch die Trennung von V. 9 und 11 durch 10 ein Hinderniss. Die Satzbildung ist wie V. 9, nur dass אֲחוֹתְךָ הִוא als Zwischensatz eingeschoben ist. — V. 12f. „Nicht mit der Tante väterlicher oder mütterlicher Seite, weil sie eine Blutsverwandte (V. 6) des Vaters oder der Mutter ist. Die das Verbot übertreten, werden *ihr Vergehen tragen* (20, 19)“ d. h. Schuld auf sich laden und Strafe dafür zu gewärtigen haben, s. 5, 1 u. 20, 20. Obrigkeitliche Todesstrafe ist nicht gemeint. — V. 14.

„Nicht mit dem Weib des Vatersbruders, weil er dadurch mit des Vaters Bruder in fleischliche Berührung treten würde, s. V. 7. Die es thun, sollen ihre Sünde tragen und עֲרִירִים *kinderlos* sterben (20, 20 vgl. Gen 15, 2) d. h. bis an ihren Tod mit Unfruchtbarkeit gestraft sein. דרה] Ex 6, 20. — V. 15. Nicht mit der Schwiegertochter, des Sohnes Weib. Das wäre תֶּבֶל und an beiden mit der Todesstrafe zu ahnden (20, 12)." תֶּבֶל] von בָּלַל (*Ew.* § 160[d]) ist Verwirrung der Natur oder der göttlichen Ordnung, *Unsitte*, *Unzucht*; nur noch 18, 23 von der Thierschande. Die Bedeutung *Beschmutzung* (*Ges. Kn.*), eig. Benetzung, Befeuchtung, schlösse sich an בֶּלַע an (s. 2, 4). — V. 16. „Nicht mit des Bruders Weib, also der Schwägerin, weil das eine fleischliche Berührung mit dem Bruder wäre." Die Ehe mit dem (entlassenen oder verwittweten) Weib des Bruders wäre nach 20, 21 eine נִדָּה (12, 2) d. h. *Unreinheit* oder *Befleckung*, und ist mit der Strafe der Kinderlosigkeit bedroht. Die Dt 25, 5ff für den Fall der Unfruchtbarkeit der Ehe des verstorbenen Bruders nach älterem Gewohnheitsrecht anbefohlene Leviratsehe ordnet sich leicht als Ausnahme von dem hier aufgestellten allgemeinen Grundsatz ein. Dass der Lev. der Ausnahme und das Dt. des Grundsatzes keine Erwähnung thut, mag nicht bloss zufällig sein, beweist aber nur für Verschiedenheit der Vrf., nicht für Posteriorität der Gesetze des Lev. Wie in vielen andern Fällen wird auch hier die alte Gewohnheit und das neuere Recht sich Jahrhunderte hindurch neben einander und im Kampf mit einander erhalten haben. Die gänzliche Beseitigung der Schwagerehe bei den Juden drang erst in nachtalmudischer Zeit durch (*Saalsch.* 763). [Uebrigens braucht man aus der Nichterwähnung der Schwagerehe in den Gesetzbüchern ausser D nicht mit *Kuen.* Einl. 256 zu schliessen, dass sie sie verwerfen, oder anzunehmen, dass diese Stelle hier u. 20, 21 als Verbot der Schwagerehe aufzufassen sei (*Kays.* JPTh. VII. 548), sondern nur, dass sie ihr nicht den Werth beilegen, den D ihr beilegt, NDJ. 356. 645. Dagegen geht aus dem Verhältniss dieser beiden Stellen zu Dt 25 dies hervor, dass sie nicht erst geschrieben sein können, nachdem Deut. anerkanntes Gesetzbuch geworden war, s. *Del.* in ZKW. I, 1880, S. 623 u. NDJ. 645.] — V. 17. „Der Isr. soll auch nicht die Scham eines Weibes und seiner Tochter blössen d. h. nicht beide zugleich oder nacheinander heirathen. Denn das wäre eine fluchwürdige Ehe mit der Schwiegermutter (Dt 27, 23) und mit der Stieftochter, eine זִמָּה" (von זָמַם, das viell. mit כָּמַם *tadeln* zusammenhängt, nicht — *Hitz.* — von זָמַם = זָנָה) Verbrechen, *Laster*, *Schandthat*, „(gewöhnlich der Unzucht 19, 29. Ri 20, 6. Hi 31, 11) und durch die Strafe des Verbrennens zu ahnden (20, 14). Ebenso ist ihm untersagt seine Stiefenkelin, die Tochter vom Sohn oder der Tochter seines Weibes, als welche durch seine Ehe mit ihrer Grossmutter Blutsverwandte von ihm sind." שַׁאֲרָה] s. V. 6; wahrsch. aber ist entweder nach V. 12f u. LXX שְׁאֵרָה (*Ew. DrWh.*) oder שְׁאֵרָהּ (auf אִשָּׁה bezüglich) zu lesen, oder auch ה als dittographirt zu streichen (*Ges.-Buhl*). — V. 18. „Endlich soll man nicht nehmen eine Frau zu ihrer Schwester, um zu entblössen ihre Scham bei ihrem Leben

d. i. nicht die Schwester seines Weibes, so lange das letztere noch lebt, zur Frau nehmen, nicht zwei Schwestern zugleich zu Weibern haben. עליה] *auf sie darauf* d. i. zu ihr hinzu wie 7, 13. Gen 28, 9. 31, 50," vgl. Ex 20, 3. לִצְרֹר] natürlich nicht *zusammenzupacken* d. h. so dass du sie beide zusammenpacktest, in éiner Ehe verbändest (*Kn. Ke.*), was einfach יחדיו wäre, sondern (vgl. 1 Sa 1, 6 צָרָה Nebenbuhlerin = ar. ضَرَّة, syr. ܥܪܬܐ Nebenfrau, fem. von צַר Feind, wie assyr. ṣirritu von ṣirru Widersacher, vgl. ضرّ III u. IV, s. *Lag.* Mitth. I. 125—134 u. GGN. 1882, S. 400f) *zu Verfeindung* oder *Eifersucht* (LXX *Münst. Dath. Mich. Ros. deWe. Ges. Ew.* § 238[b]); ähnlich *Targg.* u. *Peš.* לְאָעָקָא לָהּ u. ܘܬܥܝܩ ܠܗ (ihr Noth und Qual zu machen); dagg. nach *Lag.* a. a. O. ist צָרַר hier denomin. von צָרָה = fellow-wife und zu übersetzen: to make [her] become a fellow-wife (deshalb weil das Hebräische einen Unterschied macht zwischen den biliteralen und triliteralen Formen der Wurzel צר). Schwesterliebe würde in Feindschaft verkehrt (Gen 29, 30ff). Mit einer Strafdrohung ist dieses (vielleicht jüngere) Gebot in Cap. 20 nicht bedacht; um so wichtiger ist der in לצרר angedeutete sittliche Grund. בְּחַיֶּיהָ] setzt nur heraus, was in עָלֶיהָ und לִצְרֹר schon liegt, und könnte ein erklärender Zusatz sein. „Eine nach der andern, nach dem Tode der andern zu heirathen, wird nicht verboten." Dem kirchlichen Verbote der Ehe mit der Schwägerin (Cod. Theod. III, 12, 2) liegt übrigens kein Missverständniss von V. 18 zu Grunde, da ja der Zusatz in LXX *bei ihren Lebzeiten* jeglichem Missverständniss vorbeugt; die Collatio legum mosaicarum (tit. 6fin.) beruft sich vielmehr auf Dt 27, 23: *seine Schwägerin* ist Uebersetzung von חתנתו; s. Weiteres bei *Wl.* in GGN. 1893, S. 449 A. 1. Dass des Bruders Weib (V. 16) verboten, des Weibes Schwester unter Umständen erlaubt ist, ist nicht ein innerer Widerspruch (*Kal.*): man sieht auch daraus (s. o. S. 593) nur, dass das Bruderhaus des Mannes ihm näher stand als seiner Frau Elternhaus. Wenn man mit den Engländern (*Speaker's* Bible u. *Davidson* Introduction to the Old Testament Vol. I. S. 276ff) אִשָּׁה אֶל־אֲחֹתָהּ (wie אִישׁ אָחִיו) übersetzt: one wife to another (wobei man בחייה zu לצרר, nicht zu תקח zieht), so würde einfach Bigamie bezw. Polygamie verboten sein. — V. 19f. „Ueber andere Arten der Unzucht. Zuerst das Verbot dem Weib beizuwohnen in der Zeit seiner monatl. Reinigung, worüber zu 15, 24." Die Uebertreter werden beide mit Ausrottung bedroht (20, 18). — V. 20. Ebenso soll man nicht geben seinen Samenerguss (s. 15, 16f) in das Weib seines Nächsten. לְזֶרַע] zur Umschreibung des Genetiv-Verhältnisses *Ew.* § 292[a]; *Ges.* § 129[e]. עמית] s. 5, 21. לְטָמְאָה בָהּ] „*sich zu verunreinigen damit* (mit dem Samenerguss) d. h. so dass man sich durch solche Schandthat zu einem abscheulichen Menschen machte (V. 23). Dieser Zusatz deutet die Gründe des Verbots an, wie in andern Stellen תֶּבֶל und נִדָּה (s. V. 15f). Der Ehebrecher und die Ehebrecherin sollen getödtet werden (20, 10. Dt 22, 22. Ez 16, 38. 40. Joh 8, 5). Die andern alten Völker ahndeten das Verbrechen meist mit Geldstrafen (Diod. 12, 21), doch auch mit härteren. In Aegypten

erhielt der Ehebrecher 1000 Stockschläge und ihr wurde die Nase abgeschnitten (Diod. 1, 78); Manu 8, 352ff schreibt Geld- und Leibesstrafen, sowie Verbannung, auch Tödtung vor; bei den Griechen traf die Frau Verstossung und Ehrlosigkeit, während ér getödtet werden konnte oder vom Gericht eine harte Leibesstrafe empfing (*Wachsmuth* II, 1. S. 272). Das moslemische Recht verhängt Leibes- und Lebensstrafen über ihn und sie (*Tornauw* mosl. R. 234). Besonders streng nimmt man es im Orient mit ihr; sie wird z. B. bei den äg. Landleuten und bei den arab. Beduinen von ihrem Mann, Vater oder Bruder unnachsichtlich umgebracht (*Lane* Sitt. l. 213; *Nieb.* Ar. 39; *Burckh.* Syr. 361 und Bed. 89)." — V. 21. Man soll an Molech kein Kind hingeben. Mitten unter den Keuschheitsgeboten ist dieses Verbot höchst befremdlich. Die Auskunft, „an die Verbote der abscheulichen Kindererzeugung (! s. dagegen 20, 20f) schliesse der Vrf. das Verbot des abscheulichen Gebrauchs der Kinder (*Kn.*), an die übrigen Unzuchtsgesetze ein religiöses Unzuchtsgesetz" (*Kn. Ke.*), ist Künstelei. Wahrsch. beginnt hier ein Auszug von Verboten ächt heidnischer Unsitten aus der andern Quelle (J[?]), wobei alles V. 6—20 schon Vorgetragene weggelassen wird, vgl. 20, 2f. 13. 15f in derselben Ordnung wie hier V. 21—23. — Wie die andern ist auch dieses Gesetz gegen den Kult des Molech d. i. ursprünglich מֶלֶךְ (das man mit den Vocalen von בֹּשֶׁת *Schande* versah, weil dieses Wort anstatt des Götzennamens gesprochen werden soll, *RSmith* rel. of Sem.[2] 372 u. *Dillm.* in MBAW. 1881, 16. Juni) ein sehr altes (darum in P und J — s. 20, 2—5 — und im Dt.: 18, 10. 12, 31), nicht erst aus der Ahaz-Manasse-Zeit herrührend (s. Einl. zu Gen 22); auch war der Dienst des מֶלֶךְ (d. i. *König*), einer Theilform des Sonnengottes Baal (Jer 32, 35. 19, 5), keineswegs ursprünglich auf die Ammoniter, bei denen er מִלְכֹּם (wie auch 1 K 11, 7 nach V. 5. 33 u. LXX für מֹלֶךְ zu lesen ist) hiess, beschränkt, sondern weit über die semitische Welt verbreitet (s. BL. V, 194ff; *Baudissin* Jahve et Moloch 1874; *Eerdmans* Melekdienst en Vereering van Hemellichamen in Israels Assyrische Periode, 1891; vgl. über den bei den Semiten sehr häufigen, urspr. rein appellativischen Gottesnamen מֶלֶךְ, auf den auch Jes 30, 33 angespielt ist, *Baethgen* Beiträge zur sem. RG. I. 1888, S. 11. 15. 37. 84. 254 u. *Schrader* KAT.[2] 150. 155). Im A. T. bezeichnet der Name als n. pr. (ausser 1 Kg 11, 7; worüber s. o.) einen bestimmten zerstörenden, vernichtenden Gott, der zweifellos eine kenaanitische Gottheit ist, die nicht erst die exilische Zeit von Jahve unterschied und zu ehren verbot (vgl. *Kuenen* Jahve en Moloch in ThT. 1868. 539ff gegen *Oort*, u. *HSchultz* AtTh.[5] 165 A. 1). — Ueber הַעֲבִיר s. zu Ex 13, 12. *übergehen zu lassen an Molech*] „damit man es dem M. zuführe, übergebe, weihe (Jer 32, 35. Ez 23, 37), nämlich בָּאֵשׁ *durch Feuer*, wie der Ausdruck vollständiger lautete (2 Kg 23, 10. 16, 3. 17, 17. 21, 6. Dt 18, 10. Ez 20, 31). Damit wird nicht eine blosse Lustration durch Feuer bezeichnet" (*JGMüller* in Herzog RE.[1] IX. 714ff, *Ke.*), sondern ein wirkliches Verbrennen (*Movers* Phön. I. 328ff. *Ges.* th. 985), denn es wechselt damit שָׂרַף בָּאֵשׁ Dt 12, 31. Jer 7, 31. 19, 5. 2 Kg 17, 31. Den zu opfernden Menschen schlachtete man zuerst (Ez 16, 20f. Ps 106, 37f. Jes 57, 5. Eus. praep. ev. 4, 16), und verbrannte

ihn dann"; ob gerade in den Armen der geheizten ehernen Molechstatue (Diod. 20, 14; Midr. Ekha 1, 9; Midr. Jelamdenu Par. קדושים, Jalkut ad Jer. 7), ist höchst zweifelhaft, da Molechbilder im AT. nicht erwähnt werden (*Baud.* S. 45). Auch dafür, dass die Kinder ihm lebendig übergeben wurden, sind nur späte Zeugnisse vorhanden („Klitarch bei Suid. und Phot. u. *Σαρδόνιος γέλως*, auch die oben angeführten Midrašim, Jalkut und Raši zu Jer 7, 31; Plutarch. de superst. 12). Mehr bei *Münter* Rel. der Karth. S. 17 ff. *Böttiger* Ideen zur Kunstmyth. I. 355 ff." לְהַעֲבִיר] *Sam.* LXX להעביר, s. *Geiger* Urschr. 302 ff; zu *Peš.* vgl. Meg. 25[a] (s. auch j. Meg. IV, 75[c] bei *Levy* NhWB. I. 169). „Wer solchen Cult übt, Israelit oder Fremdling, unterliegt der Todesstrafe (20, 2 vgl. Ex 22, 19)." *nicht entweihen den Namen Gottes*] 19, 12. 20, 3. 21, 6. 22, 2. 32. Am 2, 7. — V. 22. „Der Isr. soll nicht liegen beim Mann *Lager des Weibes* d. h. wie man beim Weib liegt, nicht Knabenschande treiben. אֶת־זָ֫כָר] praep., s. zu Gen 34, 2. משכבי אשה] 20, 13; Acc. wie 15, 18. Beide Uebelthäter sollen mit dem Tod bestraft werden (20, 13. Dt 23, 18). Das Laster war bei den Kenaanitern (V. 3. 24) im Schwang, kam auch bei den Hebräern vor (s. Gen 19, 5); zur Zeit der Apostel war es weit verbreitet (Rö 1, 27. 1 Ko 6, 9 und dazu *Wetstein*), stand aber sonst bei den asiat. Völkern in grösster Verachtung (Eus. praep. ev. 6, 10 p. 276). Der Avesta verbietet es streng (Vendid. 8, 102 ff) und das moslem. Recht setzt Todesstrafe darauf (*Tornauw* mosl. R. 234 f; doch s. *Lane* Sitt. I. 110). Bei den Griechen ahndete man es mit Todes- oder Geldstrafe (*Wachsm.* hell. Alterth. II, 1. S. 271 f)." — V. 23. „Bei Todesstrafe ist auch verboten (20, 15 f. Ex 22, 18. Dt 27, 21), dass der Mann seinen Erguss (15, 16) in ein Vieh gibt und sich damit verunreinigt, sowie dass das Weib sich vor ein Vieh stellt, sich mit ihm zu begatten." Das Wort רבע, in aram. Aussprache für רבץ ربض (vgl. Ps 139, 3), ist im alten Hbr. reservirt für die Begattung des Viehs (20, 16; Hiph. 19, 19; vgl. den talmud. Sprachgebrauch bei *Levy* NhWB. III. 417 f), construirt mit Acc. des Leidenden (wie שָׁכַב 15, 18), wornach in לִרְבָּעָה֙ das Suff. nicht auf בְּהֵמָה (*Kn.*), sondern nur auf die אִשָּׁה gehen kann, indem בהמה Subject ist; wenn man dagegen (*Siegfr.-Stade* S. 701[a]) לִרְבָּעָהּ liest, ist natürlich das Weib Subject (*Dr Wh.*). תֶּבֶל] s. zu V. 15. „Verbote dieser Art waren nicht überflüssig. Aegyptische Beispiele erwähnen Herod. 2, 46. Strabo 17 p. 802. Plutarch. Gryll. 5; *Sonnini* R. II. 336; ein römisches Aelian h. a. 7, 19. Das moslem. Recht (*Tornauw* 237) verhängt über den Verbrecher Peitschenhiebe, beim vierten Male den Tod (der indess nicht vollstreckt wird *Lane* Sitt. I. 110). Manu 11, 174 verbietet solche Schandthat gleichfalls." — V. 24—30. Eindringliche Schlussabmahnung, entsprechend der Einleitung V. 2—5, aber nicht einheitlicher Art. Denn die Vertreibung der alten Landesbewohner ist V. 24 als künftig, dagegen 25. 27 f als vergangen dargestellt; die Drohung nimmt V. 28 für Israel Ausspeiung aus dem Land, 29 aber für die Uebelthäter Ausrottung in Aussicht; V. 27 wiederholt den Gedanken von 24[b], und V. 28 schliesst sich nicht an 27 sondern 26 an. Der Text ist von R aus mehreren Vorlagen frei zusammen-

gestellt, deren eine man 20, 22—24 wiedererkennt; V. 24 kann schon zum Wortlaut des ältesten Textes gehören. Es ordnen sich zusammen 24. 26 (exc. התועבת). 29 (P) und wieder V. 27. 25. הָאָרֶץ — וְלֹא 26. 28. 30 (J), [wogegen nach NDJ. 633 u. o. S. 584 diese Berührungen mit der Sprache des J sich anders, z. B. durch Bekanntschaft eines Bearbeiters des H mit J und Benutzung dieses, erklären]. — V. 24f. „Israel soll sich nicht verunreinigen mit diesen Unsitten, womit sich die Völker, die Jahve vor ihnen fortsendet d. i. vertreibt (s. zu Ex 23, 33), verunreinigt haben. Durch diese Gräuel ward das Land unrein und Jahve ahndete (Ex 20, 5. 34, 7. 32, 34) das Vergehen desselben an ihm d. i. das der Landesbevölkerung an ihr (הָאָרֶץ wie 19, 29), so dass das Land seine Einwohner ausspie d. i. wie etwas Abscheuliches von sich gab und ausstiess (קיא im Hexat. nur hier, V. 28 u. 20, 22, vgl. Jes 24, 5). Ueber die Hervorhebung der Sünden der Kenaaniter s. Gen 15, 16.“ ותקא — ואפקד] nach V. 28 mit Recht als consec. Imprf. punktirt; von einem Perf. prophet. (*Ke.*) kann keine Rede sein und ebenso wenig sind (*Str.*) die Imperf. consec. präsentisch zu übersetzen (s. *Ges.* § 111[8]); es ist ein Anachronismus des jüngern Bearbeiters. — V. 26f. „Vielmehr soll Israel, der Eingeborne und Fremdling (s. Ex 12, 49), Jahve's Gesetze befolgen und solche Gräuel meiden, immer bedenkend, dass diese es waren, durch die die Kenaaniter das Land verunreinigten und ihre Ausstossung herbeiführten.“ צָתֶם] im Gegensatz gegen die גּוֹיִם V. 24f. אֶל] wie Gen 19, 8; wohl nur zufällige Schreibung für הָאָדָה, wie sicher zu sprechen ist (*DrWh.*). — V. 28. Dann wird das Land die Israeliten nicht auch ausstossen (vgl. Jes 17, 9f). קָאָה] ist am einfachsten gegen die Mass. als Perf. zu lesen (s. zu V. 24f); doch wäre an sich Part. ohne Subject nicht unzulässig, weil (*Str.*) הוא als Subject ergänzt werden kann, s. *Ges.* § 116[5]. Vgl. noch *Kön.* Einl. 162. הַגּוֹי] wie 20, 22; הַגּוֹיִם LXX *Peš.* und MT. V. 24 (vgl. auch Dt 7, 1. 9, 1). — V. 29f. Ein anderer Erwägungsgrund: Ausrottung aus ihrem Volk für die Einzelnen, die solche Gräuel thun. Obwohl durch כִּי angereiht, begründet er eigentlich nicht V. 28, sondern die Mahnung V. 26, die sofort V. 30 noch einmal zum Schluss wiederholt wird. ונכרתו] Gen 17, 14; Perf. consec. nach *Ges.* § 112[ii]. משמרתי] 8, 35. בָּהֶם] s. zu Ex 1, 21.

2) Cap. 19. *Gesetze für das religiöse, sittliche und bürgerliche Leben*, in bunter Mannigfaltigkeit, anscheinend ohne durchgreifendes Ordnungsprincip, aber durch das Grundgebot gottesfürchtigen Heiligkeitsstrebens (V. 2) zusammengehalten. Die Ordnungslosigkeit erklärt sich nicht aus der Natur des Gegenstandes (*Ke.*), auch nicht aus Allmählichkeit der Sammlung und wiederholter Einfügung neuer Zusätze (*Kal.*), sondern aus starker Kürzung eines vollständigeren zu H gehörigen Pflichtenbüchleins (in der Art von Ex 20—23) oder vielmehr zweier. Der Kürzer ist R. Der Grund seiner Kürzungen ist, dass er alles, was er an andern Stellen seines grossen Werks aus demselben oder aus andern Vorlagen schon beigebracht hatte oder noch beizubringen gedachte, wegliess. Daraus erklärt sich, sowohl dass sich hier Gruppen von sachlich zusammengehörenden Verordnungen noch erkennen lassen, als auch dass einige Verordnungen ganz vereinzelt stehen. Zweierlei Bearbeitungen

des Pflichtenbüchleins scheinen es gewesen zu sein, die er so excerpirte, die eine V. 2^b oder 3—29, die andere V. 30—36 oder 37 (vgl. das doppelte Sabbathgebot V. 3^b u. 30). Die erstere muss wegen V. 5—8. 9 (neben 23, 22). 23 (עֵץ מַאֲכָל) in J[?] gestanden haben (ausgenommen V. 20 bis 22), die andere (nam. wegen V. 35. 36^b) sowie V. 20—22 in P; die Beweise dafür in der Erklärung. Beiden Bearbeitungen liegt dieselbe Vorlage zu Grund, alte und älteste gesetzliche Aussprüche oder Orakel in kurzer, knapper Form (zum Auswendiglernen angelegt), gefasst in Anreden in der 2. p. Sing. (wie der Dekalog), durch die Bearbeiter oder den Kürzer untermischt mit Verordnungen in der 2. p. Pl. Selbst die ursprüngliche Fassung in Pentaden mit nachhallendem אני יהוה ist noch theilweise erhalten: 1) V. 9f. 2) 11f. 3) 13f. 4) 15f. 5) 17f. Die meisten der Verordnungen lassen sich theils aus der Geschichte und aus der Natur der Sache, theils aus ihrem Wiedervorkommen in andern Gesetzesschriften als altes Gut erkennen und erweisen. Die Anlehnung des Pflichtenverzeichnisses an die 2 Tafeln des Dekalog's (V. 3—10. 11—18 und wieder V. 30—32. 33—36) blickt in beiden Bearbeitungen noch deutlich durch. Betreffs des Verhältnisses dieser Verordnungen gegenüber den analogen im Dt. s. NDJ. 605f u. 644, sowie unten zu den einzelnen Stellen.

V. 2. Eingang und oberster Grundsatz, aus welchem alle die folgenden Einzelforderungen sich ableiten: die Israeliten sollen heilig sein, weil Jahve ihr Gott heilig ist. Er ist aber nicht die reifste Frucht hebräischer Cultur (*Kal.*), sondern von Anfang an Grund und Ziel des Mosaismus, daher auch in den verschiedenen Gesetzesschriften gleichmässig geltend gemacht Ex 19, 6. 22, 30. Le 11, 44f. 20, 7. 26. Dt 7, 6. 14, 2. 21. 26, 19. 28, 9. Vgl. AtTh. 255. 422 mit *Smend* AtRG. 337. כל עדת בני ישראל] Formel des P, s. Ex 16, 1. — V. 3—8. Vorschriften über das Verhalten gegen Gott und die Eltern, der 1. Tafel des Zehnworts entsprechend. Sämmtliche Worte von dieser, mit Ausnahme des in anderem Zusammenhang V. 12 erscheinenden Worts über den Namen Gottes, kehren hier, jedoch ganz kurz, wieder; weiter ausgeführt ist nur eine Opfervorschrift V. 5ff. — V. 3. Eltern- und Sabbathgebot vgl. Ex 20, 12. 8. *fürchten*] „in Worten und Werken mit Ehrfurcht behandeln." Vgl. AtTh. 450. Die Mutter stehe vorauf, weil von Natur das Kind den Vater mehr *fürchte* als die Mutter, meint *Raši* (nach Mekhiltha zu Ex 20); s. aber 21, 2. *meine Sabbathe*] s. Ex 31, 13. Dieselbe Formel wieder V. 30. 26, 2. אֲנִי יהוה] s. 18, 2. — V. 4. Verbot der Abgötterei und Bildgötterei vgl. Ex 20, 3f (auch Ex 20, 23. 34, 14. 17), sowie Dt 27, 15. S. auch AtTh. 428. פנה אל] auch V. 31. 20, 6. Sie sollen sich nicht *an die* אלילם *wenden* mit Bitten, Fragen, Gaben, oder geradezu *sich ihnen zuwenden* in Verehrung, um ihnen anzugehören (statt Jahve ihrem Gott), ebenso Dt 31, 18. 20 bei J, sonst Hos 3, 1. Ps 40, 5. אלילם] nur im Plur., nicht von אֱלִילִי (*Hitz.* zu Hi 31, 11), sondern von אֱלִיל, und dieses nicht Demin. von אֵל (*Movers* Phön. I. 654), sondern von אַל (bezw. von einem St. אלל m. d. Grundbed. *schwach sein*, von dem auch אַל vgl. assyr. ul *nicht*, ullu das *Nichts* abzuleiten wäre, s. *Del.* Proll. 133 u. *Ges.-Buhl*) ab-

geleitet, aber in absichtlichem spöttischem Anklang an אֱלֹהִים und אֱלִילִים, bedeutet *Nichtige*, nicht im Sinn von nichtseiend, sondern (vgl. אֱלִיל = *Nichtigkeit* 13, 4. Sach 11, 17) von eitel, nutzlos (wie sonst הֶבֶל, שָׁוְא u. s. w.). Umgekehrt nimmt *Nöld.* in SBAW. 1882, S. 1191 nach dem sab. אלאלה an, dass אֱלִיל mit אֵל zusammenhängend urspr. *Gott* = *Gottesbild* bedeutete, im Hebr. aber die Bdtg. *Nichtigkeit* bekam. Der Name, bei Jes. häufig, kommt im Gesetz nur hier u. 26, 1 (von den *gemachten* Götzen) vor. Ob er erst vom Bearbeiter hier eingeführt ist oder schon in der Ursammlung sich fand, lässt sich nicht entscheiden. [אֱלֹהֵי מַסֵּכָה wie Ex 34, 17 bei J. — V. 5—8. Vorschriften über das Friedmahlopfer, wohl nur der Rest einer grössern Zahl von gottesdienstlichen Regeln, von R aufgenommen, weil sie mit 7, 11—21 bei P nicht ganz übereinstimmen. Auch waren bei diesem gewöhnlichsten aller Opfer „Unregelmässigkeiten am ehesten zu fürchten". — V. 5. Friedmahlschlachtungen (s. Le 3) *für Jahve* (s. zu 7, 11. 21. 17, 5) sollen sie verrichten לִרְצוֹנְכֶם (1, 3) d. h. „zum Wohlgefallen für sie, so dass Gott ein Wohlgefallen an ihnen hat". Zu diesem Zweck ist zwar auch manches andere zu beobachten (s. 22, 19—25), hier aber wird V. 6ff nur das rechte Verfahren mit dem Fleisch hervorgehoben. — V. 6f. „Am Opfertag und am Tag darauf soll es verzehrt, der am 3. Tag aber vorhandene Rest mit Feuer verbrannt werden; isst man ihn da noch, so wird es als ein Essen verdorbenen Fleisches nicht wohlgefällig bei Gott sein (s. 1, 4). Der Verf. gibt diese Vorschrift für alle Dankopfer, P nur für die beiden minder wichtigen Arten desselben, während er für die Hauptart ein strengeres Gesetz ertheilt, s. 7, 15—18." Ueber die Auslegung der Stelle bei LXX und in der Halakha s. *Frankel* Vorstudien S. 190. Die Beziehung des פִּגּוּל auf den Opferer selbst (*Vulg. Luth.*) kommt nicht in Betracht. — V. 8. S. 7, 18. 5, 1. „Er hat Jahve's Heiliges entweiht (22, 15. Nu 18, 32), sofern er hl. Opferfleisch wie gemeines Fleisch behandelt, alt verzehrt. Zum Sing. יְשֻׁא s. 17, 14. Ex 31, 14." Beiläufig ersieht man aus V. 5—8, dass die für diese Opfersachen gebrauchten Formeln von P nicht geprägt, sondern nur aufgenommen wurden. [ונכרתה וגו׳ könnte neben עונו ישא ein Zusatz sein. — V. 9—18. „Vorschriften über das Verhalten gegen den Nächsten, besonders gegen den Elenden und Bedürftigen", also über Dinge der 2. Tafel des Zehnworts. — V. 9f (vgl. NDJ. 354 u. 605). Eine Pentas kurzer, in der 2. p. S. gefasster und (wie V. 12. 14. 16. 18) durch אני יהוה abgeschlossener Gebote betreffend die Nachlese, die man bei Erndten und Herbsten dem Armen und Fremdling übrig lassen soll, damit er auch seinen Antheil an der Erndte und Lese habe. Dass mit diesen Geboten der Anfang gemacht wird, fällt auf, aber in Anbetracht von 23, 22 (bei P) steht zu vermuthen, dass einst (von R hier ausgelassene) Verordnungen über das Erndte- und Herbstfest zwischen V. 8 und 9 gestanden haben. Für das Alter dieser Gebote zeugt ausser der Form ihre Wiederholung 23, 22 bei P und im Dt.: 24, 19—21 (23, 25f), welchem Abschnitt also nicht die Priorität (*Kays. Kuen.*) zukommt. [בְּקֻצְרְכֶם *Ges.* § 61[d]; *Ew.* § 255[d]. בְּלָה לְ] *Ges.* § 114[m]. Uebrigens sind die 4 ersten Worte (in der 2. p. Pl.) nur Einleitung zur alten

Pentas (s. 23, 22) „*Du sollst nicht sollenden den Rand deines Feldes zu erndten,* das Ackerstück nicht ganz bis an den Rand aberndten, *nicht die Lese deiner Erndte lesen,* die beim Schneiden und Binden zerstreuten Halme und Aehren zusammenlesen, *deinen Wein-* (und Obst-) *Garten nicht nachlesen,* die bei der Lese vereinzelt stehen gebliebenen Trauben und Früchte nachträglich einsammeln, *nicht zusammenlesen die Abreissung* d. i. die einzelnen Früchte, Trauben und Beeren, die beim Sammeln abgerissen worden oder abgefallen sind, so dass sie zerstreut am Boden liegen (vgl. M. Pea 6, 5. 7, 3); *dem Bedrängten und Fremdling sollst du sie lassen.*“ פֶּרֶט] von פרט abreissen (s. *Ges.-Buhl*; mischn. פָּרַט u. talm. פְּרַט *absondern, trennen,* vgl. פְּרָט, פְּרָטָא *Einzelnes*), nur hier; LXX τὰς ῥῶγας, *Targg. Peš.* נִתְרָא נֶאֱלוֹן (vgl. نثر Abfall), s. *Ges.* th. 1127; anders erläutert das Wort *Ew.* Alt. 288f. כֶּרֶם] „gewöhnlich Weinpflanzung, steht (*Ros. Ke. Kn.*) auch von andern Pflanzungen z. B. vom Oelgarten Ri 15, 5; [doch ist in Anbetracht von Dt 23, 25. 24, 19—21 die Frage, ob ausser den Reben auch andere edle Pflanzungen darunter gemeint sind, s. NDJ. 336 zu Dt 20, 6]. Dt 24, 19—21 nennt neben כֶּרֶם die Oelpflanzung besonders, fügt die Vorschrift, man solle eine auf dem Feld vergessene Garbe nicht nachholen, hinzu und bezeichnet als Empfänger dieser Wohlthaten Fremdling, Wittwe, Waise. Auch gibt Dt 23, 25f die vornämlich auf die Bedrängten berechnete Bestimmung, dass man im Weinberg und Feld des Nächsten Trauben und Aehren pflücken dürfe, soviel man zur Sättigung brauche, jedoch ohne ein Gefäss und eine Sichel anzuwenden und ohne also Vorräthe mitzunehmen. Die Talmudisten haben im Tr. Pea das Gesetz weiter ausgeführt und bestimmt, dass die Pea mindestens $^1/_{60}$ des Ackerstücks umfassen müsse (M. Pea 1, 2), streiten aber darüber, ob von jedem, auch vom kleinsten Acker eine Pea zu geben sei (3, 6); den כֶּרֶם verstehen sie von den Baumpflanzungen und geben die Fruchtbäume an, die unter dieses Gesetz fallen sollen (1, 5).“ — V. 11f. Fünf Sätze (die 4 ersten in der 2. p. Pl., schwerlich ursprünglich) wider Antastung fremden Eigenthums und Verletzung der Wahrheit und des hl. Namens Gottes (vgl. Ex 22, 7). „Man soll nicht stehlen (Ex 20, 15), nicht etwas abläugnen (s. 5, 21f) und nicht lügen *an seinem Nächsten*“ (über עָמִית zu 5, 21) „d. h. nicht zum unredlichen und treulosen Lügner an ihm werden, ihn nicht täuschen und betrügen (Ps 44, 18. 89, 34. Jes 63, 8); nicht bei Jahve's Namen zu Lug und Trug schwören (Ex 20, 7. 16)“, und dadurch sowohl wie durch Fluchen, unnützes oder sündliches Aussprechen u. s. w. *seinen Namen entweihen.* וחללת] viell. ursprünglich לא תחלל, doch s. V. 14^b. חלל] 18, 21. — V. 13f (vgl. NDJ. 354 u. 605). Fünf Sätze (in 2. p. S.) wider Uebervortheilung des Nächsten und Misshandlung des Gebrechlichen. „Man soll den Nächsten *nicht bedrücken und berauben,* indem man ihm etwas unrechtmässig entrisse, entzöge oder vorenthielte (s. 5, 21; Dt 24, 14; nach dem Talmud. wäre גָּזַל speciell = *schuldigen Lohn abläugnen,* s. *Lag.* Mitth. III. 15); dem (armen) Lohnarbeiter nicht über Nacht *den Lohn vorenthalten* (Dt 24, 15). שׂכיר] s. 25, 6. 40. Ex 12, 49. Man

soll den *Tauben* (Taubstummen) *nicht schmähen* und schelten, weil dieser Unglückliche nichts erwidern kann (Ps 38, 15), gegen den Angreifer wehrlos ist; *vor den Blinden keinen Anstoss geben* d. h. ihm nichts in den Weg legen, damit er strauchle und falle, nach Dt 27, 18 ihn auch nicht irre führen (vielmehr ihm ein Auge sein Hi 29, 15). *und sollst dich fürchten vor deinem Gott*] der alles hört und sieht und so ruchlose Unbill nicht ungeahndet lassen wird", also vor seinem Zorn und seinen Strafen (ירא mit מן im Unterschied von ירא mit Acc.) „ebenso V. 32. 25, 17. 36. 43", vgl. Ex 22, 22f (auch Ex 4, 11 wornach Gott der Schöpfer auch des Tauben und Blinden ist). — V. 15f. Fünf Sätze (in 2. p. S.) wider Ungerechtigkeit im Gericht, Verläumdung und Umtriebe gegen den Nächsten, vgl. Ex 23, 2—8. Dt 16, 19f; s. auch AtTh. 435. *Ihr sollt kein Unrecht thun im Gericht*] in der Rechtspflege; ist bloss Einleitung des Bearbeiters (vgl. V. 9), wie man aus der 2 p. Pl. sieht; viell. genommen aus V. 35. *Du sollst nicht die Person eines Geringen annehmen* d. h. „ihn begünstigen, auf seine elenden Umstände eine den Widerpart benachtheiligende Rücksicht nehmen" (Ex 23, 3), *nicht die Person eines Grossen* (Vornehmen, Mächtigen) *schmücken* (Ex 23, 3), ihn bevorzugen, *mit Gerechtigkeit den Nächsten richten.* Zu פנים s. Ex 20, 3. 33, 14f, zu נָשָׂא dabei Gen 19, 21. 32, 21. Jes 3, 3. עמית] 5, 21. *Du sollst nicht als* Schlenderer, Herumträger, Klatscher und *Verläumder* herum*gehen* (bezw., wenn רָכִיל = *Verleumdung*, Acc. zu הלך: herumgehen, um zu verläumden) *unter deinen* Stämmen, *Volksgenossen* (*Sam.* LXX בְּעַמֶּיךָ, s. Ex 30, 33); „*sollst dich nicht stellen wider das Blut deines Nächsten* d. i. nicht gegen sein Leben auftreten, ein Bluturtheil über ihn herbeizuführen suchen. Zur Sache Ex 23, 1. 7"; u. betr. דָּם als Vehikel der Seele s. Dt 27, 25. — V. 17f. Fünf Sätze (in 2 p. S.) über Hass, Groll und Rachsucht gegen den Nächsten und über Liebe zu ihm. Vgl. AtTh. 437. Man soll nicht Hass gegen den Bruder im Herzen tragen. *Zurechtweisen soll man den Nächsten* d. h. „wenn man etwas gegen ihn hat, ihn offen zur Rede stellen und ihm sein Verhalten verweisen" (Pr 19, 25. Am 5, 10. Mt 18, 15ff). *Sollst nicht* über ihm d. h. *seinethalb eine Sünde* auf dich *bringen* oder laden, die du dann zu büssen hättest (V. 8. 22, 9. Nu 18, 32) s. zu 5, 1. „Im Geheimen genährter Hass führt zu bösen Thaten Gen 4, 6f." *Sollst dich nicht rächen noch* Zorn anhalten (nur noch Nah 1, 2. Jer 3, 5. 12. Ps 103, 9) d. h. *grollen*, nachtragen im Verhältniss zu d. i. *gegen deine Volksgenossen* (20, 17), und *deinen Nächsten lieben wie dich selbst*; das „königliche Gebot" (Jac 2, 8. Mt 22, 39), V. 34 (s. d.) auch auf die Fremdlinge ausgedehnt. Im Judenthum ist ein erster Ansatz zu der Forderung der Nächstenliebe allen Menschen gegenüber bei Ben ʿAzzaj, der etwas über ein Jahrh. nach Jesu Geburt wirkte, nachzuweisen (s. Midraš Siphra zu Le 19), *Str.* לְ אָהַב] wie V. 34, *Ges.* § 117ⁿ. — V. 19—32. „Vorschriften religiös-sittlicher Zucht in den verschiedenen Verhältnissen des gemeinen Lebens". — V. 19. Zunächst 3 Gebote gegen naturwidrige Vermischungen, in 2 p. S., also aus dem alten Bestand und vielleicht nur der Rest einer vollen Pentas (vgl. Dt 22, 5. 9—11), eingeleitet

durch einen Satz des Bearbeiters in 2 p. Pl. (vgl. V. 9. 15): *meine Satzungen sollt ihr wahren*, hier um so treffender, als auch die vom Schöpfer der Natur anerschaffenen Gesetze Ordnungen und Grenzen חֻקּוֹת יַהְוֶה sind (Hi 28, 26. 38, 33. Jer 31, 35. 33, 25). „Man soll nicht zweierlei Vieh sich zusammen begatten lassen und also nicht Bastarde erzielen, nicht das Feld mit zweierlei unter einander gemischtem Samen besäen und nicht aus zweierlei Stoff z. B. Wolle und Linnen gewebte Kleider tragen. רָבַע] s. 18, 23. יַעֲלֶה] vgl. 2, 12 u. עַל Ex 28, 43. 3, 22. כלאים] nur noch Dt 22, 9, nach dem Arab., Aethiop., Assyr. urspr. *zwei* = zweierlei; s. *Ges.-Buhl.* שַׁעַטְנֵז] nur noch Dt 22, 11, App. zu בֶּגֶד כִּלְאַיִם; es hat im Semit. kein Etymon, und stammt wohl wie שֵׁשׁ aus Aegypten (s. Ex 25, 4), einer Hauptheimath der Weberei (s. Ex 26, 1. 36). Die LXX geben *κίβδηλος* d. i. *verfälscht, unächt.* Nach ihnen hat man das Wort zu deuten durch kopt. ⲥⲁϩⲧ *textura*" (vielmehr *texere*, ⲥⲱϧⲓ *textura*) „und ⲛⲟⲩϫ *falsus* (*Peyron* lex. p. 224. 133f) und viell. שַׁעַטְנֹז auszusprechen". Anders *Ew.* Alt. 215. „Dt 22, 5. 9—11 hat das Gesetz auch, es aber mit der Bestimmung erweitert, dass man auch nicht Ochs und Esel beim Pflügen zusammenspannen und nicht Kleider vom andern Geschlecht tragen soll (Mann nicht in Frauengewand und umgekehrt), [dagegen verengert D den Wortlaut, dadurch dass er כֶּרֶם statt שָׂדֶה hier setzt; doch wird man, da im Dt. V. 9—11 der Commentator immer wieder durchblickt, nicht zugeben können, dass (*Kuen.* Einl. 256) der Verf. des Lev. mit seinem שָׂדֶה, sowie mit תַּרְבִּיעַ, die letzte Consequenz aus Dt 22, 9—11 ziehe; NDJ. 344. Vgl. auch NDJ. 605.] Das Wort שעטנז erklärt er von Zeug aus Wolle und Linnen, den beiden gewöhnlichen Kleiderstoffen der Hebräer (s. 13, 47), und für die verbotene Mischsaat setzt er den Verlust des ganzen Weinbergs als Strafe fest. Weiteres geben die Talmudisten im Tr. Kilaim und die Rabbinen z. B. bei *Hottinger* leg. Hebr. p. 374ff. Ueber die verschiedenen Ansichten vom Sinn des Gesetzes s. *Win.* RW. II. 343. 652f. Wie es scheint, beruht es auf der Idee der Reinheit. Die Dinge gehen rein und gut aus der Hand des Schöpfers hervor und sollen jedes in seiner ihm von Gott gegebenen Eigenthümlichkeit bestehen, also frei von Fremdartigem bleiben; die Vermischung bewirkt Verunreinigung und, was aus ihr hervorgeht, ist unächt. Diese Idee passt zum vorliegenden Gesetz, das aber freilich später im Dt. eine weiter ausgedehnte Anwendung erhalten hat. Ob die alten Hebräer die Vorschrift eingehalten haben, lässt sich nicht ermitteln. Die bei ihnen von Davids Zeit an erwähnten Maulthiere (2 Sa 13, 29. 18, 9. 1 Kg 1, 33. 18, 5 u. s.) können von Ausländern bezogen worden sein (s. 1 Kg 10, 25). Dass die Priesterkleider aus Wolle und Linnen bestanden hätten (Jos. ant. 4, 8, 11. M. Kilaim 9, 1), ist nicht zu beweisen (s. Ex 25, 4 o. S. 306)". Noch weniger kann Jes 28, 25 (*Kal.*) gegen das Alter dieses Gesetzes angeführt werden. Gerade aus dem Gebrauch der Maulthiere seit David sieht man, dass darnach ein solches Gesetz nicht mehr gemacht worden wäre, und es ist wohl zu beachten, dass das Dt. das בהמתך לא תרביע כלאים weglässt. — V. 20—22. Ein Gesetz über Unzucht mit einer an einen Mann vergebenen Sklavin. Der Zu-

sammenhang mit V. 19, dass hier von naturwidriger Vermischung verschiedener Stände die Rede wäre (*Kn.*), existirt nicht, denn Ehe mit Sklavinnen war schlechthin erlaubt. Das Gesetz in der 3 p. S. gefasst und mit Strafbestimmungen versehen, gleicht, wenigstens im Anfang V. 20, den Gesetzen Cap. 20, auch 24, 16ff, und stammt nach seiner zweiten Hälfte V. 21f aus der Bearbeitung des P, vgl. auch שִׁפְחָה (nicht אָמָה) V. 20 (dies die einzige Gesetzesstelle, wo sich שפחה statt אמה findet). Man erwartet es hinter 20, 10. Entweder ist es durch Zufall hieher verschlagen, oder es müssen in der Vorlage hinter V. 19 einige Gesetze über Ehebruch und dgl. gestanden haben, an die eines über Unzucht mit einer Sklavin sich anschloss; die ersteren hat dann R mit Rücksicht auf Cap. 18. 20 fortgelassen, dem letzteren aber die Fassung des P substituirt, und es nicht in Cap. 20 eingereiht, weil es auch dort unter den kurzen Sätzen zu lang erschien. — Wenn einer ein Weib beschläft, das eine an einen Mann hingegebene Magd ist, aber losgekauft oder freigelassen noch nicht ist, also noch Eigenthum des Mannes ist und ihm als Beischläferin dient (Ex 21, 7ff), „so kann das Vergehen, weil das Verhältniss keine ordentliche Ehe ist, nicht als Ehebruch mit dem Tod (20, 10) bestraft werden. Aber das Eigenthumsrecht des Mannes ist doch verletzt worden und deshalb muss es eine Ahndung geben". אֵת] 18, 22. שכבת זרע] s. 15, 16. חפדה] Ex 21, 8; statt des Inf. abs. Hoph. vor Niph. ist viell. הֻפְדָּה zu lesen, *DrWh.* נִתָּן] masc. (mit Acc. חָפְשָׁה *Freiheit*; ה nur hier), *Ew.* § 295b. נחרפת] nur hier, eig. *gepflückt, gebraucht.* Mit חָרַף *schmähen, verächtlich behandeln* und (Ri 5, 18) *als etwas Geringes preisgeben* (*Ges. Kn.*) hat es nichts zu thun, noch weniger ist es geradezu s. v. a. אֵרוּסָה *verlobt* [wofür man aber in späterer Zeit in Judäa den Ausdruck חֲרוּפָה gebrauchte, s. *Levy* NhWB. II. 114]; *Onk.* gibt אחידא לגבר (einem Mann zugeeignet, sc. durch Anverlobung), LXX διαπεφυλαγμένη ἀνθρώπῳ. בְּקֹרֶת „Hap. leg., von בָּקַר *suchen* (13, 36), *untersuchen* (27, 33) ist *Untersuchung* und dann wohl auch (*KS. Str.*) *Ahndung, Züchtigung* (vgl. zu diesen 2 Bedeutungen פקד" u. äthiop. baqala *Dillm.* 510). *Ew.* Alt. 285 will *Unterscheidung*: so unterscheide man diesen Fall von wirklichem Ehebruch! Nach *Ges.-Buhl* viell. *offene Frage.* Die Bildung wie מִלֶּאת und מִלֻּאִים (Ex 28, 17. 20). Warum das Wort einer sehr späten Sprachstufe angehören soll (*Wl.* Gesch. I. 402, dagg. nicht mehr Proll.4 398 A. 1), ist nicht einzusehen. „Dass die Rüge beide traf, lässt der Plur. לא יומתו (aber *Sam.* לא יומת) schliessen; worin sie bestand, sagt das Gesetz nicht; M. Kerith. 2, 4 setzt für sie Schläge fest" (so auch *JDMich.* V. 205). Zur Sache vgl. *Snouck Hurgronje* Mekka II. 134f. — V. 21f. „Für seinen Eingriff in das Eigenthumsrecht des Nächsten soll er Gott einen Widder als Schuldopfer bringen, um sich vom Priester versöhnen zu lassen", s. darüber S. 474f. Die sonderbare Deutung von *Hofm.* Schriftb.2 II, 1. 260f widerlegt sich leicht. לפני יי] s. 1, 5. נסלח, כפר] 4, 20. מחטאתו] 4, 26. Nach *Now.* Arch. II. 227 liegt V. 21f ein Einschub in P1 vor. — V. 23—25. Ein Gesetz über die Behandlung des ersten Ertrags junger Fruchtbäume. Es kann, obwohl der Fassung nach jünger als V. 9—19, doch der Sache nach alt sein. V. 23. Wenn die Israeliten

in's Land kommen (14, 34. 23, 10. 25, 2) und allerlei Fruchtbäume (מַאֲכָל wie Gen 2, 9. 3, 6; P schreibt פְּרִי עֵץ; sonst s. Dt 20, 20) pflanzen, so sollen sie eines jeden *seine Frucht als seine Vorhaut halten*, 3 Jahre lang sollen die Bäume *ihnen vorhäutig sein*, gelten, ihre Frucht *nicht gegessen werden*. יהיה] כל ist Subj., daher Pl. ערלים (der also nicht, nach *DrWh.*, unvereinbar ist mit dem sing. יהיה). עָרַל] nur hier; denom. von עָרְלָה (vgl. לָבַן Gen 11, 3; פָּפַר Gen 6, 14), demnach עָרַל עָרְלָה *Vorhaut häuten*, d. i. haben, ziehen, stehen lassen; was der vorhäutige Baum selbst thut, ist auf seinen Eigenthümer übergetragen, der dessen Frucht als seine Vorhaut betrachtet oder behandelt d. h. aber schwerlich: sie beseitigt, entfernt (LXX *Vulg. Onk. Ges. Kn. Ke.*), weil man die Vorhaut nicht dreimal beseitigt, sondern nur einmal; vielmehr: wachsen lässt, aber als Vorhaut d. h. naturwüchsig, ungeweiht erachtet und darum nicht benützt. Der Baum ist in seinen ersten 3 Jahren wie ein Knabe in den ersten 8 Tagen anzusehen. Derartiger Sprachgebrauch ist nicht „moderne Abstraktion" (*Wl.* Comp.[2] 157), sondern wie נזר 25, 5. 11 ein Beweis, wie tief diese religiösen Bräuche mit der Denkweise des Volks verwachsen waren. Uebrigens umfasst עֵץ (Gen 1, 11) auch die Stauden und erklärt sich darnach Dt 20, 6. 28, 30. Jer 31, 5. „In den ersten Jahren bringen die jungen Obstbäume (und Reben) nur wenige vereinzelte Früchte, und was sie hervorbringen, hat etwas Unzeitiges (Jos. ant. 4, 8, 19) und Unvollkommenes (Philo de carit. p. 402 M.; Clem. Al. str. 2 p. 401); es ist dürftig und gering, auch von herbem und wildem Geschmack. Man soll solche Frucht wie einen wilden Auswuchs ansehen" und nicht benützen. Vom Abbrechen der angesetzten Früchte zur Beförderung der späteren Tragfähigkeit des עֵץ (*JDMich.*) ist überhaupt hier nicht die Rede; auch hat man dies erst später gelernt (*Str.*). — V. 24. „Im 4. Jahr soll die ganze Frucht, die dann schon vollkommener ist, קֹדֶשׁ הִלּוּלִים eine Weihung des Lobes (vgl. ar. tahlîl den Festruf?) für Jahve sein d. h. diesem als hl. Gabe geweiht werden, zum Lob und Preis dafür, dass er solchen Segen in die Fruchtbäume gelegt und ihn den Menschen verliehen hat (dagg. nach *Ges.-Buhl* bedeutet הִלּוּלִים *Festjubel*, vgl. ägypt.-arab. hallûlat[un] Lärm u. jüd.-aram. הִלּוּלָא Hochzeitsjauchzen, wonach קֹ׳ ה׳ s. v. a. eine Weihegabe des [Fruchterndte-]Festes; s. *Wl.* Proll.[4] 92. *RSmith* rel. of Sem.[2] 221 A. 3, vgl. das A. T. 251 A.). Das Nähere dieser Weihe ist unbekannt (doch s. Ri 9, 27). Die Gabe fällt unter denselben Gesichtspunkt mit der Erstgeburt des Menschen und Viehs (s. S. 139). Der erste Ertrag des Obstbaums gehört dem Schöpfer und wird ihm zum Dank geweiht. Das Gesetz bestimmt das 4. Jahr, in welchem die Bäume wohl in der Regel schon gute Früchte brachten, während man die unvollkommenen der frühern Jahre Gott nicht darbringen konnte". Für הִלּוּלִים hat *Sam.* [A. Ap.] (nach חִלֵּל Dt 20, 6. 28, 30. Jer 31, 5) חִלּוּלִים *Ausweihung* (eines hl. Gegenstandes) zum gemeinen Gebrauch; über diese Variante und die daran sich knüpfenden feineren Rechtsfragen der Talmudisten sowie über den verkehrten Athnach bei פרו s. *Geiger* Ursch. 181 ff. Vgl. auch SBAW. XV, 1883, S. 331 betreffs der Fassung der Verordnung über die הללים neugepflanzter Bäume im 4. Jahre im Buch der Jubiläen

c. 7 p. 33 l. 13 ff. — V. 25. Erst im 5. Jahr dürfen die Besitzer die Früchte geniessen. לְהוֹסִיף וגו׳] *hinzuzufügen euch seinen Ertrag*, d. h. nicht: so dass ihr da ihn euch zulegt, euch angedeihen lasset (*Kn.*), und noch weniger ist הוֹסִיף s. v. a. אָסַף (*Wl.* Comp.[2] 157), obwohl *Sam.* לְהַאסִיף hat, denn das würde füglich dem Essen vorausgehen, sondern: damit oder so dass er fortan jedes Jahr auch seinen Ertrag liefere; oder gar (*Ros. Ew.* Alt. 221, *Str.*): damit er euch künftig nur um so reicheren Segen trage, als eine Verheissung für Haltung des Gesetzes V. 23 ff. — V. 26—28. Einige kurze Sätze wider verschiedene unheilige Bräuche und abergläubische Sitten, zwar (mit Ausnahme von V. 27[b]) in der 2 p. Pl. (s. V. 11 f), auch nicht mehr deutlich pentadisch, aber doch auf uralten Worten beruhend. V. 26. Man *soll nicht essen* bei oder *sammt dem Blut* d. i. nichts geniessen, woran noch das Blut ist, Blutiges, vgl. 1 Sa 14, 32—34. Ez 33, 25; s. auch zu 17, 3—7 und zu 7, 26. Das Blut kommt hierbei wohl als Mittel in Betracht, das mit der Gottheit in Verbindung bringen sollte, s. *Kay.-Marti* AtTh. 37 vgl. 34 f. עַל] s. Ex 12, 8 f; sonst steht dafür auch בְּ Gen 9, 4 oder עִם Dt 12, 23. הָהָרִים] LXX verkehrt הָרִים. — Ebenso soll man nicht *wahrsagerische Künste* treiben. Ueber נִחַשׁ *οἰωνίζεσθαι* s. Gen 44, 5. עוֹנֵן] schwerlich von עָנָן aus (den Formen der) Wolken wahrsagen oder gar Wolken und Wetter machen, oder verdeckte Künste treiben (*Kn.*), da ענן gar nicht bedecken bedeutet, sondern entweder (von عنّ *sich den Blicken darbieten, erscheinen,* wovon عَنَن Wolke) aus Erscheinungen, oder nach den LXX (ausser hier u. Jer 27, 9) *κληδονίζεσθαι* (غنّ *näseln, ein leises Geräusch hervorbringen, Ew.* bibl. Theol. I. 234) aus Lauten und Geräuschen wahrsagen. Möglich ist auch die Ableitung von ענן = عنّ trans. *verhindern* (vgl. das alte Nestelknüpfen; s. *Fleischer* bei *Del.* Jes.[4] 73 A. 1) und von עַיִן *Auge* (nach der jüd. Ueberlieferung und ar. عِيان *Wahrschau*, sofern dem arab. III. Stamme der mittelvocaligen Wurzeln das hebr. Polel entspricht, s. *Wellh.* Skizzen III. 148 A. 2; vgl. syr. ܥܢܢ = *zaubern* ZDMG. XXXI. 539), welche letztere Ableitung nicht auf Grund des targ. עֲנַן für unmöglich zu halten ist (*Fleischer* a. a. O.), da die richtige Wortform עָנַן nichts als aram. Wiedergabe des hebr. עוֹנֵן ist (vgl. nach babylon. Vocalis. מְעָנְנִין = מְעוֹנְנִים für hebr. מְעוֹנְנִים bei *Merx* Chrestom. Targ. 148 A. 8 u. 256). — V. 27. *Ihr sollt nicht kreisförmig machen den Rand eures Kopfes*] d. h. nicht das Haar (von einer Schläfe bis zur andern) durch Abscheeren rund machen (*περιτρόχαλα κείρεσθαι*), „wie gewisse Wüstenaraber zu Ehren ihres Gottes Orotal thaten (Her. 3, 8), die daher קְצוּצֵי פֵּאָה *Randgestutzte* heissen Jer 9, 25. 25, 23. 49, 32. Auch die Solymer in Kleinasien schoren sich so (Jos. c. Ap. 1, 22). Bei den Griechen thaten dies die Buhldirnen (Hesych. u. *σκαφίον*) und bei den Franken die Untergebenen, während der Herr langes Haar trug (Agath. 1, 3). Mehr bei *Salmasius* de caesarie vir. p. 46 ff. Auch

dieses Haaropfer war ein Mittel, durch das man die Vereinigung mit der verehrten Gottheit herstellte; das Haar erschien darum als besonders geeignet hierzu, weil es, so lange der Mensch lebt, in seinem Wachsthum nicht nachzulassen pflegt; vgl. *RSmith* rel. of Sem.[2] 323—335. 481ff. *Wl.* Skizzen III. 118f. *Kay.-Marti* AtTh. 35, s. auch *Snouck Hurgronje* Mekka II. 137. 329. זאת] 13, 41". *und nicht sollst du verderben den Rand deines Bartes*] durch Abscheeren verstümmeln, sondern ihn wachsen und stehen lassen; für die Priester besonders eingeschärft 21, 5. Brief des Jer. (Baruch 6) V. 31. „Arabes mitrati degunt aut intonso crine; barba abraditur, praeterquam in superiore labro; aliis et haec intonsa (Plin. 6, 32). Die heutigen Araber halten den Knebelbart kurz oder schneiden ihn ganz ab (*Nieb.* Ar. 68)". — V. 28. „Man soll *sich wegen eines Todten nicht Einschnitte in das Fleisch machen*, sich nicht vor Trauer zerkratzen und zerfleischen vgl. 21, 5. שָׂרַט] nur hier, שָׂרָטֶת in ders. Bdtg., nur 21, 5; שָׂרַט Qal nur 21, 5, vgl. assyr. šarâṭu *zerreissen* (das Gewand zum Zeichen der Trauer). לָנֶפֶשׁ] *hinsichtlich einer Seele* d. i. Person, hier einer todten wie 21, 1. 22, 4. Nu 5, 2. 9, 6f. 10; sonst steht das vollständigere נֶפֶשׁ מֵת 21, 11. Nu 6, 6, und Dt 14, 1, wo dieses Verbot wiederholt und das des Glatzescheerens hinzugefügt ist, hat dafür erklärend מֵת. Die Stelle geht auf die Todtentrauer, die nicht wild, unbändig und wüthend sein soll. Diese Art Trauer war ganz gewöhnlich bei den Alten, den Hebräern" selbst trotz dieser Verbote, noch zu Jeremja's Zeit (Jer 16, 6. 41, 5), Philistern (Jer 47, 5), „Babyloniern und Armeniern (Cyrop. 3, 1. 13. 3, 3, 67), Scythen (Her. 4, 71), Römern (Quintil. decl. 10, 8), wo aber schon die 12 Tafeln den Frauen das genas radere untersagten (Cic. de leg. 2, 23); sie ist noch in Uebung z. B. bei den Persern (*Morier* 2. R. 189), Arabern (*Arvieux* Bed. 153. *Wl.* Skizzen III. 160), Abessiniern (*Rüpp.* II. 57), Türkvölkern (ZDPV. XVIII. 96). Mehr bei *Geier* de Ebr. luctu cp. 10". Bezüglich des im Dt. auch verbotenen Glatzescheerens s. Am 8, 10. Jes 3, 24. 22, 12. Mi 1, 16. Jer 16, 6. Ez 7, 18. Manche (*Oort* in ThZ. XV. 356. *Stade* Gesch. 389f. *Kay.-Marti* AtTh. 39, vgl. *Wl.* Skizzen III. 161) sehen in dem Trauerbrauch des Haarscheerens eine (den Israeliten wahrsch. nicht mehr bewusste) Erinnerung an das Haaropfer (s. zu V. 27), wobei die Haare, wie beim Ahnenkult, das Mittel seien, die Verbindung der Hinterbliebenen mit den Verstorbenen aufrecht zu erhalten; doch widerräth dies schon der Ausdruck שׂים קרחה Dt 14, 1, w. s. Uebrigens weist V. 28 nicht wegen Jer 16, 6. 41, 5 auf die Zeit nach Jeremja, denn sonst müsste auch Dt 14, 1 nachjeremjanisch sein, s. NDJ. 645. *Eingeätzte* oder eingebrannte *Schrift sollt ihr an euch nicht geben*, machen; über קַעֲקַע כְּתֹבֶת, nur hier, *scriptio stigmatis* (vgl. neuhebr. קעקע eingraben, einritzen *Levy* NhWB. IV. 348) s. *Ges.* th. 1208. Als Trauerzeichen ist das nicht zu verstehen (da לנפש nur bei שָׂרַט steht). Eher könnte man an die zu Ex 13, 16 erwähnten Religionszeichen denken; doch genügt es als Verbot der zumal bei wilden und halbwilden Völkern vielverbreiteten Sitte der Tätowirung zu verstehen, sofern diese schon an sich eine Entstellung des Leibes ist. „In Aegypten kommt sie noch vor (*Lane* Sitt. I. 25. 35. III. 169), ebenso in Arabien (*Ar-*

vieux Bed. 115; *Burckh.* Bed. 40f)". — V. 29. Gebot wider die Buhldirnen, in 2 p. S. *Du sollst deine Tochter nicht entweihen, sie huren zu machen* d. h. sie zur (gewerbsmässigen) Hure zu machen. Zum blossen Wachen über der Keuschheit der Tochter passen die Ausdrücke nicht. Auch ist kein Grund, die זוֹנָה (mit *Kn. Kal.*) als קְדֵשָׁה zu verstehen. חִלֵּל] s. 18, 21; sie ginge ihrer Bestimmung als Mitglied des Volkes (V. 2) dadurch verlustig. Auch würde durch Heranziehung und Duldung solcher Dirnen das *Land* selbst d. h. die Landesbevölkerung (18, 25. Ri 18, 30. Hos 1, 2) hurerisch, an Unzucht gewöhnt, und *voll von Laster.* זִמָּה] s. 18, 17. — V. 30. *Meine Sabbathe sollt ihr beobachten, mein Heiligthum fürchten*] z. Th. schon V. 3b. Es beginnt hier eine neue Reihe von Einzelgeboten (V. 30—32 auf die 1., V. 33—36 auf die 2. Tafel des Dekalogs bezüglich), parallel der Reihe V. 3—29, wahrscheinlich Excerpt aus H nach der Bearbeitung des P, s. weiter zu 26, 1f. Dieser Vermuthung widerspricht auch nicht מִקְדָּשִׁי (20, 3. 21, 12. 23), denn auch P hat diesen Ausdruck gelegentlich, zumal wo er in seinen Quellen stand (Ex 25, 8. Le 12, 4. Nu 10, 21. 18, 1. 19, 20), und für ihn passt gut die Hervorhebung der Ehrfurcht vor dem Heiligthum (neben der Einschärfung des Sabbaths Ex 31, 13ff. 35, 2). מִקְדָּשַׁי zu lesen (*Ew.* Alt. 145) ist wenigstens nicht unumgänglich. Zur Sache vgl. 20, 3. 15, 31. 16, 2ff (*Str.*). Dass מקדש nicht hier u. 26, 2 (auch 21, 23 pl., vgl. Ez 28, 18) = res sancta ist (*Delitzsch* pentat.-krit. Studien XII. in ZAW. I. 1880, S. 622), sondern = Heiligthum, s. *Lotz* quaest. de historia sabbati p. 101 n. 2. — V. 31. Gegen Befragung der אֹבֹת und יִדְּעֹנִים vgl. 20, 6. 27. Für das hohe Alter dieses Gesetzes zeugt 1 Sa 28, 3. 9. תפנו] s. V. 4. לטמאה] 18, 20. 23. אוֹב] ist nach 20, 27. Dt 18, 11. 1 Sa 28, 7f der Wahrsagegeist, der im Wahrsager ist, oder den er hat oder fragt oder durch den er wahrsagt, dagegen nach 1 Sa 28, 3. 9, wohl auch Jes 8, 19 u. s. der mittelst seiner wahrsagende Mensch. Wie der Geist oder Mensch zu dem Namen אוֹב kommt, ist noch nicht ermittelt. Unwahrscheinlich sind die Deutungen: Feind (von איב! als hätte man einen zum Dämon herabgesetzten Wahrsagegott später Feind genannt, *Kn.* Proph. I. 237ff), aus der Unterwelt Wiederkehrender, Revenant (von ااب *JoSimonis*; *Hitz.* zu Jes 8, 19; *König* Offenbarungsbegriff II. 150f); am meisten Anhalt hat bis jetzt die Combination mit אוֹב *Schlauch* Hi 32, 19, und scheint man mit dem Wort etwas Hohles, Aufgeblasenes, vielleicht auch hohl (und dumpf) Tönendes (*Böttch.* de inf. 101) benannt zu haben (s. BL. V. 701; *Ew.* bibl. Theol. I. 242; *Baudiss.* Stud. I. 141ff); dazu stimmt, dass die LXX sowohl den אוֹב als den בַּעַל אוֹב fast überall mit ἐγγαστρίμυθος wiedergeben und auch syr. ܐܒܘܪܐ (*Lag.* ges. Abh. 189) *Wahrsager* und *Todtengeist* wahrsch. mit زُكْرَة *Schlauch* zusammenhängt (*Nöld.* in ZDMG. XXVIII. 667 n.). In 1 Sa 28. Jes 8, 19 ist es ein Todtengeist, der durch den בעל אוב befragt und reden gemacht wird, aber Dt 18, 11 wird der Todtenbefrager von dem שֹׁאֵל אוֹב unterschieden, und scheint also אוֹב nicht speciell den Todtengeist, sondern allgemeiner den *Wahrsagegeist* zu bezeichnen. יִדְּעֹנִי] *vielwisserisch, sehr kundig,* LXX in

den BB. Sam. u. der Kön. γνώστης (sonst auch ἐπαοιδός); ist in 10 von den 11 Stellen, wo es vorkommt, mit אוֹב durch וְ und 20, 27 durch אוֹ verbunden, und bezeichnet wenigstens 20, 27 sicher nicht den wahrsagenden Mann, sondern den *Wahrsagegeist* (d. i. den speciellen Geist des Wahrsagers, vgl. *RSmith* in JPh. XIV. 127: a familiar spirit), durch den der Mann wahrsagt, kann aber natürlich wie אוֹב auch von dem Mann ausgesagt werden (z. B. 1 Sa 28, 3. 9). Ob ein vom אוֹב verschiedener Geist (*Ew.* a. a. O. vermuthet ὄφις Πύθων, unterirdisches Schlangenorakel) zu verstehen sei, ist nicht klar; möglich ist und fast wahrscheinlicher, dass derselbe Wahrsagegeist und Wahrsager nach der Art seines Redens ein אוֹב, wegen seiner Kundigkeit ein יִדְּעֹנִי genannt wurde. — V. 32. Gebot der Ehrfurcht vor dem Alter, in 2 p. S., aus ältester Quelle. *Vor grauem Haar* (Haupt) *sollst du aufstehen* (Hi 29, 8) *und die Person des Greisen ehren*, denn Alter ist eine Gnade von Gott und Ehrenkrone (Pr 16, 31. 20, 29) und steht durch seine Erfahrung (Hi 12, 12) den Jüngeren gegenüber wie Eltern den Kindern. [וְיָרֵאתָ וגו׳] knüpft die Ehrfurcht vor diesem Hohen an die vor dem Höchsten, wie V. 14; wie dort, würde auch die Verachtung der Gebrechlichkeit des Alters der Ahndung Gottes anheimfallen. [אֱלֹהֶיךָ] *Gott*, nicht = *Obrigkeit*, wie *HSchultz* AtTh.[4] 517 A. 6 annahm (dagg. nicht mehr [5]405 A. 4). [הֲדַר פָּנִים] V. 15. „Ebenso gebietet Manu 2, 120f Aufstehen und Gruss gegen den Alten; dasselbe that der Jüngere bei den Aegyptern (Her. 2, 80), Spartanern (Plut. inst. Lac. p. 248 ed. Hutt.), Athenern (Aristoph. nub. 993). Bei den Römern ältester Zeit majores natu a minoribus colebantur ad deum prope et parentum vicem atque omni in loco inque omni specie honoris priores potioresque habiti (Gell. 2, 15). Diese Ehrerbietung gegen das Alter besteht noch heute im Morgenland (*Lane* Sitt. II. 121). — V. 33—36 über Nächstenpflichten. V. 33f. Pflichten gegen den Fremdling, worüber zu Ex 22, 20. Ihn soll man nicht gewaltthätig behandeln, (wie Ex 22, 20. 23, 9), sondern wie einen Eingeborenen aus der eigenen Mitte behandeln, und ihn lieben wie sich selbst (Dt 10, 19), was V. 18 gegenüber vom רֵעַ überhaupt verlangt hat. [אֶזְרָח] s. Ex 12, 49. Das Motiv [כִּי גֵרִים וגו׳] ebenfalls wie Ex 22, 20. 23, 9. Gerade aus der Wiederholung dieser Sätze in den verschiedenen Gesetzbüchern sieht man, dass es sehr alte, nicht erst vom Dt. aufgebrachte Sätze sind [vielmehr ist diese Mahnung in Dt 10, 19 wahrsch. ein Einschub aus Le 19, 34, s. NDJ. z. St.]. Auch ist es vielleicht nicht so zufällig, dass in der Pflichtentafel des J (V. 2—29) gerade dieses Gesetz fehlt, da er vielmehr immer vor dem Heidenthum der Fremden warnt. [אִתָּךְ] *Sam.* LXX *Targg. Peš.* אִתְּכֶם; doch ist es bei dem häufigen Wechsel von Sing. u. Plur. (sogar in demselben Satze 23, 22. 25, 14. 46[b]) zweifelhaft, ob der Plural ursprünglich ist (*DrWh.*). — V. 35f. Gerechtigkeit im Gericht und Verkehr. [לֹא תַעֲשׂוּ עָוֶל בַּמִּשְׁפָּט] schon V. 15, aber dort entbehrlich, hier nicht. „Keinerlei Unrecht soll man thun im Handel und Wandel mit Längenmaass, Gewicht und Hohlmaass, also richtige Wage, richtige Steine, richtiges Epha und richtiges Hin führen. Die Steine sind abgewogene und wurden als Gewichte in einem Beutel geführt. [אַיְפָה] d. i. das ägypt. ỉpt oĩπε, Derivat von ỉp ωπ zählen (*Ges.* th. 83 u.

Ges.-Buhl), s. Ex 16, 36. 29, 40. הִין] Ex 30, 24. מְשׂוּרָה] nur noch Ez 4, 11. 16. 1 Chr 23, 29, aber darum kein spätes Wort, da ja nicht einmal mehr ein etymon davon ersichtlich ist (*Str.*: vgl. arab. maššara vertheilen, austheilen). Ein Wort im Volksmund war es sicher nicht (so wenig als unser Hohlmaass) und die ganze Unterscheidung בַּמִּדָּה וּבַמִּשׂוּרָה ist zu gelehrt, als dass sie in einem alten Volksgesetz vorkommen konnte; aber den Priestern mussten solche Begriffe und Ausdrücke geläufig sein. Aber V. 36 klingt und ist volksthümlich und alt (aufgenommen Ez 45, 10). Dt 25, 13—16 verbietet auch zweierlei Gewicht und Maass zu führen; [doch bleibt es sehr zweifelhaft, ob dieser echt deuteron. Umschreibung eines älteren Gesetzes gerade das in Le 19, 36 zu Grunde liegt, s. NDJ. 605]. „Die Sittenlehrer des Volks schärfen es ein (Pr 11, 1. 16, 11. 20, 10. 23) und seine Uebertretung wird gerügt Am 8, 5. Mi 6, 10f." אֲנִי—מֹצִרִים] auch diese Formel spricht für P, s. Ex 29, 46. Le 11, 45. 22, 33. Nu 15, 41. — V. 37. Schlussermahnung zum Halten aller dieser Satzungen und Rechte, s. 18, 4f. 26. 20, 22.

3) Cap. 20. *Strafbestimmungen* für die in Cap. 18f [zumeist in C. 18; sonst nur in 19, 3a. 31, s. u. V. 9 und 6. 27] verbotenen Verbrechen und Laster, durch V. 7f in 2 Theile getheilt (V. 2—6 religiöse, 9—21 andere, meist geschlechtliche Vergehen), sammt Schlussermahnung V. 22—26, und Nachtrag V. 27. Mit Ausnahme von V. 2. 27, die zu P gehören, von V. 4f, die von R stammen, und von einigen Dubletten in V. 10. 17 liegt J zu Grund (s. zu V. 3. 6. 22—24). Der Strafcodex war vielleicht einst umfassender; in seiner jetzigen (auszüglichen?) Gestalt soll er mit Cap. 18f correspondiren, aber ursprünglich verfasst ist er nicht mit Rücksicht auf diese (s. schon *Graf* 76f. *Wl.* Comp.[2] 157f; betreffs *Paton* s. u.), wenn er auch sachlich auf dem gleichen Standpunkt und an Alter nicht zurücksteht. Denn die schlimmsten in Cap. 18 namhaft gemachten Fälle der Blutschande (mit der Mutter Tochter Enkelin Vollschwester) sind hier gar nicht erwähnt (s. zu V. 12. 17); die Ehe mit des Weibes Schwester (18, 18) wird nicht verpönt; der Ausdruck V. 14 und 18 ist anders als 18, 17. 19; die Ordnung der Aufzählung weicht ab, auch da wo es nicht in dem Grad der Strafe begründet ist, z. B. V. 13. Bei alledem zeigt sich in Ausdruck und Formeln auffallende Verwandtschaft, und ist eine gemeinsame ältere Grundlage nicht zu verkennen (s. auch V. 19). [Nach *LPaton* (the relation of Lev. XX to Lev. XVII—XIX in Hebraica X. 111—121) ist C. 20 nicht ein Auszug aus einem unabhängigen Codex, auch nicht eine unabhängige Recension, sondern ein ermahnender Commentar zu dem vorausgehenden Codex in C. 17—19, geschrieben von einem späteren Herausgeber (wahrsch. von demselben, der die ermahnenden Erweiterungen in 18, 25—30. 25, 18—22 u. wohl auch in C. 26 hinzugefügt hat); sonach erklären sich die vielfachen Aehnlichkeiten der Diktion dadurch, dass der Autor von C. 20 mit dem Inhalt und der Sprache des von ihm commentirten und nachgeahmten Documents völlig vertraut war (nicht aber aus Identität des Verfassers, wie die mechanische Anwendung der Phrasen in V. 3 u. V. 22, sowie die Erläuterungen in V. 11 vgl. 18, 8 u.

V. 20f, sowie das גוי 20, 23 aus 18, 28 beweisen), dagegen gehen die Verschiedenheiten auf den eigenen Stil des Verf. von C. 20 zurück.]

V. 2—5. Bestrafung des Molechopfers (18, 21). [ואל-בני ישראל תאמר vgl. 17, 8. Die Wendung zeigt, dass vorher an andere z. B. die Priester die Rede gegangen war, das Stück also nicht mehr in seinem ursprünglichen Zusammenhang steht. [איש איש וגו׳ die Formel wie 17, 3. 8. 10. 13; sogar מִבְּנֵי für מִזַּרְעוֹ haben hier noch *Sam.* und hbr. Codd. Wer von seinen Kindern dem Molech hingibt, Israelit oder Fremdling, soll getödtet werden, vgl. Ex 22, 19. [מות יומת wie im Bundesbuch (Ex 19, 12. 21, 12. 15ff. 22, 18) und sonst z. B. Ex 31, 14f. Er soll vom Volk gesteinigt werden; die gewöhnlichste Todesstrafe im Gesetz (s. *Win.* u. Steinigung). [רגם V. 27. 24, 14. 16. 23. Nu 14, 10. 15, 35f. Jos 7, 25 bei P; die andern (EJD) haben סקל (nur Dt 21, 21 רגם). [עם הארץ wohl Zusatz des R (vgl. 4, 27) vgl. V. 4; urspr. באבן ירגמוהו wie V. 27. — V. 3. Hier wird gedroht, dass Gott selbst sein Angesicht gegen ihn kehren (wie 17, 10), ihn wegen Verunreinigung des Heiligthums (15, 31, vgl. 19, 30) und Entweihung des Namens Gottes (18, 21) ausrotten werde. Das ist etwas anderes als die Strafbestimmung V. 2; beides schliesst sich aus. Sollte die Meinung sein, dass Gott durch das Volk die Ausrottung ausführen lasse (*Kn. Ke.*), so müsste V. 3 vor 2 stehen; auch ist הִכְרִית nicht sein eigenes Hiph. Aus demselben Grund ist auch nicht anzunehmen, dass מות וגו׳ V. 2 Einschub in den Text sei, denn ein Einarbeiter hätte ihn hinter V. 3 eingesetzt. Vielmehr sind 2 vollständige Texte von R neben einander gestellt und zu ihrer Ausgleichung V. 4f hinzugeschrieben. — V. 4f. „Sollten die Leute ihre Augen vor ihm verhüllen (Jes 1, 15. Pr 28, 27) d. i. sie zudrücken, so will Jahve selbst ihn, sein Geschlecht und alle, die den Unfug mittreiben, ausrotten. Seine Stammgenossen sind zunächst verpflichtet, ihn zu tödten; thun sie es nicht, so verrathen sie, dass auch sie abgöttisch gesinnt und derselben Strafe würdig sind". Hier ist also die Drohung von V. 3 noch verschärft. [זנה auch V. 6; s. Ex 34, 16. Le 17, 7. Bemerke ושמתי gegen אתן V. 3. 6 u. 17, 10. — V. 6. Mit der Drohung der Ausrottung (wie V. 3) wird auch der bedacht, der sich an die Wahrsagegeister oder deren Inhaber (19, 31) wendet und ihren Unfug mitmacht (17, 7). Bemerke hier נפש, nicht איש. S. V. 27. [ונתתי Nachsatz, wie 18, 29. [אתו s. 2, 1 (auch 17, 15). — V. 7f bezeichnen einen Abschnitt. V. 7 fast wörtlich wie 11, 44[a] könnte wie dort Unterschrift sein, kann aber auch Ueberschrift sein sollen. [והתקדשתם ihr sollt euch heilig halten, rein von allem Unreinen und Unsittlichen; fehlt zwar in *Sam.* LXX, wird aber durch 11, 44 geschützt. V. 8 wie 18, 5. 26. 19, 37 ist jedenfalls (wegen אֲנִי V. 9) überschriftlich zu fassen, vgl. die Unterschrift V. 22, so dass die Gesetzesreihe V. 9—21 ebenso ein- und ausgeleitet erscheint, wie die in Cap. 18. [וְקִדַּשְׁתֶּם Ex 31, 13. — V. 9—16. In der folgenden Uebersicht gehen voran die mit dem Tod durch die Obrigkeit zu bestrafenden Verbrechen, nicht alle, die es überhaupt gibt (z. B. Mord nicht, s. dagegen 24, 12—23), sondern die in Cap. 18 verbotenen, sammt einem auf 19, 3 bezüglichen in V. 9, der Tödtung bestimmt dem, „welcher die Ehrfurcht gegen die Eltern gröblich verletzt, indem er sie

schmäht oder lästert, übereinstimmend mit Ex 21, 17 vgl. 15. דָּמָיו בּוֹ] *seine Blutschuld* (haftet) *an ihm*, er hat solche, ist also zu tödten. „Der Ausdruck ist dem vorliegenden Abschnitt eigenthümlich (V. 11—13. 16. 27; fehlt nur V. 10. 14f). Aehnlich Jos 2, 19. 2 Sa 1, 16. 1 Kg 2, 37. Ez 18, 13 (nur hier noch בּוֹ statt בראשו und עַל ר׳). 33, 4.“ — V. 10. Todesstrafe auf Ehebruch (18, 20) für beide Schuldige vgl. Dt 22, 22. אשר ינאף את א׳ רעהו] unmöglich bloss Erläuterung des vollkommen verständlichen א׳ ר׳ את אשת איש (vgl. V. 14. 7, 8), auch nicht Grundangabe (*Luth.*, als stünde כי את וגו׳), sondern nur aus Zusammenarbeitung zweier Texte durch R erklärbar [wenn nicht einfach fehlerhafte Dittographie, *TKAbboth* bei *DrWh.*, w. s.]. Verwandter (*Ros.*) ist רֵעַ nicht. — V. 11f. Ebenso für beide Schuldige auf Beischlaf mit des Vaters Eheweib (18, 8), worin zwar dem Wortlaut nach die Mutter (18, 7) eingeschlossen sein kann, dem Sprachgebrauch nach aber nicht ist, und mit der Schwiegertochter (18, 15). תֵּבֶל] s. zu 18, 15. Dass um so mehr Blutschande mit Mutter, Tochter und Enkelin mit Tod zu bestrafen ist, versteht sich zwar von selbst, ist aber nicht gesagt. Der Verf. dieses Abschnitts setzte derlei Verbrechen kaum als denkbar oder vorkommend. — V. 13. Ebenso auf Knabenschande (18, 22) und V. 14 Ehe mit einem Weib und dessen Mutter (18, 17, obwohl hier der Ausdruck anders lautet). זִמָּה] s. 18, 17. „Die Todesstrafe (gewöhnlich Steinigung s. V. 2) wird hier verschärft zur Verbrennung, nämlich nicht der Lebendigen (anders *Saalsch.* 459f), wie sich aus Jos 7, 15. 25 ergibt, sondern der Getödteten; ebenso 21, 9. Gen 38, 24“. Diese Verschärfung ist vermuthlich darin begründet, dass es sich hier um eigentliche Ehe (יִקַּח), dagegen V. 11f um Beischlaf (יִשְׁכַּב) handelt. אֶתְהֶן] natürlich nicht bloss die eine (*Raš.* u. a.) davon; denn Ehelichung wird wohl nur mit Zustimmung beider stattgefunden haben (*Str.*). — V. 15f. Auch für Viehschande (18, 23) wird Tödtung des Menschen und des Thieres (vgl. Ex 21, 28) angeordnet vgl. Ex 22, 18. תִּרְבָּעָה] Inf., *Ew.* § 238[a]. אֹתָהּ] statt אֶתָּהּ (*DrWh.*), s. betreffs שָׁכַב 15, 18 u. zu Gen 34, 2; doch vgl. 18, 23. — V. 17—21 folgen die mit göttlicher Ahndung belegten Vergehen. V. 17. Die Ehe mit der Halbschwester (18, 9 vgl. Ez 22, 11; der Fall der Vermischung mit der Vollschwester wird gar nicht gesetzt, s. zu V. 11f). Während V. 14 das einfache אֲשֶׁר יִקַּח gebraucht ist, wird hier noch hinzugesetzt: er sieht ihre Scham und sie die seine. Man könnte das als einen Zusatz zur Abwehr einer Missdeutung des יִקַּח ansehen, aber da auch die Drohung doppelt ausgedrückt ist, so ist (wie V. 10) Zusammenarbeitung zweier Texte durch R anzunehmen, der zugleich das gewöhnlichere גִּלָּה oder חֶעֱרָה (V. 18f) in רָאָה geändert hat. Auch חֶסֶד הוּא (s. 18, 9), vgl. V. 12. 14, hat seinen Doppelgänger an עֶרְוַת אֲחֹתוֹ גִּלָּה. Die eine Drohung ist עֲוֹנוֹ יִשָּׂא (19, 8), sehr verschieden von דָּמָיו בּוֹ und hier wohl nur auf göttliche Ahndung beziehbar (s. V. 20); dabei fällt der Sing. auf (in LXX *Vulg. Peš.* Plur.), so dass es fast scheint, als wolle dieser Text nur den Fall der Nothzucht (2 Sa 13) bezeichnen. Die andere Drohung ונכרתו וגו׳ weicht von der gewöhnlichen Formel מִקֶּרֶב עַמָּם ab, und möglich wäre darum, obwohl nicht nothwendig, dass hier eine durch Menschen zu vollziehende

Ausrottung gemeint wäre. Die Zweideutigkeit des Textes ist vielleicht absichtlich (weil die Gesetzeskundigen nicht einig waren). Die Stellung des V. vor V. 18 und hinter V. 16 spricht nicht für Todesstrafe. בְּנֵי עַמָּם] 19, 18. — V. 18. Beischlaf mit der Menstruirenden (18, 19) wird mit Ausrottung (nicht: mit obrigkeitlicher Tödtung, *Kn. Ke. Kal. Wl.*) bedroht. Der angebliche Widerspruch mit 15, 24 (s. d.) ist wenigstens nach dem vorliegenden Text nicht vorhanden, denn וגלה וגו׳ weist deutlich auf Vermischung hin. הָוָה] wie 15, 33, s. 12, 2. אֶת־מְקֹרָהּ—דָּמֶיהָ] wahrsch. bloss erläuternder Zusatz, um die Ausrottung *beider* zu rechtfertigen. Dabei „ist מְקֹר דָּמֶיהָ nicht wie 12, 7 vom Blutfluss selbst, sondern vom Ort desselben, der blutfliessenden Scham, gesagt". הֶעֱרָה] für גִּלָּה nur hier u. V. 19. — V. 19. Gelinder ist die Drohung gegen Vermischung mit Mutter's und Vater's Schwester (18, 13. 12): sie nehmen eine Schuld auf sich und haben Strafe zu gewärtigen s. V. 17. 19, 8. Eigenthümlich ist hier der Anfang, ganz wie 18, 12f; er erweist die Bekanntschaft des Vrf. mit jenen Formeln. *denn sein Fleisch hat er entblösst*] s. 18, 6. — V. 20. Dieselbe Drohung gegen die Vermischung mit des Vater's Bruder's Weib (18, 14), nur dass hier das allgemeine חטאם ישאו (חטא wie 19, 17. 22, 9. 24, 15. Nu 9, 13. 18, 22; sonst (עון durch ימתו ע׳ näher bestimmt wird. ימתו] soll nach den Rabb. von יהיו V. 21 sich so unterscheiden, dass durch letzteres ausgeschlossen wird: Kinder bekommen überhaupt, durch ersteres: Kinder behalten bis zu seinem Tod. — V. 21. Nur Kinderlosigkeit wird gedroht der Ehe mit des Bruders Weib s. zu 18, 16. נִדָּה] s. 18, 16. — V. 22—24. Schlussermahnung an die Israeliten, wesentlich zusammenstimmend mit 18, 24—30, nur ohne den dortigen Anachronismus, und durch die Sprache in V. 24 (אַדְמָה *Land*, לָהֶשֶׁת, זָבַת חָלָב וּדְבָשׁ) als Worte aus J [s. S. 584] kenntlich. Vgl. NDJ. 645. הַגּוֹי] wie 18, 28. וְהִבְדַּלְתִּי] der Ausdruck (vgl. Nu 23, 9) ist gewählt, um auf V. 25f hinüberzuleiten. — V. 25f. Als von Gott ausgeschieden sollen sie scheiden, „gehörigen Unterschied machen (11, 47) zwischen reinem und unreinem Vieh und Geflügel und ihre Person nicht abscheulich machen (11, 43) durch die unreinen Thiere, von welchen (Acc. wie Gen 9, 2) die Erde wimmelt und die Jahve ihnen ausgeschieden, dass sie sie als unrein meiden sollen. Heilig sollen sie sein, weil sie Jahve angehören und dieser heilig ist (19, 2)". לַבְּהֵמָה] nach LXX u. Peš. wäre dafür ein Substantiv (wie 1 Kg 8, 53 bei הבדיל) zu erwarten (*DrWh.*). Durch diese 2 Verse werden nicht bloss die Cap. 11 vorgetragenen Gesetze dem Gesichtspunkt der Heiligkeitsforderung unterstellt, unter den sie auch gehören, sondern sie geben zugleich den Beweis, dass die hier zu Grund liegende Quelle J [s. jedoch o. S. 584] an dieser Stelle ein Gesetz über reine und unreine Thiere hatte (vgl. Dt 14). S. weiter zu Cap. 11 u. NDJ. 606. — V. 27. Nachträgliche Verordnung, dass man männliche und weibliche Inhaber eines Wahrsagegeistes (19, 31) steinigen (V. 2) soll. Da sie ihrem Inhalt nach alt ist (vgl. Ex 22, 17. 1 Sa 28, 3. 9) und dem Wortlaut nach (דמיהם בם s. zu V. 9) zu diesem Cap. stimmt, so erwartet man sie hinter oder vor V. 6. Dass sie nicht dort steht, sondern am Ende, hinter der Schlussermahnung, kann, wenn überhaupt einen, nur den Grund

haben, dass R sie nicht in J, sondern nur in P fand. Zwar hat er in diesem Cap. auch einiges aus P eingearbeitet, aber nur, wo J die Parallele bot; wozu J keine bot, das hat er in seiner gewissenhaften Art an's Ende verwiesen vgl. 19, 30ff.

c) Vorschriften bezüglich der Priester, hl. Gaben, Opfer Cap. 21f.

In 5 besonderen Gesetzen, von denen das 1. und 3. zweitheilig ist; nämlich über Haltung und Führung der Priester und des HP. bei Trauerfällen und im ehelichen Leben 21, 1—9. 10—15; über die mit Leibesgebrechen behafteten Priester, ihre Ausschliessung vom Dienst am Heiligthum und ihre Zulassung zum Genuss der hl. Gaben 21, 16—23 sammt Schlussformel V. 24; über levitische Reinheit und Zugehörigkeit zur Familie des Priesters als Bedingungen des Genusses der hl. Gaben 22, 1—9. 10—16; über die Fehlerlosigkeit der Opferthiere 22, 17—25; noch 3 besondere Opfervorschriften 22, 26—30, sammt Schlussermahnung V. 31—33. — Auch diese Vorschriften sind unter den Gesichtspunkt der Heiligkeitsforderung gestellt (21, 6. 8. 12. 15. 23. 22, 2. 9. 16. 32) und bezeugen dadurch eine innere Verwandtschaft mit Cap. 18—20, wie auch oft genug, am Ende der Sätze, das kurze אֲנִי יְהוָה (21, 12. 22, 2f. 8. 30f. 33), auch mit dem Beisatz מְקַדֵּשׁ (21, 8. 15. 23. 22, 9. 16. 32), erscheint wie dort. Dem Inhalt nach betreffen sie Dinge, die bei P nicht wohl unbesprochen bleiben konnten und die mit wenigen Ausnahmen (vgl. 21, 5. 10—12 mit 10, 6f, und 22, 30 mit 7, 15) sonst nicht von ihm ausgeführt sind; sie stellen Priester, Opfer, hl. Gaben und Heiligthum ebenso in den Vordergrund, wie sonst P thut; es kommen darin eine Menge von Ausdrücken vor, die auch dem P (freilich nicht ihm allein) geläufig oder gar ihm eigenthümlich sind (z. B. in 21, 10. 22; לְרוּחָם 21, 17. 22, 3; פֶּרֶץ 21, 23; זָר 22, 10. 12f; קְנִין 11; פִּלֵּא נֵדֶר 21; בֶּן-נֵכָר 25). Darum hat *Kn.* diese Capp. dem P zugesprochen. Allein die ihm eigenthümlichen Wendungen zeigen sich nicht überall gleichmässig; anderes ist ihm zwar nicht ganz, aber doch in dieser Häufung fremd, wie לֶחֶם אֱלֹהִים 21, 6. 8. 17. 21f. 22, 25 (allerdings neben אִשֵּׁה 21, 6. 21) vgl. auch מְקַדָּשׁ 21, 12 (nicht אֹהֶל מוֹעֵד), die Bezeichnung der Priester als זֶרַע אַהֲרֹן 21, 17. 21. 22, 3f [wogegen als „Söhne Aaron's" in 21, 1. 24. 22, 2. 18] und des HP. als גָּדוֹל מֵאֶחָיו 21, 10 (s. z. B. 16, 32); dazu kommt die oben bemerkte Verwandtschaft mit Cap. 18—20 (vgl. noch 21, 5 mit 19, 28; 21, 9 mit 20, 14). Man müsste also wenigstens (*Nöld.*) annehmen, dass P hier eine ältere Vorlage sehr stark benützt habe. Unstatthaft freilich würde diese Annahme, wenn darin etwas mit P Unvereinbares vorkäme (*Wl.* Comp.[2] 158ff). Aber bei 22, 14 (s. d.) ist das wirklich nicht der Fall, und dass in 22, 2—16 nicht bloss auf die hl., sondern auch auf die hochheiligen Gaben Rücksicht genommen wäre (s. zu 22, 2) und in 22, 17—21 auch die Sünd- und Schuldopfer zur Erwähnung kämen, könnte man zwar erwarten, wenn P diese Stücke selbständig geschrieben hätte; es ist aber nicht weiter auffallend, wenn er sich an ältere Vorlagen anschloss, und wirkliche Widersprüche mit P liegen nicht vor. Gleichwohl wird man mit jener Annahme, dass diese Stücke ein auf älterer Vor-

lage gearbeiteter Text des P seien, nur bei Cap. 22 ausreichen, wo die Zeichen der Sprache des P durch das Ganze durchgehen, auch die Ueberschriften V. 1f. 17f. 26 und die Schlussermahnung V. 32f auf ihn hinführen und von V. 17 an die Anrede an Isr. herrscht. Dagegen in 21, 1—15, wo auch V. 1 (s. d.) ganz ungewöhnlich ist, hat R einem andern Bearbeiter (dem J [s. jedoch o. S. 584]) das Wort gegeben, den V. 1 selbst geschrieben, und er oder Spätere einiges in V. 10 und in 21, 16—24 aus P oder nach P eingesetzt. Bei P war wahrsch. der wesentliche Inhalt dieser Vorschriften in Cap. 10 mitgetheilt, und bezieht sich darauf vielleicht auch V. 24; R hat aber den Text des P dort nur verkürzt wiedergegeben, weil er C. 21 nach einer andern Quelle aufnehmen wollte. Was in C. 21f Gleichartiges erscheint (wie לֶחֶם א׳, מְקַדֵּשׁ, אֲנִי יהוה, חִלֵּל אֶת־שֵׁם י׳, זָרַע אה׳ u. a.), erklärt sich aus der dem P und J (s. o.) gemeinsamen Vorlage H. Die Annahme, dass ein in der Annäherung zu P begriffener Verf. diese Capp. geschrieben habe (*Wl.*), hat sich schon zu Cap. 17—20 als unannehmbar ergeben und erklärt auch hier nicht alle die Stellen, wo nicht bloss annähernd, sondern ganz die Art und Sprache des P erscheint. Dass die Vorschriften dieser 2 Kapitel in der Hauptsache alt oder doch nur systematische Ausführungen alter Grundsätze, nicht aber esranisch (*Kal.*) sind, ergibt sich theils aus der Natur der Sache und den Anschauungen des Alterthums über diese Dinge, theils lässt es sich bei einzelnen Bestimmungen aus den andern Gesetzesschriften nachweisen (s. zu 21, 5. 9. 10—12. 22, 8. 27; auch Dt 15, 21. 17, 1 zu 22, 17ff, besonders Ez 44, 20—31, der diese Kapitel schon vor sich hatte; vgl. NDJ. 645). Mal 1, 6ff beweist somit nur Schlaffheit in der Erfüllung, nicht Nichtvorhandensein der Vorschriften. Dagegen aus 1 Sa 21, 1—7 wird zu folgern sein, dass damals das Gesetz 22, 10—16 noch nicht ausgebildet war.

1) Cap. 21, 1—15: die Priester als von Gott zum Opferdienst geheiligte Personen sollen sich heilig halten, die Verunreinigung durch Todte möglichst, Trauerzeichen und Entstellungen ganz meiden, auch in ihren ehelichen und häuslichen Verhältnissen fleckenlos dastehen; zuerst von den Priestern V. 1—9, dann vom HP. 10—15. — V. 1. [אמר אל הכהנים בני אהרון] eine ganz ungewöhnliche, im Pent. sonst nicht vorkommende Einleitungsformel, die auch insofern nicht gut passt, als über die Priester in der 3 p. gesprochen wird (und zwar V. 5—7[a] im Plur., sonst im Sing.) und V. 8 das Volk angeredet ist. Von Priestern kurzweg ist sonst bei J die Rede (Ex 19, 22. 24); בני אהרון wird ein späterer Zusatz sein. *Hinsichtlich einer Seele* d. i. todten Person (19, 28) *soll er sich nicht verunreinigen*, ihr also nicht nahen, sie nicht berühren, *unter seinen Volksgenossen* d. h. wie und wo diese es thun; mit לנפש ist בעמיו schwerlich zusammenzunehmen. [עמיו] hier wie V. 4. 14f. 19, 16 hat auch *Sam.* (wie LXX) den Sing. עמו, s. zu Ex 30, 33. Ueber die verunreinigende Kraft einer Leiche s. Nu 19. Daher wird besonders den Priestern Berührung mit ihr untersagt. „Ebenso enthielten sich die äg. Priester und Opferschauer der Todtenfeier (Porph. abst. 2, 50); die syrischen zu Hierapolis mussten, wenn sie einen Genossen begraben hatten, 7 Tage den Tempel meiden, und wer einen Todten

gesehen hatte, durfte erst am folgenden Tag den Tempel wieder betreten (Lucian. de Syr. dea 52f). Bei den Griechen blieben sie den Leichenbegängnissen fern (Plato de leg. 12 p. 947); bei den Römern durfte der Flamen dialis keine Leiche berühren (Gell. 10, 15), der Augur nicht attrectare feralia (Tacit. ann. 1, 62), der Pontifex keinen Leichenzug begleiten (Dio Cass. 56, 31), nicht einmal eine Leiche sehen (Serv. ad Aen. 6, 176; Seneca consol. ad Marciam 15; Dio Cass. 54, 28. 35). Daher steckten die Römer vor dem Leichenhaus einen Cypressenzweig auf, ne quisquam pontifex per ignorantiam polluueretur ingressus (Serv. ad Aen. 3, 64)". — V. 2f. „Nur bei den nächsten Blutsverwandten darf er eine Ausnahme machen, näml. bei Mutter, Vater, Sohn, Tochter, Bruder, auch bei der Schwester, die nicht verheirathet, sondern noch Jungfrau ist. *die nahe zu ihm*] die in einem näheren Verhältnisse zu ihm steht, indem sie noch nicht durch Verheirathung in eine andre Familie übergegangen ist. Diese 6 Fälle führt auch Ez 44, 25 an". Das Weib fehlt; ob absichtlich? oder weil diese Ausnahme als selbstverständlich galt? Nach *Schwally* das Leben nach dem Tode S. 79f ist der Kreis, innerhalb dessen dem Priester die Trauer gestattet ist, mit der alten Ahnenkultgenossenschaft identisch, zu welcher nicht die Frauen gehören, da sie keine selbständige kultische Grössen sind, sondern dem Kulte des Hauses folgen d. h. so lange sie ledig sind, dem des Vaters, nach der Verheirathung dem des Eheherrn. Die Talmudisten lassen das Weib in שְׁאֵר V. 2 (vgl. Gen 2, 24) inbegriffen sein. Aus Ez 24, 15ff folgt gar nichts, denn dort handelt sichs um Trauer und um einen nicht activen Priester. שֶׁאֵר] s. 18, 6. לְאִמּוֹ] voran, auch 19, 3; die Mutter gilt also als näher denn der Vater (in Zeiten der Polygamie); *Sam.* LXX *Peš.*, schon Ez. haben den Vater voran. הַקְּרֹבָה אֵלָיו] nicht Bezeichnung der Vollschwester (*Kal.*); sonst würde es vor הבתולה stehen. — V. 4 nicht mehr erklärbar und wohl corrupt. בַּעַל] LXX ἐξάπινα (בְּבַעַל Nu 4, 20), schon zu בְּעַמָּיו nicht passend; *Vulg. Peš.* in principe populi sui (לבעל?), aber בעל ist nicht *princeps*, obwohl auch *Onk.* רַבָּא hat und *JDMich.* gar den HP. versteht; als *Besitzer* Hausherr Familienvater (*Luth. Ges.*), oder als *Ehemann* (*IEs. Ros. deW. Kn.*, z. Th. *TgJer.* I), aber בַּעַל ist noch nicht בַּעַל בַּיִת od. בַּעַל אִשָּׁה und die Construction taugt nichts; als Familienvater durch die V. 7. 9 verbotenen Dinge (*Ke.*), ist schon durch die Stellung des Satzes verboten. Höchst sonderbar *Ew.* Alt. 367. Viell. ist בַּעַל verderbt aus בְּאָבֵל, so dass (nicht jede, aber eine) ihn entweihende Trauer durch die V. 5 genannten Abzeichen verboten würde. Hiergegen hat *Baentsch* Heiligkeitsgesetz 111 A. geltend gemacht, dass V. 4 wegen ישמא u. בעמיו formell zu den Versen 1—3 gehört, und, da in V. 2f die Leiche des Weibes zu vermissen sei, angenommen, dass entweder bei בעל etwa אשה und zu ישמא als Obj. לאשתו zu ergänzen sei oder dass es geheissen habe: לא ישמא בעל לבעולתו בעמיו וגו', wobei sich auch leicht der Ausfall des Objects durch Nachlässigkeit eines Schreibers erkläre. Doch ist es angesichts von V. 2 nicht wahrscheinlich, dass dem Priester verboten gewesen wäre sich dem Leichnam seines Weibes in Trauer zu nähern; denn ein Weib, obgleich nicht ausdrücklich genannt, würde naturgemäss in dem שאר הקרב אליו V. 2 (s. d.) eingeschlossen

sein (*DrWh.* unter Verzicht auf Eruirung des urspr. Wortlautes). לְהֵחַלּוֹ] Inf. Niph. (Ez 20, 9. 14. 22 ohne Suffix; *Ges.* § 67[t]), *dass er sich entweihe* d. h. „seine Priesterwürde verleugnete und aus seiner Heiligkeit herausträte, vgl. V. 9. 15. 19, 29. — V. 5. Sie sollen an ihrem Kopfe *keine Glatze scheeren*, ἐπὶ νεκρῷ LXX, nach dem Zusammenhang wohl richtig, vgl. Dt 14, 1, wo sie dem ganzen Volk verboten wird („was aber nicht hindert, dass sie oft genug vorkam Am 8, 10. Mi 1, 16. Jes 3, 24. 22, 12. Ez 7, 18"); nicht den *Rand des Bartes abscheeren*, was allen Israeliten verboten war (19, 27), nicht *am Leibe Einschnitte machen*, 19, 28 allgemein untersagt לָנֶפֶשׁ. Die Beziehung dieser 3 Verbote auf die Trauer ist nicht ausdrücklich bemerkt, aber doch wohl richtig (auch nach den Talmud.). יקרחו] Schreibfehler für יקרחו (wegen folg. קרחה); von Jussiv יִקְרָחָה (*Ros. Ke.*) kann keine Rede sein. „Etwas mehr wird den Priestern 10, 6 untersagt. Dort aber handelt es sich um einen besondern Fall und das Verbot gilt zugleich dem Oberpriester (vgl. V. 10)". — V. 6. Der Grund ist die Heiligkeit der Priester, die Gott geweihte Diener sind und die Speise Jahve's (s. 3, 11) darbringen, daher Unreinheit und Entstellung zu meiden haben, um nicht Gottes Namen zu entweihen (s. 18, 21)". — קְדֹשִׁ] vgl. Ex 28, 36; sonst Esr 8, 28; *Sam.* hat קדושים und ebenso die Uebers. — V. 7. Ihrer hl. Würde entsprechend sollen sie auch keine Buhlerin, Geschwächte und Geschiedene (s. zu Dt 24, 1—4) heirathen, folglich nur „eine Jungfrau oder auch (vgl. V. 14) eine Wittwe". Ausländerinnen z. B. Töchter von גֵּרִים sind nicht ausdrücklich (wie V. 14) ausgeschlossen, wohl auch nicht stillschweigend (*Kn.*); aus Ez 44, 22 (wo die Forderungen geschärft sind) folgt nichts und zu Esra's Zeit werden (auf Grund von Ex 34, 16. Dt 7, 4) Priester und Laien in diesem Punkt gleich behandelt (Esr 9, 1f. 10, 18ff. Neh 10, 31. 13, 28ff. Mal 2, 11). חֲלָלָה] an eine קְדֻשָּׁה (*Vulg.*) oder von Eltern, die zum Priesterstande untauglich sind (d. h. sich mit Priestern nicht ehelich vermischen dürfen), abstammende (*TgJer.* I, *Talm.*) braucht man nicht zu denken; s. V. 14. An Stelle des 2maligen יקחו würde יקח besser zu קדש הוא am Ende des Verses und zu V. 8 passen (vgl. den Sing. V. 1—4, gegen den Plur. V. 5f; *DrWh.*). — V. 8. Wie die Priester selbst heilig sind und sein sollen (V. 6f), so soll man auch *ihn heilig halten* d. h. nicht: durch schlechte Ehe seinen Stand nicht entheiligen lassen (*Ke.*), sondern, wie קָדֹשׁ יִהְיֶה לָךְ zeigt, „ihn als gottgeweihte, hl. Person ansehen und behandeln, seine hl. Würde respectiren" (*Kn.*), nach dem jetzigen Zusammenhange auch dadurch, dass man ihn weder direct noch indirect zu Handlungen, die ihm verboten sind, veranlasst, vielmehr von solchen abhält (*Str.*). Dies (nicht das, dass Gott diesen Befehl gibt, *Baud.* Stud. II. 96) darum, weil Jahve, dessen Priester sie sind, selbst heilig ist und als solcher will, dass sie ein hl. Gottesvolk seien (20, 8; s. Ex 31, 13). Angeredet ist Israel. Zu bemerken, dass gegen V. 5—7[a], aber wie V. 1—3 u. 7[b] vom Priester wieder im Sing. die Rede ist. מקדשכם] *Sam.* LXX מקדשם, was besser in den Zusammenhang passt (*DrWh.*), vgl. V. 15. 23. 22, 9. 16. — V. 9. „In der Familie des Priesters soll Zucht herrschen. Wann eine Priestertochter *sich entweiht zu huren*, so *entweiht sie ihren Vater*,

macht ihm Schande, würdigt seine hl. Person herab, und soll die geschärfte Strafe des Verbrennens erleiden, worüber s. 20, 14. Ueber den Begriff des Hurens s. zu 19, 29. „Einen einzigen Fehltritt meint der Vrf. offenbar nicht“ (*Kn.*); Einschränkung auf die Verlobte oder Verheirathete (*TgJer. I, Raš. IEs.*) ist gegen den Text. תָּחֵל Impf. Niph. (V. 4), aber mit ganz ungewöhnlichem ֵ (*Ges.* § 67 t); „*anfängt*“ (*Peš. Ar., deW. Kn.*) würde תָּחֵל erfordern und minder passend sein. אֲרֹשׁ כֹּהֵן] ein Priestermann s. Ex 2, 14. — V. 10—15. Der HP. hat noch strengere Heiligkeitsforderungen zu erfüllen. הַמְגֻדָּל] s. 4, 3. יוצק וגו׳] s. 8, 12. מלא וגו׳] s. 7, 37. „Er darf bei Trauerfällen nicht *loslassen sein Haupt* d. h. nicht mit losgelassenem, unordentlichem Haar einhergehen (13, 45), sondern hat es wohl geordnet zu tragen, um eine wohlgefällige Erscheinung zu sein. פָּרַע] *brechen, losbrechen*, dann *loslassen* von etwas (Pr 1, 25. 4, 15 u. ö.), jem. *losmachen* von etwas (Ex 5, 4), jem. *ausgelassen, zügellos werden lassen* (Ex 32, 25; Niph. *zügellos werden* Pr 29, 18; Hiph. *zügellos handeln* 2 Chr 28, 19), auch *das Haar wachsen lassen* d. i. es nicht stutzen und pflegen (Nu 5, 18), wovon פֶּרַע der freie Wuchs des Haars, das volle Haupthaar (Nu 6, 5. Ez 44, 20). Ueber den Gebrauch, bei Trauer die Haare wild fliegen zu lassen, s. *Kirchmann* de funer. Rom. 2, 12 p. 200 ff und *Geier* de Ebr. luctu 8, 2 f. Das Blössen des Hauptes d. i. Ablegen des Kopfbundes (*LXX Vulg. Qimḥ. Cler. JDMich. Ros.*) oder Abscheeren des Haars (*Ges. deW. Maur.*) bezeichnet der Ausdruck nicht. Er soll nicht *seine Kleider zerreissen*, wie Trauernde thaten (2 Sa 1, 11. 3, 31. 13, 31. 2 Kg 2, 12) nach allgemeinem Trauerbrauch; s. *Kirchmann* 2, 17 p. 241 f, *Geier* 22, 9 ff; *Jahn* Arch. I, 2. S. 557“. פָּרַם] nur noch 10, 6. 13, 45, scheint der bestimmtere Ausdruck für das *Einreissen* des Kleides gewesen zu sein, während קָרַע auch *abreissen* bedeutet (Le 13, 56). Ueber die spätere Unterscheidung in M. Sot. 1, 5 s. *Buxt.* lex. Talm.; vgl. noch *Levy* NhWB. IV. 117. „Uebrigens geht die Stelle bloss auf die Leichentrauer und Fälle wie Mt 26, 65. 1 Makk 11, 71. Jos. b. j. 2, 15, 4 fallen nicht unter dieses Gesetz. Den gemeinen Priestern waren beide Bräuche nicht verboten; 10, 6 beweist nichts dagegen“. — V. 11. Zu Leichen soll er nicht eintreten und so sich verunreinigen, selbst nicht um des Vaters oder der Mutter willen. לְ] nicht für אֶל (*Kön.* Einl. 231), sondern weil die Leiche ausgestreckt daliegt, *Ges.* § 119 cc. נַפְשֹׁת] nach LXX *Peš.* und Nu 6, 6 נֶפֶשׁ מֵת (eig. *Person eines Todten*) ist der Sing. נפש zu erwarten (*DrWh.*). — V. 12. Er soll, einer Leiche wegen, das Heiligthum, wo er Dienst thut, nicht verlassen (10, 7), wodurch er verunreinigt werden und zurückkehrend das Heiligthum entweihen würde. Ob das Heiligthum als sein gewöhnlicher Aufenthalt (1 Sa 1, 9. 3, 2) vorausgesetzt ist (*Kn.*)? *denn die Weihe des Salböls seines Gottes ist auf ihm*] dieselbe Begründung, nur ohne נֵזֶר 10, 7. נֵזֶר] vgl. Nu 6, 7; s. zu 15, 31. Dass das Wort hier nicht das Diadem bezeichne (*Onk. Peš. Sam. Ar. Luth. Cler. Ros.*), ist klar“. — V. 13 f. „Heirathen darf er nur eine Jungfrau aus Israel, nicht eine Wittwe oder Entlassene oder *eine Geschwächte*, *Hure* d. h. eine gefallene Jungfrau. Die Buhlerin verbietet Verf. nicht wie V. 7, weil sich beim HP. das von selbst ver-

stand". So (*Kn. Ke.*). Aber זֹנָה deckt sich nicht mit חֲלָלָה, und scheint bloss Glosse zu sein, von einem, der ein ausdrückliches Verbot auch hier erwartete, wie V. 7; nur wird diese Annahme nicht durch V. 7 gestützt (*DrWh.*). *Sam.* LXX *Vulg.* setzen dann geradezu וְזֹנָה. בִּבְתוּלֶיהָ s. *Ew.* § 48c. מֵעַמָּיו] einige (LXX zu V. 13; Philo de monar. 2, 11 p. 229 M.) verstehen sein *Geschlecht* d. h. eine Priesterfamilie; aber s. V. 1. 4. — V. 15. „Er soll seinen Samen nicht entweihen d. i. seine Nachkommenschaft nicht unedel und gemein machen, was sie würde, wenn sie nicht von einer des HP. würdigen Mutter abstammte". כי—מקדשו] vgl. V. 8; hier zum Abschluss, wie V. 23. 22, 9. 16. 32: so soll er sich halten, weil Jahve der ihn Heiligende ist d. i. wollte und will, dass er heilig sei.

2) V. 16—24 „Bestimmungen *über die leibliche Beschaffenheit der Aaroniden*, die zu den Priestergeschäften zugelassen sein sollen". Sie sind als Rede Gottes an Mose, die er zu Aaron sagen soll, eingeführt. Aber nur V. 17 erscheint Anrede an Aaron (durch Aenderung von ursprünglichem מִזֶּרַע הַכֹּהֲנִים oder מִזֶּרַע אַהֲרֹן oder auch אִישׁ כֹּהֵן), nicht mehr V. 21; ebenso 22, 1—16; ein Beweis, dass die Stücke älter sind als die Ueberschriften; auch 21, 1—9 war vom Priester in der 3 p. die Rede. — V. 17. להקריב] *Sam.* [A. Ed.] להגיש, s. V. 21. „Kein Aaronide, an dessen Leib ein Makel ist, soll nahen, um die Speise Gottes (3, 11) darzubringen, soll den Altar und das Heiligthum betreten (V. 23). לדרתם] Ex 12, 14. Gottes Diener sollen auch leiblich so vollkommen als möglich sein. Das Alterthum zog das Leibliche mit in die religiöse Verehrung (o. S. 522 ff). Bei den Griechen war es *νόμος, τοὺς ἱερέας ὁλοκλήρους εἶναι* (Athen. 7, 55 p. 300; Etym. magn. u. *ἀφελής*. Plato de leg. 6 p. 759). Auch bei den Römern ward auf leibliche Fehllosigkeit gesehen (Plut. quae. Rom. 73), ein sacerdos non integri corporis galt als res mali ominis (Seneca exc. controv. 4, 2); eine Vestalin musste körperlich fehllos sein (Gell. 1, 12, 3)". — V. 18. Vgl. M. Bokhor. VII. Ausgeschlossen ist also der *Blinde*, der *Lahme*; ferner חָרֻם] „nach خَرَم *spalten, schlitzen, abschneiden* und أَخْرَمُ der an Nase oder Ohren oder Lippen oder Augen gespalten oder verstümmelt ist (vgl. noch *Ges.-Buhl* und *Fleischer* in *Levy* NhWB. II. 208) bedeutet es *verstümmelt*, vornämlich im Gesicht (*Sam. Abus., ArErp.*, auch *Saad.* wenn man bei ihm اخرم für اخرس liest; *KS. Str.*), wogegen die traditionelle Einschränkung auf den *Naseverstümmelten* (Spaltnäsigen) oder *Platt-, Stumpfnäsigen* (LXX *Peš. TgJer. I, Vulg. GrVen. Talm. Raš. Qimḥ. Cler. deW. Ros. Ew. Kal.*) nicht richtig erscheint, weil sonst andere bedeutende Verstümmelungen, die gewiss vom Priesterdienst ausschlossen, nicht inbegriffen sein würden". Im Gegensatz dazu ist שָׂרוּעַ] (auch 22, 23) *gestreckt* (Jes 28, 20 Hithpa. *sich ausstrecken*) einer *bei dem ein Glied zu lang oder gross ist* (nach *Kn.* auch: der ein Glied zu viel hat, wie 2 Sa 21, 20). Zu speciell: grandi vel torto nasu wie أَشْرَعُ (*Vulg.*); falsch *mit einem verstümmelten Ohre* (LXX *ὠτότμητος*

u. wohl auch *Peš.* ܐܕܢܘܗܝ ܡܣܪܚܐ [nicht: mit zu langen Ohren]; *Ew.* Alt. 367). — V. 19. „Unfähig machen auch Arm- und Beinbruch, die damals wohl selten ordentlich geheilt wurden“. — V. 20. „Ferner גִּבֵּן] *buckelig, höckerig* (*Ges.* th. 259). — דַּק] *dünn, mager*, an Gliedmassen oder dem ganzen Leib unnatürlich dünn oder krankhaft abgemagert“ (*Ges. deW. Kn. Ke. KS. Str.*, wobei nach letzterem der Gegensatz גִּבֵּן hier es nahe legt, an eingefallene Brust, Schwindsucht zu denken) oder *zu klein, zwergartig* (*Peš.*[1], *TgJer.* II; auch *Onk.*, doch s. u.); nicht in Betracht kommen ἔφηλος mit Sommersprossen (LXX), triefäugig (*Vulg. Ew.*), kurzsichtig, schwachsichtig, mit Staar behaftet (*Peš.*[2]; *Talm. Rabb.* und nach ihnen viell. auch Onk., s. *Levy* TgWB. I. 184 u. NhWB. I. 418[b]), indem sie es mit בעינו zusammennehmen, und dann auch גבן von einer Unregelmässigkeit (*Peš.*[2] vom Ausgefallensein, wie *TgJer.* I u. II[2], s. *Levy* TgWB. I. 123[b]) der Augenbrauen (ܓ̈ܒܝܢܐ) verstehen. — תבלל בעינו] *mit weissen Flecken* (bezw. einem weissen Fleck) *im Auge* d. h. auf dem Schwarzen des Auges (*Peš. Theod. Symm. Vulg. Saad. ArErp. GrVen. Ges. deW. Kn. Ew. Ke. Ges.-Buhl*, *KS. Str.*), indem die einen תְּבַלֻּל (Form תְּאַשֻּׁר *Ew.* § 161[c]) als Subst. nehmen (z. B. *Peš.* ܫܘܦܢܐ; ὑπόχυμα *Aq.*; Beschüttung, Befleckung *Kn.* s. 2, 4; *Vermischung Ke.*), also: in dessen Auge ת׳ ist, die andern als Adj. (z. B. *Ges.*: maculatus); nach den *Targg.* mit Ausschwitzung im Auge (חִלִּיז *Onk.* oder דְּחִלְזוֹנָא בְּעֵינוֹי *Jer.* I. II, zu חִלְזוֹנָא Schaalthier, Schnecke), wobei תְּבַלֻּל, gleichsam *beschneckt*, mit שַׁבְּלוּל u. תִּיבְלְלָא *Schnecke*, die kriechend weissen Schleim absetzt, combinirt scheint (s. *Ges.* th. 213; *Levy* TgWB. I. 424); nach LXX πτίλλος mit entzündeten oder angeschwollenen Lidern und ausgefallenen Wimpern; dagg. nach *Wetzstein* (bei *Del.* Jes.[4] 336 A. 2) *Verhärtung* der äusseren Haut des Auges, ein von dem Verhärten und Weisswerden der Schale des reifen Getreides hergenommenes Bild. — גָּרָב] „auch 22, 22. Dt 28, 27; ist nach den Uebers., von denen *TgJer.* II *Arab. Peš. Sam.* dasselbe Wort haben (u. *Onk.* das adj. גַּרְבָן), *die Krätze*, die im Arab. und Syr. allerdings so heisst. — יַלֶּפֶת] auch 22, 22; von LXX *GrVen. Targg. Sam. Vulg.* auf *die Flechte* gedeutet“ (nach der jüd. Tradition die ägyptische Fl.). — מְרוֹחַ אָשֶׁךְ] eig. *zerrieben der Hode* d. i. welcher zermalmte, zerdrückte Hoden hat. So *Onk. Sam. ArErp.*; μονόρχις LXX *Peš.* (indem sie den Sing. אשך premiren), ebenso *TgJer.* II (*Levy* TgWB. I. 365[b]). Dass מָרַח zum *Zerdrücken* der Hoden nicht passe (*Kn.*), wird man kaum behaupten können (s. zu Jes 38, 21); und um Verschneidung (Dt 23, 2) würde es sich nicht handeln. Aber statt מְרוֹחַ würde man מְרוּחַ lesen müssen; doch ist מְרוֹחַ wegen der parallel stehenden Substantiva wahrsch. Subst. = *Zerreibung* (*Str.*). Dagegen gehen auf רָוַח *luftig, weit sein* zurück *TgJer.* I (דפחדוי נפיחין וקליטין), *Menaḥ. b. Sar.* und *Juda b. Kureiš* (bei *Ewald* und *Dukes* Beiträge I. 121) und verstehen angeschwollene Hoden und den *Bruch* (hernia) *Vulg. Saad. Abus. Lud. Kn. KS.* „Wasserhodenbruch ist in Aegypten eines der gewöhnlichsten Uebel (*Pruner* Krankh. 281f), bei dem der Hodensack anschwillt, bisweilen auch die Hoden selbst. Man lese dann מְרָוַח אָשֶׁךְ *Weite der Hode* d. i. Erweiterung des Hodensacks“ oder viel-

mehr nehme מְרוֹחַ als zusammengezogen aus מֶרְוַח. „Ein Subst. schliesst sich besser als das Adj. an das Vorhergehende an“. — V. 21 im Wesentlichen Wiederholung aus V. 17, nur theilweise mit andern Ausdrücken (ob aus anderer Quelle?), soll den Uebergang zu V. 22 vorbereiten. — V. 22f. „Die mit einem Makel behafteten Aaroniden sollen jedoch die Speise ihres Gottes essen d. h. davon leben und Antheil an den hl. Gaben ersten und zweiten Ranges haben“. Ob מקדשי הק׳ ומן הק׳ ein Einschub (*Wl.*) oder ursprünglich sei, lässt sich nicht ausmachen. קֹדֶשׁ קָדָשִׁים] „*Hochheiliges* (s. Ex 26, 33) heissen die Opfergaben, die in nähere Berührung mit Gott kommen und so eine höhere Heiligkeit erhalten, näml. Schaubrode (24, 9), das Rauchopfer (Ex 30, 36), die im Heiligthum selbst geweiht wurden; das Sünd- und Schuldopfer (6, 18. 22. 7, 1. 6. 10, 17. 14, 13. Nu 18, 9), die beim Altare geschlachtet wurden (s. 1, 11. 14, 13), das Speisopfer (2, 3. 10. 6, 10. 10, 12), das z. Th. auf den Altar kam, während beim Dankopfer (c. 3) vom Opferfleisch nichts dahin gelangte. Ausserdem vgl. 27, 28. Das Brandopfer (c. 1), gewiss auch hochheilig, heisst nie so, denn die Bezeichnung hat Beziehung auf die Menschen, vom Brandopfer aber erhielt kein Mensch etwas. Für das Hochheilige bestand die Vorschrift, a) dass kein Nichtaaronide, b) nur die Männer unter den Aaroniden es verzehren sollen (6, 11. 22. 7, 6. Nu 18, 10) und zwar c) am hl. Ort, im Vorhof (6, 9. 19. 7, 6. 10, 12f. 24, 9. Nu 18, 10). Der Zustand der Reinheit versteht sich von selbst. Wer Hochheiliges berührte, ward heilig (6, 11. 20). Das Speisopfer von Mehl war ungesäuert zu verbrauchen (6, 9f). קֹדֶשׁ] *Heiliges* heissen die Gaben, welche in keine so nahe Berührung mit Gott kamen, nämlich Dankopfer (7, 31ff. 10, 14f. 23, 20. Nu 6, 20f. Ex 29, 27f), Erstgeburt vom reinen Vieh (Nu 18, 15ff), Erstlinge (Nu 18, 12f), der Zehnte (27, 30f. Nu 18, 26ff), Gebanntes (Nu 18, 14). Diese Gaben gelangten nicht bis in's Heiligthum und, abgesehen vom Blut und Fett der Dankopfer und Erstgeburten, nicht auf den Altar. Für sie bestand, abgesehen vom Zehnten, die Vorschrift, a) dass alle männl. und weibl. Aaroniden sowie die weiteren Glieder der Priesterfamilien, sonst niemand daran Theil haben sollten (10, 14. 22, 10ff. Nu 18, 11. 19), b) alle Geniessenden im Zustande der Reinheit sein mussten (22, 3ff. Nu 18, 11. 13) und c) dass das Verzehren an reinem Ort zu geschehen hatte (10, 14).“ Ueber den Unterschied der קדשים von den נדרים s. o. zu 7, 16 (vgl. *Wl.* Skizzen III. 166). V. 23. מִקְדָּשַׁי] Plural mit Bezug auf das Heilige (s. zu Ex 26, 33f u. betr. אל־הפרכת zu Le 16, 2) und den Altar; auch das Suff. von מְקַדְּשָׁם kann nicht wohl auf den Priester, sondern nur auf diese מִקְדָּשִׁים sich beziehen, die Gott zu hl. Oertern bestimmt. — V. 24. Mose machte die aufgetragenen Vorschriften bekannt. Eine Art Unterschrift (vgl. 23, 44) nicht bloss zu Cap. 21, sondern (vgl. V. 1 u. 16f) mindestens zu Cap. 20f, vielleicht zu Cap. 17—21. Unklar ist, warum gerade hier und nicht z. B. hinter Cap. 22. Vielleicht hatte R einen Abschnitt des P vor sich, wo die Promulgation dieser (oder ähnlicher) Gesetze erzählt war, z. B. Cap. 10, 6ff.

3) Cap. 22, 1—16. *Vorschriften über die Heilighaltung der hl.*

Gaben, näher: wer davon anrühren und geniessen darf und wer nicht, eingeführt als Befehl Gottes durch Mose an Aaron und seine Söhne. — V. 2 gibt, in der 3. p. angeknüpft, eine allgemeine Inhaltsangabe zum Folgenden, vgl. zu dieser Wendung 16, 2. Ex 14, 2. Rede zu ihnen, dass sie sich sondern (= sich enthalten; Sach 7, 3 ohne מִן) sollen „*von den Weihungen* der K. Isr. d. h. hinsichtlich derselben die gehörige Zurückhaltung und Enthaltung beobachten, und meinen hl. Namen nicht entweihen sollen (18, 21), *welche sie* (die Isr.) *mir weihen*.“ [אשר הם וגו׳ nachträgliche Apposition zu קָדְשֵׁי, um diesen an sich sehr weiten Begriff näher zu bestimmen als hl. Gaben. — V. 3—9 führen aus, dass unrein gewordene Priester im Zustand ihrer Unreinheit dieselben nicht berühren und essen sollen. Ueber die Anrede V. 3 s. zu 21, 16. Ein Unterschied zwischen Heiligem und Hochheiligem wird hier nicht gemacht. Es handelt sich um das Heilige (Gaben zweiten Rangs), das ausserhalb des hl. Orts verzehrt wurde; beim Hochheiligen verstand sich der Zustand des Reinseins (s. 21, 22) von selbst. — V. 3. לדרתיכם] Ex 12, 14. ושמאתו עליו] Zustandssatz. ונכרתה] Nachsatz, wie 18, 29. 20, 6. מלפני] entspricht hier beim Priester dem sonstigen מקריב עמיו. „Der priesterl. Dienst wird als ein Stehen לִפְנֵי יְהוָה bezeichnet Dt 10, 8. 18, 7. Ri 20, 28 u. ö.“; vgl. auch 10, 3. — V. 4—7. אִישׁ אִישׁ] s. 17, 3. „Jeder Aaronide soll, während er aussätzig (13, 3) oder samenflüssig (15, 2) ist, nicht von den hl. Gaben essen; dies bis dahin, wo er wieder rein wird. Ueber אכל mit בְּ s. Ex 12, 43. Andre Verunreinigungen haben eine kürzere Dauer. Wer näml. einen durch eine Leiche Verunreinigten (19, 28. Nu 19, 22; vgl. Hagg 2, 13) anrührt oder aus wem ein Samenerguss geht, unwillkührlich oder durch Beischlaf (15, 16. 18), oder wer ein Kriechthier (11, 29 ff) oder einen Menschen z. B. Aussätzigen, Samenflüssigen (13, 45. 15, 2 ff) anrührt, hinsichtlich dessen er unrein wird: der soll *bis an den Abend* (s. o. S. 520) unrein sein und nicht vom Heiligen essen, sondern er hat zuvor seinen Leib zu baden und wird erst nach Sonnenuntergang, womit der laufende Tag zu Ende geht, wieder rein; dann mag er essen von dem Geweihten, das ihm zu seinem Unterhalt zugewiesen ist. Zu לְכָל טֻמְאָתוֹ vgl. 5, 3 f. 11, 26. 16, 16. Ex 28, 38.“ — V. 8. Gefallenes und Zerrissenes (Ex 22, 30) ist den Priestern überhaupt verboten; ebenso Ez 44, 31, wo es noch präciser ausgedrückt ist. Den andern Isr. ist es auch verboten, aber mit milden Lustrationsbestimmungen, s. zu 17, 15 f. לטמאה־בה] 18, 20. — V. 9. ושמרו את־מ׳] 8, 35. 18, 30. לא ישאו עליו חטא] 5, 1. 19, 17. Die Suffixe gehen auf das zu wahrende קָדֶשׁ. Die Schlussformel wie 21, 15. — V. 10—16 bestimmen, wer ausser den Priestern von den hl. Gaben essen dürfe und wer nicht. „Ein Fremder soll nicht davon essen, z. B. nicht der Beisass und Lohnarbeiter (s. Ex 12, 49) des Priesters, denn er gehört nicht zu dessen Familie. זָר] der Begriff bestimmt sich immer näher nach dem, welchem einer fremd ist. Das Wort bezeichnet z. B. den Nichtpriester (V. 12. Nu 3, 10. 38. 17, 5. 18, 7. Ex 29, 33. 30, 33), den Nichtleviten (Nu 1, 51. 18, 4), ferner den Nichtverwandten (Dt 25, 5). Fremdes Feuer ist das im Jahvedienst unzulässige (10, 1. Nu 3, 4. 26, 61), ebenso fremdes Rauchopfer (Ex 30, 9). Hier u. V. 13 steht

das Wort vom Nichtangehörigen der priesterl. Familien, der bei den hl. Gaben unzulässig ist. Uebrigens gehört es dem Sprachgebrauch des P an". — V. 11. Sklaven eines Priesters, sowohl um Geld erkaufte als hausgeborne (Gen 14, 14), mögen davon essen. „Sie gehören mit zur Familie (wurden auch beschnitten Gen 17, 12f und zum Passah zugelassen Ex 12, 44f)". Dagegen hebr. Sklaven des Priesters wollen die Talmudisten als זָר behandelt wissen. קנין] Gen 31, 18. 34, 23. 36, 6; als *Erwerb seines Geldes* d. i. für sein Geld. יְלִיד] kann zweifellos als Coll. verstanden werden; doch ist der Plur. (*Sam.* LXX *Peš. Onk.*) mehr dem allgemeinen Sprachgebrauche entsprechend (*DrWh.*). — V. 12. „Dagegen hat die Tochter eines Priesters, wann sie einen fremden Mann d. h. Nichtpriester heirathet, keinen Antheil mehr an der Hebe (S. 496) der hl. Gaben. Denn sie geht in eine Laienfamilie über (vgl. 21, 3). — V. 13. Kehrt sie als Wittwe oder Entlassene, aber kinderlos in das Vaterhaus zurück (s. Gen 38, 11), so isst sie wieder am Tisch des Vaters. Anders, wenn sie Kinder hat; diese sind, weil sie einen Nichtpriester zum Vater haben, ausgeschlossen, mit ihnen die Mutter, die sich im Essen nicht von ihnen trennt." — V. 14. „Wann ein Laie aus Versehen (4, 2) eine hl. Gabe verzehrt, so hat er dem Priester eine andere dafür zu erstatten und $^1/_5$ des Werths hinzuzufügen (5, 16) zur Busse." Dass dies im Widerspruch stehe mit 5, 14—16, wo noch ein אָשָׁם dazu verlangt werde (*Kal.* II. 476; *Wl.* Comp.^{2} 160; Proll.^{4} 75, doch s. die Anm.), ist nicht richtig. Denn dort handelt es sich um Veruntreuung, Nichtablieferung heiliger Gaben, hier um das Essen von einem nur dem Priester und seinem Haus zustehenden קֹדֶשׁ [dessen ideell höherer Werth durch die Zulage ausgedrückt wird, da es nicht in Natura zurückgegeben werden kann, *Str.*]. Dass dieser Fall leichter beurtheilt wurde, als jener, ist nur natürlich (was *Now.* Arch. II. 234 A. 2 bezweifelt); und Schlüsse auf Verschiedenheit der Zeit und des Vrf. beider Gesetze lassen sich daraus nicht machen. — V. 15. „So ist zu verfahren, damit das Heilige heilig gehalten werde. Die Priester sollen die hl. Gaben der Isr., das, was sie für Jahve abheben, nicht entweihen (19, 8) d. h. eine Entweihung derselben nicht geschehen und geschehene Entweihung nicht ungerügt lassen". Dass die Priester Subj. im Satz sind, ergibt sich aus קדשי בני ישראל und aus dem Tenor des ganzen Gesetzes, das an die Priester gerichtet ist (gegen *Ke.*). — V. 16. Die Negation von V. 15 wirkt fort (V. 9. 19, 12. Ex 28, 43. Nu 16, 14. Dt 7, 25). Sie sollen die Isr. nicht *ein Vergehen der Verschuldung* (4, 3) auf sich laden lassen, dadurch dass sie (Nichtberechtigte) ihre hl. Gaben essen (*Kn.* will: bei dem Gebrauch, den sie, *die Priester*, von ihren ק machen). Die Erklärung des V. ohne Negation: und man soll sie (die aus Versehen essenden Laien) ein Schuldvergehen tragen lassen (durch Auflegung der V. 14 erwähnten Busse), wenn sie die ק essen (*Ke.*), hat die Unbestimmtheit des עון אשמה und den Sprachgebrauch von נשא עון gegen sich. Die Schlussformel wie 21, 15.

4) V. 17—25. *Vorschriften über die Beschaffenheit der Opferthiere*, an Priester und Israeliten gerichtet. Die Einleitungsformel V. 17. 18^a genau wie 17, 1f, ebenso איש איש מבית ישראל wie 17, 3. 8

u. s. w. — Grundlegend wird hier geboten, jedes Opferthier soll תָּמִים *vollkommen* d. i. fehllos, mit keinem Gebrechen und Makel behaftet sein, was dann in den Regeln über die Brand- Dank- Sünd- Schuldopfer immer wieder besonders bemerkt wird. Selbst Dt 17, 1 schärft es ein (vgl. noch Dt 15, 21f); [s. betr. des Verhältnisses beider Gesetzesstellen zu einander NDJ. 606f]. „Die religiöse Ehrfurcht verbot, etwas irgend Tadelhaftes Gott, dem das Volkommenste gebührt, darzubringen. Es war eine Frechheit, wenn man in Nehemia's Zeit blinde, lahme und kranke Thiere zu Opfern nahm (Mal 1, 8. 13). Das übrige Alterthum stimmt damit überein." Ueber die Opfertafel von Marseille s. *Schröder* phön. Spr. S. 246. „Ueber die Aegypter (Ex 8, 22) s. Porph. abst. 4, 7. Bei den Griechen und Römern mussten die Opferthiere *τέλεια καὶ ὅλα* sein (Athen. 15, 16 p. 674. Plut. de defect. orac. 49. Lucian. de sacr. 12. Suidas u. *κόλουρα*. Plin. 8, 70. Seneca exc. contr. 4, 2. Ovid. met. 15, 130. Serv. ad Aen. 4, 57. 6, 38; am vollständigsten gibt Pollux onom. 1, 1, 26 die Eigenschaften des Opferthiers an; *τέλειος* bei Homer Ili. 1, 66. 24, 34 und Herod. 1, 183. 6, 57 bezieht sich wohl auf das Ausgewachsensein). Mehr bei *Boch.* hz. I. 594ff und *Bähr* II. 296f. Dass das Opferthier auch kein Joch getragen haben durfte, wird einigemal vorgeschrieben (Nu 19, 2. Dt 21, 3), nicht aber beim Opfergesetz, war also sicher keine allgemeine Opfervorschrift (*Ew.* Altth. 43)." — V. 18—20. „Der Israelit oder Fremdling, der sein Opfer darbringt zum *Brandopfer* (S. 429f), hinsichtlich ihrer Gelübde und Freiwilligen, die sie Jahve darbringen d. i. sei es als Gelobtes oder Freiwilliges (s. 7, 16): der soll es darbringen zum Wohlgefallen für euch (s. 1, 3), also fehllos (s. o.), männlich (1, 3) von den Rindern, Schafen und Ziegen; ein anderes wäre nicht wohlgefällig. לכל וגו'] vgl. V. 5. לִרְצֹנְכֶם] sc. תַּקְרִיבוּ; s. 19, 5. — V. 21. Wann einer ein Friedmahlopfer (S. 448f) darbringt, sei es, dass er ein Gelübde weiht, sei es zu einem Freiwilligen, vom Rind- oder Kleinvieh: so wird es fehllos zum Wohlgefallen gereichen. פִּלֵּא נֶדֶר] *ein Gelübde besondern* d. i. ein bestimmtes, förmliches Gelübde geloben (s. zu Nu 6, 2); bei P noch Nu 15, 3. 8 wie auch הִפְלִיא in demselben Sinne 27, 2. Nu 6, 2. Bei נָזַר stellen sich die Bedeutungen ähnlich (s. 15, 31)." — V. 22. „Makel an Opferthieren sind aber עַוֶּרֶת *Blindheit* eines Auges oder beider, שָׁבוּר *Gebrochenes* d. i. Bruch einer Gliedmaasse (Ex 22, 9), חָרוּץ *Geschnittenes* (nach حرص, assyr. ḫarâṣu u. a.; s. *Ges.-Buhl*, wo aber חָרוּץ fälschlich *eine kleine Wunde habend* übersetzt wird), gemeint ist die durch Verwundung bewirkte Verstümmelung überhaupt (*Onk. Vulg.*, *GrVen.*, *Abus.*, *ArErp.*), nicht eine besondre z. B. des Schwanzes (*Saad.*), der Zunge (LXX), der Augenlieder bezw. (*Levy* TgWB. u. NhWB. s. ריסא, ריס) Augenbrauen (TgJer. I), dieser und der Lippen (*Talm. Raš.*), dieser beiden und der Zähne (*Siphra*); *Peš.* hat dafür ܚܙܳܢ *räudig*. Das Wort entspricht dem חָרוּם 21, 18. יַבֶּלֶת] von יָבַל *fliessen*, bezeichnet wohl Geschwüre, die eitern und fliessen (*KS. Str.*), nicht Warzen (LXX, *Talm. Saad. Qimḥ. Raš.*; *Ges.-Buhl*, w. s.), Blattern, Bläschen (*Vulg.*), Schuppen, Schaben (*Abus.*), Schlaffheit (*ArErp.*; *Peš.*, doch bedeutet ܪܫܳܠ viell. *eiterflüssig*), Augenübel

(*TgJer.* I). יַלֶּפֶת, גָּרָב] *Krätze* und *Flechte* wie 21, 20. — V. 23. „Zum Freiwilligen indess, nicht zum Gelübde (s. 7, 16) soll ein nicht ganz fehlloses Thier zulässig sein. עָשָׂה] s. Ex 29, 38; *Sam.* תעשו. שָׂרוּעַ וְקָלוּט] von *Onk.* gegeben durch יַתִּיר und חַסִּיר, von *GrVen.* ὑπερτεταμένον und βεβραχυμένον, von *ArErp.* u. *Abus.* زائد *redundans* und ناقص *diminutus*, *imperfectus*, bezeichnen also Thiere, die zu viel oder zu wenig haben, bei denen Zahl und Grösse der Gliedmaassen das Normale übersteigen oder nicht erreichen. Bei den Griechen musste das Opferthier ἀφελής sein (Pollux 1, 1. 26), was Hesych. erklärt: μήτε πλεονάζων μήτε δέων τι τοῦ σώματος." Ueber שָׂרוּעַ s. 21, 18. קָלוּט] *verkrüppelt* s. *Ges.* th., die alten Ueb. und Erklärer gehen wunderlich auseinander"; LXX *Vulg. Peš.* (*Ew.* Alt. 367) verstehen: am Schwanze verstümmelt, *Siphra* u. *Talm.*: mit zusammengewachsenen d. h. nicht gespaltenen Klauen (*Levy* NhWB. IV. 309). — V. 24. „Unzulässig sind auch verschnittene Thiere wie sonst im Alterthum, wo man nur den Todten verschnittene Thiere opferte (Etym. magn. u. ἔντομα, Suid. u. ἐντομίδαι und Schol. ad Apoll. Rhod. 1, 587). Auch bei den homerischen Opfern sind die Thiere unverschnitten (Ili. 23, 147). Die Alten erwähnen verschiedene Arten der Verschneidung, von welchen man bei den Kälbern das comprimere testiculos et paullatim confringere für die zweckmässigste hielt (Aristot. h. a. 9, 37, 3. Colum. 6, 26. 7, 11. Pallad. 6, 7). מָעוּךְ] *gedrückt* (nur noch 1 Sa 26, 7), ist ein Thier mit zerdrückten oder zerquetschten Hoden (dasselbe bedeutet פְּצוּעַ־דַּכָּה Dt 23, 2, LXX für beides θλαδίας), כָּתוּת] *geschlagen* ein solches mit zerschlagenen oder zerklopften, während נָתוּק] *abgerissen*, *losgetrennt* auf das Abdrehen, Abklemmen und כָּרוּת] *ausgerottet* auf das Aus- und Abschneiden der Hoden geht. Die Stelle lässt schliessen, dass den Hebräern die Verschneidung der Thiere bekannt war, wie sie es auch im heutigen Morgenland ist. In Abessinien verschneidet man die Böcke (*Rüpp.* II. 21), in Ḥauran die Hengste, Stiere und Schafböcke (*Seetz.* I. 75), in Arabien bindet man den Schafen und Ziegen den Hodenbeutel ab (*Wellst.* I. 214. *Nieb.* Ar. 82); die meisten orient. Völker jedoch verstümmeln die Widder nicht (*Sonnini* I. 328) und im Innern der arab. Wüste findet man keine Wallachen (*Burckh.* Bed. 350). ובארצכם לא תעשו] *und in eurem Land nicht machen*, nämlich מָעוּךְ—כָּרוּת, d. i. (*KS. Str.*) die Thiere auf keine Art verschneiden (vgl. Aehnliches 19, 19). Dies die herrschende Erklärung, schon bei Jos. ant. 4, 8, 40. Allein *Verschnittene machen* für *Thiere verschneiden* wäre ein wunderlicher Ausdruck, ein allgemeines Verbot der Verschneidung passt unter die Opfervorschriften nicht; auch würde Verf., hätte er ein solches gegeben, verschnittene Thiere nicht noch für's Opfer besonders verboten haben." So weit *Kn.*; man kann hinzufügen, dass für die Landwirthschaft Verschneidung der Rinder fast unumgänglich war. Aber die Erklärung (*Kn.*) des עָשָׂה vom *Bereiten* des Opfers (s. zu Ex 29, 38; in der Regel mit Prädicatsobject) und בְּאַרְצְכֶם als Gegensatz gegen die unreinen Heidenländer, ist noch unrichtiger, weil in dem voraufgestellten בארצכם liegen würde, dass sie in fremden Ländern Verschnittenes opfern dürfen. Mög-

lich ist nur noch: *und* (auch) *in eurem Land* (im Gegensatz gegen die Wüste, in der ihr jetzt seid) *sollt ihr* es *nicht thun* (nämlich Verschnittenes opfern). Der Zusatz schneidet dann die Ausflucht ab, dass das Gesetz für die Zeit der Ansiedlung in Kenaan, wo man zum Landbau verschnittene Thiere hielt, nicht mehr gelte. Doch erwartet man תַּעֲשׂוּ כֵן. [S. hiergegen *Kuen.* Volksreligion 327f; nach ihm muss V. 24b aufs engste mit V. 25a verbunden werden und drückt mit ihm zusammen den Gedanken aus, dass die Israeliten solche verstümmelte Thiere ebensowenig in ihrem Lande für den Altar bestimmen als „aus der Hand eines Ausländers" annehmen oder ankaufen dürfen, um die Opferspeise ihres Gottes aus einem von allen denen (d. i. von allen den Arten verstümmelter Thiere) darzubringen, welche Fassung vor allem durch V. 25b empfohlen wird.] — V. 25. Auch aus der Hand (Nu 5, 25. Jes 1, 12; doch s. u.) der Fremden oder Ausländer (s. Ex 12, 49; verschieden von den גֵּרִים V. 18. 17, 8f. Nu 15, 14) sollen sie Jahve kein Opfer darbringen *von allen diesen* d. h. fehlerhaften oder castrirten Thieren, denn *ihr Verderbtes* (d. i. ihre Verstümmelung) *ist an ihnen*, sie haben einen Schaden an sich und dienen ihnen darum bei Gott nicht zum Wohlgefallen. Vorausgesetzt ist, dass auch Fremde dem Jahve für sich opfern lassen dürfen [was *Dillm.* auf Grund von מִיַּד Nu 5, 25. Jes 1, 12 angenommen hat. Aber dort ist es der Priester oder Jahve selbst, der von dem Opfernden annimmt oder fordert; hier dagg. sind es, wie aus לָכֶם folgt, die Israeliten, die „aus der Hand" eines Dritten das Opferthier empfangen, aber es selbst und für sich selbst opfern. Das Opfer des Ausländers, der ja im priesterl. Gesetze ausserhalb der Gemeinde steht, wird hier ebensowenig verboten (*Wl.* Gesch. I. 390; aber nicht mehr in Proll.[4]), wie vorausgesetzt; es wird überhaupt nicht erwähnt; *Kuen.* Volksrel. 328. Dagegen ist hier (wie bei der traditionellen Erklärung von V. 24b) das Verbot, von Fremden *erkaufte* castrirte Thiere zu opfern (nicht aber das Verbot der Castration von Thieren, wie auch *Smend* AtRG. 328 A. 1 richtig bemerkt), zu finden.] Dass nur im Volk Israel auferzogene Thiere zum Opfer zulässig seien (*Ew.* Alt. 44), steht hier nicht.

5) V. 26—33. Noch 3 *weitere Opfervorschriften* mit einer Schlussermahnung, vom Vorigen durch die neue Einleitungsformel V. 26 (zu welcher s. 5, 14. 20. Ex 30, 11. 17. 22. 31, 1) gesondert. Dass hier Gesetze von Ex 21—23 modificirt werden (*Wl.* Comp.[2] 161), ist unrichtig. V. 28f findet sich keine Beziehung darauf; nur V. 27 trägt ein Gesetz vor, das mit einem dortigen Aehnlichkeit hat und dadurch sein hohes Alter erweist (ähnlich wie in Le 19f sich andere solche Parallelen zu Ex 21ff finden). — V. 27. „Das junge Rind oder Kleinvieh soll nach der Geburt 7 Tage lang *unter seiner Mutter sein* d. i. bei ihr saugen und erst vom 8. Tag an zum Opfer wohlgefallen. Dieselbe Bestimmung für die Erstgeburt Ex 22, 29. Bis zu welchem Alter hinauf Opferthiere zugelassen wurden, bestimmt das Gesetz nicht, unterscheidet aber überall ältere und jüngere Thiere, nämlich a) beim Rindvieh עֵגֶל, עֶגְלָה und פַּר, פָּרָה (s. zu 1, 3. 5. 9, 3), b) beim Schafvieh כֶּבֶשׂ, כִּבְשָׂה, כֶּבֶשׂ, כִּבְשָׂה jährig und älter, und אַיִל von mehr als einem Jahr, weil sonst כֶּבֶשׂ זָכָר stehen würde, c) beim Ziegenvieh das jährige Lamm

(Nu 15, 27. Ex 12, 5), die ältere Ziege שְׂעִירַת עִזִּים, den jüngern und älteren Bock, עַתּוּד und שָׂעִיר עִזִּים (s. zu 4, 23). Die Behauptung, dass nach P das Opferthier nicht über ein Jahr alt sein solle (*Ew.* Alt. 43), ist grundlos. Im übrigen AT. kommen als Opferthiere vor Milchlamm (1 Sa 7, 9), Thiere von 3 (Gen 15, 9) und Stier von 7 Jahren (Ri 6, 25). Die späteren Juden nahmen zu Brandopfern jähriges Kleinvieh; Rinder durften auch älter sein (Jos. ant. 3, 9, 1). Das übrige Alterthum bietet auch nichts Genügendes dar. Die Babylonier opferten erwachsene und saugende Thiere (Her. 1, 183). Bei Homer werden Stier und Schwein von 5 Jahren (Ili. 2, 403. Od. 14, 419), öfter das einjährige Rind geopfert (Ili. 6, 94. 275. 309. 10, 292. Od. 3, 382). Nach alten griech. Inschriften soll Rind und Schaf die Zähne geworfen haben, das Schwein nicht über $^5/_4$ Jahr alt sein; der Pallas opferte man zweijährige und dreijährige Rinder (*Hermann* gott. Altth. § 26). Bei den Römern werden als Kleinviehopfer meist die *bidentes* genannt (Horat. Od. 3, 23, 14; Verg. Aen. 4, 57. 6, 39. 7, 93. 12, 170. Ovid. met. 10, 227. 15, 575; über den Begriff des Worts s. Gell. 16, 6, 14; Macrob. Sat. 6, 9 und Festus u. ambidens). Der bidens d. i. Zweizähner kann nur das jährige Schaf- und Ziegenlamm sein. Denn Schaf und Ziege bekommen im 1. Lebensjahr 8 Vorderzähne, die sie vom 2.—5. Jahre wieder verlieren und durch neue ersetzen, jedes Jahr zwei. Im hebr. Gesetz heisst der bidens בֶּן־שָׁנָה, worüb. zu Ex 12, 5, und ist weit das häufigste Opfer. Die Alten stimmen also in diesem Stück zusammen. Nach Plin. 8, 77 suis fetus sacrificio die quinto purus est, pecoris die octavo, bovis tricesimo.“ קָרְבַּן אִשֶּׁה] so nur hier; s. 1, 2 u. 9. — V. 28. „Man soll nicht ein Opferthier und sein Junges an demselben Tag *schlachten*“, also auch nicht opfern. Eine Vorschrift der Milde wie Dt 22, 6f (vgl. Gen 32, 16). Dagegen Ex 23, 19 gehört wohl nicht hieher. — V. 29f. Das Fleisch des Lobopfers soll am selben Tage gegessen werden. Uebereinstimmend mit 7, 15 und theilweise mit 19, 6f. — V. 31—33. Schlussermahnung an die Isr., die göttl. Gebote zu beobachten und zu thun (18, 4) und nicht zu entweihen Gottes hl. Namen (18, 21), damit Jahve, der sie aus Aeg. geführt hat, um ihnen Gott zu sein und in ihrer Mitte zu wohnen (11, 45, s. zu 18, 2), geheiligt werde. מקדשכם] Ex 31, 13.

d) Festgesetze, Cap. 23.

1. Während die Ueberschrift V. 2. 4 und die Unterschrift V. 37f ein (in der Art von Nu 28f) fortlaufendes Verzeichniss der *hl. Tage*, nam. *Festtage*, *an welchen gottesdienstliche Versammlung sein soll*, erwarten lässt, sind vielmehr V. 9—22, 23—32 (23—25, 26—32), 33—43 durch besondere Einleitungsformeln als selbständige Gesetze gezeichnet, in deren keinem zwar die ausdrückliche Angabe über die gottesdienstliche Versammlung fehlt, in deren zweien aber (9—22. 33—43) auch noch andere Dinge vorgeschrieben, näml. vollständige Festgesetze (über Erndte- und Hüttenfest) gegeben werden. Bei dieser Beschaffenheit des Stücks ist zwar wohl eine Unterschrift (37f) erklärlich und erträglich (vgl. 7, 35f. 37f zu dem ähnlich angelegten Stück Cap. 6f),

nicht aber eine Ueberschrift, und ist deshalb wahrscheinlich, dass diese (genommen aus 37) erst von den letzten Ordnern des Pent. vorgesetzt wurde, und zwar nicht bloss am Anfang (V. 2) als Inhaltsangabe des ganzen Stücks, sondern noch einmal V. 4, wo sie nach V. 38 berechtigter war. An der Abkunft der einzelnen hier zusammengestellten Gesetze von P ist nicht zu zweifeln. Zwar weichen die Gesetze 9—22. 39—43 durch Inhalt und Vortragsweise von den übrigen Abschnitten stark genug ab, und ergibt sich aus V. 10. 22. 39. 43 und aus מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת V. 11 (s. u. S. 643), dass H darin zu Grund liegt. Jedoch die Annahme (*Wl.* Comp.[2] 161 ff nach *Geo.*, *Hupf.*), dass in Cap. 23 zweierlei vollständige Festgesetze, näml. V. 1—8. 23—38 von P und 9—22. 39—43 von einem andern Vrf. durch R zusammengefügt seien, ist unhaltbar, weil 1) keines von beiden vollständig ist, jenem das Pfingst-, diesem das Mazzoth-Gesetz fehlt, 2) die Zeichen des P (z. B. בֶּן־שְׁנָתוֹ 12, קָרְבָּן 14, אִשֶּׁה, רֵיחַ נִיחֹחַ, עִשָּׂרוֹן 13, עֶצֶם 14. 21, חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם 14. 21. 41 vgl. 43, מוֹשְׁבֹתֵיכֶם 14. 17. 21, הֵנִיף, תְּנוּפָה 11. 17. 20, מְלֶאכֶת עֲבֹדָה 21, אֶזְרָח 42) auch durch die angeblich fremde Hälfte so durchgehen, dass man mit Annahme von blossen Interpolationen nicht auskommt. Bedenkt man, 1) dass P zwar von Passah-Mazzoth und Versöhnungstag schon früher ausführlich, dagegen von Pfingsten und Laubhütten bisher noch nirgends gehandelt hat und diese unmöglich übergehen oder mit den dürren Sätzen 34—36 abthun konnte, 2) dass auch 23, 15—21 in Nu 28, 26 ff vorausgesetzt ist, 3) dass V. 22 (s. d.) neben 19, 9 sich überhaupt nicht erklärt, wenn er nicht in P stand, 4) dass P auch sonst viele Stücke des H in seiner Weise neu bearbeitet hat (S. 583), nam. bei Cap. 25 dasselbe zutrifft, so wird man die Zugehörigkeit auch von V. 9—22. 39—43 zu P nicht beanstanden, aber anzunehmen haben, dass er hier ein Stück aus H verarbeitet hat. [NDJ. 642 wird es zur Wahl gestellt, ob P selbst schon die H-Bestandtheile (in V. 10—14. 15—20. 39—43) sich angeeignet hat (was wegen V. 22 wahrscheinlich ist, vgl. Cap. 25), oder ob erst die Hand eines R sie mit V. 1—8. 21. V. 23—38 verbunden hat; und NDJ. 644 wird constatirt, dass das aus H stammende Stück V. 20—22 von P benützt oder bearbeitet ist, weil dort V. 22 neben 19, 9 keine andere Erklärung zulässt.] Ueber V. 18—20 s. d. Die Ausscheidung von V. 3. 22. 39—44 (*Kn.*) oder von V. 9—14[a]. 15[b]. 16[b]—20. 22. 39—43 (*Kay.*) aus P ist willkührlich und unthunlich.

2. Während die Gesetze Ex 23, 14 ff. 34, 18 ff. Dt 16 ausschliesslich über die 3 חַגִּים d. h. die 3 Volks- und Wallfahrtsfeste Bestimmungen geben, aber von מִקְרָא קֹדֶשׁ nichts erwähnen, will der Vrf. von Le 23 laut der Unter- und Ueberschrift alle die Tage zusammenstellen, an welchen מִקְרָא קֹדֶשׁ d. i. gottesdienstliche Versammlung oder feierlicher Gemeindeopfergottesdienst stattfinden und zugleich die Arbeit eingestellt werden oder Feiertag sein soll. Diese sind, ausser dem Sabbath, den er in erster Linie nennt: der 1. und 7. Mazzothtag, der Pfingsttag, der 7. Neumondstag, der Versöhnungstag, der 1. Laubhüttentag und noch der Tag nach dem 7tägigen Laubhüttenfest, zusammen 7. Am Passahtag (V. 5) ist die Feier eine häusliche (s. zu Ex 12, 13), also kein מ׳ ק׳. Der Gesichtspunkt des P ist ein weiterer und von einem Wider-

spruch zwischen ihm und jenen andern Gesetzesschriften kann insoweit füglich nicht die Rede sein. Die 3 חגים von jenen kennt und erwähnt auch er, das erste und letzte als siebentägig, das mittlere als eintägig, nur dass er dieses mittlere (Pfingsten) nicht חג nennt (auch Nu 28, 26 ff nicht, worin Ezech. 45, 21 ff folgt, der es auch nicht unter den חגים, ja überhaupt nicht erwähnt). Ein Widerspruch wäre nur, wenn sein מ' ק das Wallfahrtsgebot in sich schlösse (*Wl.* Proll.[4] 103), das jene für die 3 חַגִּ־ם geben; dass dies aber nicht der Fall ist, ist schon zu Ex 12, 16 bemerkt, und ist auch מ' ק von den Juden nie so verstanden worden. Ein Gebot der Wallfahrt hat er überhaupt nicht, wie E (wohl unter Voraussetzung der Lokalheiligthümer) Ex 23, 17 und J D (an den Tempel) Ex 34, 23. Dt 16, 16; er lässt es frei (V. 38), an den Festen die Opfergaben ans Heiligthum zu bringen, aber gebietet es nicht, und dürfte hierin, wie in so manchen andern Dingen (z. B. 17, 3—6) das Ursprünglichere haben. Wäre P erst nachexilisch, so wäre das Fehlen dieser gerade für die nachexilische Zeit so überaus wichtigen (im alten Reich aber wenig praktischen Ex 34, 24) Vorschrift in ihr ganz unverständlich. Eben weil P voraussetzt, dass nicht alle am מ' ק theilnehmen können, betont er um so mehr, dass an den genannten Feiertagen die Arbeit eingestellt werden soll, worüber die andern Schriften nichts ausdrücklich haben (ausser Dt. in 16, 8, das auch hierin wie sonst seinen gemischten Charakter zeigt). Ohne diese Leistung wären es keine Gott geweihten Tage, nicht bloss nach gesetzlicher Vorschrift, sondern nach dem Gefühl des alten Volks selbst (s. Nr. 4 über den Neumond), ja der alten Völker überhaupt. „Den Hellenen und Barbaren war gemein τὸ τὰς ἱεροποιΐας μετὰ ἀνέσεως ἑορταστικῆς ποιεῖσθαι (Strab. 10 p. 467); die Götter bestimmten den Menschen ἀναπαύλας τῶν πόνων τὰς τῶν ἑορτῶν ἀμοιβὰς τοῖς θεοῖς (Plato de leg. p. 653); vgl. Plut. Alcib. 34. qu. rom. 25; Cic. de leg. 2, 12; Macrob. sat. 1, 16; Colum. 2, 22; Serv. ad Verg. geor. 1, 268; Festus u. praeclamitatores.“ Für alle Feiertage verlangt P Ruhe von der Arbeit, aber für Sabbath und Versöhnungstag eine viel vollständigere (s. V. 7), und bezeichnet sie eben damit als heiligere Tage.

3. Die Fest- und Feiertage der Israeliten sind zwar nach Ursprung und Bedeutung unter sich sehr verschieden, lehnen sich aber zuletzt alle mehr oder weniger an die Naturordnung des Jahreslaufs an, und zeigen z. Th. noch ganz deutlich dieselben Motive, welche auch für die Feste der andern Völker bestimmend waren. „An die wichtigsten Epochen des auf die Erde einwirkenden (Gen 1, 16. Hi 38, 33) Mond- und Sonnenlaufs und des dadurch bedingten Naturlebens knüpften sie ihre religiösen Feierlichkeiten an, und fast alle bedeutenden Feste des heidn. Alterthums, die nicht geschichtliche Begebenheiten zu Anlässen hatten, sind ursprünglich lunarischer und solarischer Art. Die Erndtefeste dürfen, wenn bei ihnen auch die tellurische Beziehung vorwaltet, zu den solarischen gezogen werden, sofern die Erndten zuletzt durch die Sonne bedingt sind. Die *Mondfeste* gehen, wie es scheint, durch das ganze Alterthum und haben sich bei manchen Völkern bis in die neuere Zeit erhalten. Die Inder vergötterten die 4 Mondphasen (*Lassen* IA.[1] II. 1118 f);

die Tamulen beobachten Fasten an jedem Neu- und Vollmondstage (*Sonnerat* R. I. 191); die alten Germanen hielten ihre Volkstage am Neu- und Vollmond (Tacit. Germ. 11). Am häufigsten wird die Neumondfeier erwähnt. Apud veteres omnium mensium principia colebantur (Isidor. Hisp. orig. 5, 33). Bei den Indern gab es eine Sekte, die an diesem Tag auf den Dächern dem Neumond räucherte, dann Mahlzeiten hielt und sich vergnügte (Schahrast. II. 367). Ueber die Şabier s. *Hottinger* hist. or.^{2} p. 279"; *Chwolsohn* Ssab. II. 94f. 255f; „über die Aegypter *Maim.* M. Neb. 3, 46; *Drumann* Inschr. v. Rosette S. 255f. Die Osseten halten die Erscheinung des Mondes für sehr heilig (*Klaproth* R. in d. Kaukasus II. 602) und den Buräten ist der Neumondstag wie uns der Sonntag (*Meiners* Gesch. aller Relig. II. 315). Den Griechen und Römern war dieser Tag die ἱερωτάτη ἡμερῶν (Plut. de aere alie. 2). Schon Homer kennt die Opfer- und Festschmäuse, die man da dem Apollo anstellte (Od. 20, 276ff. 21, 258). In Athen betete man am Neumond auf der Akropolis (Demosth. Aristog. I. p. 800); sonst s. Plut. quae. rom. 25; Porph. de abst. 2, 16; Aristoph. Acharn. 998. vesp. 96; Lucian. Lexiph. 6. Icaromenipp. 13; Athen. 8, 41 p. 349. 12, 76 p. 551; Theophrast. char. 4. Im alten Rom brachte man am Neumond ein Opfer dar und berief das Volk auf das Capitol (Macrob. Satur. 1, 15); man schmückte die häuslichen Laren und opferte (Verg. ecl. 1, 43 und dazu Voss), und betete zu den Göttern (Horat. Od. 3, 23, 2). Geringere Bedeutung hatte der Vollmond, wurde aber doch auch gefeiert. An ihm brachten z. B. die Aegypter der Mondgöttin und dem Dionysus Schweinsopfer (Her. 2, 47. Plut. de Isid. 8. Aelian. h. a. 10, 16) und die Keltiberen opferten in den Vollmondsnächten einem namenlosen Gott und hielten Feste und Tänze (Strabo 3 p. 164). Auch den Römern war der Vollmondstag heilig (Plut. quae. rom. 24). Dass er auch sonst bevorzugt war, s. zu V. 6. — Nicht minder allgemein sind bei den Alten *die solarischen Feste*, in welchen bald die Beziehung auf die Sonne bald die auf die Jahreszeit bald die auf die Erndte vorwaltet. Im äg. Osirisdienst treten besonders 2 hervor, eines am Neumond des Phamenoth d. i. März, das andere am Vollmond des Athyr d. i. November, jenes also ein Frühlings-, dieses ein Herbstfest (Plut. de Isid. 13. 39. 42f). Etwas Verwandtes haben die phönik. und syr. Feste des Adonis d. h. der Sonnengottheit (Macrob. Sat. 1, 21), nach ihrer Einwirkung auf die Erde und deren Vegetation, insbesondere nach ihrer Beziehung zum Reifen der Früchte (Porph. bei Eus. praep. ev. 3, 11; Amm. Marc. 19, 1, 11. 22, 9, 15). Man verehrte ihn als Frühlingsgottheit (Joh. Lydus de mens. 4, 44), als Sommergottheit (Porph. und Ammian., auch Hieron. ad Ez 8, 14), endlich als Herbstgottheit (Ez 8, 1. 14; Ammian. 22; Lucian. de Syr. dea 8; Macrob. l. l.; Theocrit. id. 15, 103. 143); man scheint die Adonien in verschiedenen Zeiten vom Frühling bis zum Herbst gefeiert zu haben. Indess stehen diese Adonien abgesehen von der Zeit und der Beziehung auf die Früchte den hebr. Festen ziemlich fern; näher kommen ihnen die beiden Feste, welche uns bei den Alten am häufigsten entgegentreten. Die heutigen Hindu feiern der Göttin Durga jährlich 2 mehrtägige Feste um die Aequinoctialzeiten,

das Hulifest im März, wo in den obern Gangesländern die Aussaat geschieht, und ein Erndtefest im September, beide sehr fröhlich mit Mahlzeiten, Gesängen, Tänzen und Umzügen (*Turner* Gesandtschaftsreise S. 194ff. *Rhode* relig. Bildung etc. der Hindus II. 263f). Ebenso begingen die Perser im Frühling und Herbst ihre beiden feierlichsten Feste, jedes 6 Tage (*Kleuker* Avesta I. 51. III. 243." *Spiegel* Av. II p. C), „das 1. als Neujahrsfest (Nauroz) im März und das 2. 6 Monate später im September; an jenem brachte man gewisse Geschenke von Getreide, auch ein grosses Brod zum König, an diesem bestanden die Festgaben vornämlich in Baumfrüchten, welche vom Obersten der Mager dem König überreicht wurden (*Hyde* relig. vet. Pers. p. 236ff. *Golius* ad Alferg. p. 21ff). Das erstere haben die Perser bis auf die neuere Zeit beibehalten (*Chardin* voy. II. 280ff. *Kaempfer* amoen. exot. p. 162. *Niebuhr* Ar. 110). Ihnen war also das Frühlingsfest das wichtigere. Ebenso halten die nordasiatischen Völker jährlich ein Frühlingsfest als Hauptfest (*Gmelin* R. d. Sibirien II. 361ff. III. 8f der Vorr.) und die Syrer feierten ihr grösstes Fest gleichfalls zu Anfang des Frühlings mit Festwallfahrt und Opfern (Lucian. Syr. dea 49). Die Phryger veranstalteten jährlich 2 Feste mit bacchischen Gebräuchen, das eine der zum Winterschlaf gehenden, das andere der zum Sommer erwachenden Gottheit (Plut. de Isid. 69). Die Araber hielten den 1., 7., 11. und 12. Monat heilig durch Waffenruhe"; ihre eigentlichen Festmonate waren der 1. u. 7., der Muḥarram u. Raǵab, von denen jener dem Herbst-, dieser dem Frühlings-Monat entsprach „(*Golius* ad Alferg. 3ff. *Pocockii* spec. hist. Arab. 175ff); [vgl. *Wl.* Skizzen III. 93ff. *Snouck Hurgr.* Mekka II. 48ff]. Der äg. Isis zu Tithorea in Phokis feierte man mit Opfern jährlich 2 Feste, eines im Frühling, das andere im Herbst (Paus. 10, 32, 9), und bei den Athenern erscheinen als 2 Hauptfeste die Thargelien im Mai und die Pyanepsien im Oktober (dem Apollo und den Horen geltend), an denen man Erstlinge der Früchte opferte und Umzüge hielt mit Oelbaumstäben und Früchten daran (*Hermann* gott. Alt. d. Griech. § 56, 5ff. § 60, 4ff). Deutlich waren dies Erndtefeste, wie denn überhaupt die Alten an die Erndten Opfer und Feste anschlossen und in diesen Zeiten am meisten feierten (Aristot. eth. Nic. 8, 9, 5). Auch fast alle Barbaren widmeten der Gottheit des Ackerbaus Erndtefeste (Diod. Sic. 5, 68)."

4. Bei den Israeliten war aus dem lunarischen Festkreise wenigstens die *Neumondsfeier* in ganz regelmässiger Uebung. Kaum ist eine andere Feier so gut bezeugt, wie diese. Man beging den Tag des neuen Mondlichts wie den Sabbath durch Einstellung der Alltagsgeschäfte (Am 8, 5), als fröhlichen Feiertag (Hos 2, 13; durch Gastmahle in den Häusern 1 Sa 20, 5. 18. 24. 27), erschien beim Heiligthum (Jes 1, 13f) oder suchte Propheten auf, um Belehrung einzuholen (2 Kg 4, 23); „woraus sich auch erklärt, dass so manche prophetische Reden am 1. Tag des Monats gehalten wurden (Ez 26, 1. 29, 17. 31, 1. 32, 1. Hagg 1, 1)". Die Propheten nahmen die Fortdauer der Feier der Neumonde wie der Sabbathe für die messianische Zukunft in Aussicht (Ez 46, 1. 3. Jes 66, 23), vgl. noch über die späteste Zeit Judith 8, 6. Kol 2, 16. Wenn trotzdem die Gesetze des E J D die Neumondfeier gar nicht er-

wähnen, und nur P darauf Rücksicht nimmt, so ist dies zunächst ein neuer Beweis für die Unvollständigkeit von jenen (s. No. 2) und für die Verlässlichkeit von diesem. Aber auch P gebietet für die gewöhnlichen Neumonde das, was doch nach obigen Stellen im wirklichen Leben stattfand, näml. Arbeitseinstellung und מִקְרָא קֹדֶשׁ, nicht, sondern nur gesteigerte Opfer am Heiligthum (Nu 28, 11ff) und will bloss für den 7. Neumond aus besondern Gründen (s. zu 23, 23ff) מ׳ ק׳ und Ruhefeier. Ohne Frage legt also das Gesetz auf die gewöhnlichen Neumonde weniger Gewicht, als die Praxis that, und man ist zu dem Schluss berechtigt, dass in ihrer Feier sich eine weit verbreitete und vormosaische Sitte mit Zähigkeit forterhielt, die man gesetzlich zu gebieten gar nicht für nöthig hielt, die man aber priesterlich doch soweit anerkannte, dass man sie mit der an den Zwischentagen des Mazzothfestes gleichstellte. — Von einer Feier des *Vollmondes* zeigt sich bei den Israeliten keine Spur, insofern Ps 81, 4 sich nur auf den 7. Monat bezieht. Jedoch war er dadurch bevorzugt, dass an ihm das grosse Frühlings- und Herbstfest begann (s. V. 6). — Zu der gesetzlichen Entwerthung der lunarischen Feiertage trug ohne Zweifel bei die Erhebung des *Sabbaths* zum wichtigsten Tag im Zeitleben des Volks. Seinen Ursprüngen nach schliesst dieser sich wahrsch. zwar auch an die 4 Mondphasen an (S. 234f), ist aber schon von Mose zu einem durchlaufenden Wochenschlusstag umgestaltet, also vom Mondlauf unabhängig gemacht worden. Ueber seine Bedeutung s. zu Ex 20, 8—10. Kein Gebot wird im Gesetz so oft eingeschärft wie dieses (s. zu Ex 20, 8). Gesteigerter Opfergottesdienst (Nu 28, 9f) und מִקְרָא ק׳ (Le 23, 3) am Sabbath wird zwar nur bei P befohlen, aber wie wenig dies etwa bloss eine spätere Neuerung ist, zeigt die Analogie des zum Neumond Bemerkten, bes. 2 Kg 4, 23 und Jes 1, 13f. Wenn auch seine Einführung Anfangs Mühe machte (Nu 15, 32ff. Ex 16, 27ff. Ez 20, 13), so scheint er doch bald im Ganzen regelmässig gehalten worden zu sein (2 Kg 4, 23. Am 8, 5. Hos 2, 13. Jes 1, 13); nur freilich an der Durchführung der strengen Ruhefeier, wie sie P, J (Ex 16, 27ff) und D (Dt 5, 14) verlangen, hatte man von da an, wo die geschriebenen Gesetze öffentliche Gesetzeskraft erlangt hatten, noch Jahrhunderte lang zu arbeiten (Jer 17, 19ff. Ez 22, 8. 26 u. ö.; Jes 56, 2ff. 58, 13. Neh 10, 32. 13, 15ff). — Aus der hohen Bedeutung der Sabbathidee im Mosaismus, wie sie sich schon in der Aufnahme des Sabbathgebotes in den Grunddekalog zeigt, erklärt es sich leicht, dass sie nicht bloss in die Gestaltung des übrigen Festlebens der Gemeinde maassgebend eingreift, sofern z. B. die Dauer des Frühlings- und Herbstfestes je auf 7 Tage, und die Erndtezeit auf 7 Wochen festgesetzt wurde, sondern auch auf grössere Zeiträume, als Tage, angewandt noch ausgedehntere und umfassendere Sabbathzeiten auswirkt. Auf die Monate angewandt ergibt sie die Idee eines über die andern Neumonde hervorragenden Sabbathneumonds (V. 24f), als des Anfangstages eines auch durch andere Feste (V. 27. 34f. 39) ausgezeichneten Monats. In der Reihenfolge der Jahre erzeugt sie das Sabbath- oder Ruhejahr (25, 3ff. Ex 23, 10f. Dt 15, 1ff), und nach 7 solcher Sabbathjahre als äussersten Ring der sabbathischen Zeiten das Jobeljahr

(25, 8ff) oder grosse Restitutionsjahr. Alles das ebenso folgerichtig als dem Mosaismus eigenthümlich, gerade wie der Sabbath selbst ihm eigenthümlich ist und auch insofern mit Recht als Abzeichen desselben gilt (Ex 31, 16f).

5. Von den an die solarischen Festkreise angelehnten Festen erscheinen zunächst *Passah* (worüber S. 119ff. 128) und *Mazzoth* (worüber S. 124f), die man als das *Frühlingsfest* zusammenfassen kann, in sämmtlichen Gesetzesschriften als geschichtliche Feste zum Andenken an die grossen Thatsachen der Befreiung Israels aus Aegypten; s. über Passah Ex 12, 1—13 bei P, V. 21—27 bei J, über Mazzoth Ex 23, 15 bei E, Ex 12, 14—20 bei P, Ex 12, 34. 39. 13, 3—10. 34, 18 bei J, und über beide bei D Dt 16, 1. 3. Dass der Ursprung des Mazzothfestes in der Feier des Erndteanfangs zu suchen sei (*Kn.* o. S. 125 und *Wl.* Proll.[4] 84ff), bewährt sich nicht. Schon die 7tägige Dauer gegenüber von dem einen Tag des Erndteschlusses (Pfingsten) würde sich nicht gut erklären, und höchst auffallend bliebe, dass in sämmtlichen Gesetzen (ausser Le 23) eine Beziehung auf die Erndte nicht hervortritt. Bedenkt man weiter, dass nach P und J Mazzoth sofort nach dem Auszug aus Aeg. eingesetzt wird (wenn auch bei J erst für die Zeit des Aufenthalts in Kenaan Ex 13, 5), dass nach E und J die Feier eines חג in der Wüste durch Opfer und speciell das Passahschlachten schon vor dem Auszug beabsichtigt war (s. zu Ex 12, 21), ein Fest in der Wüste aber in keiner Weise als Erndtefest gedacht werden kann, so wird man vielmehr darauf geführt, als den ursprünglichen Grund ein Aequinoctialfest anzunehmen, das mit dem Sühn- und Reinigungsopfer des Passah eingeleitet wurde. Dadurch, dass zeitlich der Auszug aus Aegypten mit diesem Fest zusammenfiel, vollzog sich leicht die Umbildung desselben zum Stiftungsfest der Gemeinde und so wurde es das geschichtlich-theokratische Fest, als welches alle Gesetzesschriften es beschreiben. Erst in Kenaan (Ex 13, 5), weil da in diesem selben Monat und um diese selbe Zeit die ersten Aehren reifen, trat die Combination mit dem Erndteanfang (Jos 5, 11f) hinzu und bildete sich das Mazzothessen (S. 124f) als der charakteristische Brauch dieser Festtage. Ueber den Grund der 7tägigen Dauer vom Mazzoth s. No. 4. In der Hervorhebung des 7. dieser Tage als eines heiligen sind P J D einig; dass auch der 1. ein Haupttag war, versteht sich von selbst. Warum J den 7. Tag als חג bezeichnet, s. zu Ex 13, 6. — Anders steht es mit dem 2. חג, *dem Pfingstfest* (s. zu Ex 23, 16). Dieses war nur Erndtefest, genauer Schlussfest der Erndte, und setzt Ansässigkeit und Landbau durchaus voraus. Die über Wochen sich hinziehende Erndtezeit ist naturgemäss und bei allen Völkern eine Zeit der Freude und des Jubels (Hos 9, 1. Jes 9, 2), und der fromme Sinn des Alterthums konnte die neuen Früchte nicht einheimsen und geniessen, ohne dem Geber durch Darbringung des Ersten davon zu danken (Ex 22, 28. 23, 19). Zeit, Maass und Ort der Darbringungen, als durch mannigfaltige Verhältnisse bedingt, waren gewiss zunächst der Freiheit der Einzelnen überlassen. Aber ebenso verständlich ist, dass man vonseiten des Nationalheiligthums eine solche Freudenzeit nicht unberücksichtigt lassen konnte, sondern ihr eine gottesdienst-

liche Weihe gab. Demgemäss bestimmt das Gesetz, indem es für die Temperaturschwankungen sowie für die lokalen und individuellen Bedürfnisse die Zeitgrenzen der Erndte weit genug zieht und zugleich die Sabbathidee (s. No. 4) einwirken lässt, dass am Heiligthum durch Darbringung einer Gerstengarbe sammt Brandopfer die Erndte und der Genuss der neuen Aehren eingeleitet und am 50. Tage darauf durch Darbringung zweier gesäuerter Weizenbrode sammt Dankopfer der ordentliche Gebrauch des nun eingeheimsten Getreides geweiht, dieser Tag selbst aber durch מִקְרָא קֹ֫דֶשׁ und Geschäftsruhe ausgezeichnet werde. Die Vorschrift darüber findet sich jetzt nur bei P Le 23, 9ff, aber auf Grundlage von H. In der Bestimmung der Zeit dieses Erndteschlussfestes stimmt aber damit nicht bloss Dt 16, 9ff sondern auch J, wie die Benennung desselben als Wochenfestes (Ex 34, 22) zeigt. Man kann daraus schliessen, dass sie alt genug ist. Ob der Anfangstag des 50-tägigen Zeitraums bei P schon mit der Mazzothwoche verknüpft sei, darüber s. zu Le 23, 11. Aber schon das Mazzenessen in der Mazzothwoche weist darauf hin, dass man diese bereits sehr frühe als Anfangszeit der Erndte betrachten lernte, so dass dann in gewissem Sinn der Pfingsttag als Schlussfeier zum Frühlingsfest betrachtet werden kann. — Ebenfalls durch Ansässigkeit und Landbau bedingt ist der 3. חג, *Laubhüttenfest*; als Fest der Einsammlung (Ex 23, 16. 34, 22) aller noch übrigen Früchte vom Feld, zumal des Obstes, Weines und Oeles, ist es sogar das Haupterndtefest, zugleich um der herbstlichen Freuden (Jes 16, 10. Hos 9, 1f) willen das fröhlichste aller Feste, und als letztes aller Jahresfeste, am Schluss des ökonomischen Jahres oder nach priesterlicher Rechnung als Fest des Sabbathmonats das Hauptfest (הֶחָג Le 23, 39; übereinstimmend mit der hervorragenden Opferfeier Nu 29, 12ff; ferner Sach 14, 16. 18. Ez 45, 25. Neh 8, 14. Ps 81, 4). Dass es in die Aequinoctialzeit fiel und dadurch dem Mazzothfest des Frühlings entsprach, kommt dazu, und wenigstens in der Siebentägigkeit sowie in der Feier während der Vollmondwoche zeigt sich dieses Sichentsprechen beider. Ob die Siebentägigkeit ursprünglich schon feststand, ist freilich bei dem Schweigen von E und J darüber (Ex 23, 16. 34, 22) nicht völlig sicher, aber dass sie frühe gesetzlich wurde, beweist ausser H P D auch 1 Kg 8, 65. Monat und Monatstag schreiben zwar E J D, vielleicht auch H (s. zu V. 39), nicht ausdrücklich vor und es ist recht wohl möglich, dass in der ersten Zeit der Ansässigkeit, bei der allgemeinen Zersplitterung des Volks, die einzelnen Gegenden und Städte ihre eigenen Wege gingen und sich nur darnach richteten, wann bei ihnen die Lese zu Ende ging (vgl. Rî 21, 19). Wie aber das Wallfahren nach dem gemeinsamen Heiligthum und gemeinsame Feier in Gang kam (s. schon 1 Sa 1, 3. 21), muss auch die Fixirung auf die Vollmondszeit durchgedrungen sein, so dass man, nach den Landesgegenden, nur noch zwischen dem 7. und 8. Monat schwanken konnte; dass aber schon zu Salomo's Zeit, wenigstens im Bereich des Tempels in Jerusalem, für den 7. Monat entschieden war, zeigt 1 Kg 12, 32f. Alle Prämissen für das Gesetz von P waren damals schon gegeben. Wenn J D gleichwohl darüber schweigen, so folgt daraus nur, was man auch sonst weiss,

dass sie geflissentlich die ältesten Gesetze wiederholen. Ueber das Wohnen in Hütten und den daraus abgeleiteten Namen Hüttenfest bei P und D s. zu V. 42f. Bezeugt ist er schon Hos 12, 10. Geschichtlich theokratische Beziehung hat dieses Fest ursprünglich nicht; eine solche erscheint erst V. 43 bei P, aber selbst hier nur lose angeknüpft, und also damals in's allgemeine Bewusstsein noch nicht übergegangen. Ebenfalls nur bei ihm (23, 36. 39. Nu 29, 35) erscheint noch ein 8. Tag, *Asereth* genannt, als gottesdienstlicher Feiertag, als ein die herbstlichen oder die Jahresfeste abschliessender Zusatztag V. 36. Wie alt seine Anordnung ist, lässt sich nicht sagen. Da er (s. zu V. 36) nicht mehr zum Hüttenfest selbst gehört, so lässt sich aus 1 Kg 8, 66 (trotz der Correctur 2 Chr 7, 9) nicht mit Sicherheit folgern, dass er zu Salomo's Zeit noch nicht bestand. Nur das kann man (auf Grund des Schweigens der andern Gesetzbücher, auch Ez 45, 25) sicher behaupten, dass er für das alte Volk noch nicht von hervorragender Bedeutung war, eine solche vielmehr erst nach Esra (Neh 8, 18 [vgl. NDJ. 674f]) und zwar (Joh 7, 37) in steigendem Maasse gewann, offenbar im Zusammenhang mit dem grossartigen Aufschwung des Wallfahrtswesens. Seine Symmetrie als des Schlusstags zu den Herbstfesten mit dem Wochenfest im Frühlingsfestkreis (der später selbst auch *Ἀσαρθά* genannt wurde Jos. ant. 3, 10, 6 und Talm.) ist unverkennbar, und vielleicht beruht auf diesem Gedanken seine Anordnung. — Ueber den *Versöhnungstag*, der in seiner Stellung zum Hauptfest dem Passah im Frühling entspricht, s. zu Cap. 16. — Geschichtliche Bezeugungen der Feier der hl. Tage, nam. der 3 חגים, am alten Tempel finden sich ausser in den schon gelegentlich angeführten Stellen noch 1 Kg 9, 25. Jes 29, 1. 30, 29. Ps 42, 5; für's nördliche Reich Am 5, 21. 8, 10. Hos 9, 5. — Eine grundlose Behauptung (*Wl.* Proll.[4] 97ff) ist es, dass bei P die eigentliche Feier der Feste durch vorgeschriebene Gesammtopfer erschöpft werde (s. dagegen V. 38 und o. No. 2): über Passah, Mazzoth, Wochen- und Hüttenfest haben auch die andern nicht mehr als er und nichts wesentlich Verschiedenes. Wenn D *mehr* die Privatdarbringungen, P *mehr* die öffentlichen hervorhebt, so ist das durch die verschiedenen Zwecke ihrer Schriften bedingt. Ebensowenig ist richtig, dass bei P die Feste von den natürlichen Anlässen des Lebens losgelöst seien: Passah und Mazzoth sind bei den andern ebenso wesentlich geschichtliche Feste wie bei ihm; bei Mazzoth hebt nur er die Beziehung auf den Erndteanfang hervor (V. 10ff); bei Pfingsten setzt er die Bedeutung als bekannt voraus, wie V. 22 zeigt; ebenso bei Laubhütten (V. 40f). Dagegen ergibt sich daraus, dass er nur Passah Mazzoth Versöhnungstag in eigenen ausführlichen Darstellungen behandelt (Ex 12. Nu 9. Le 16), bei Pfingsten und Laubhütten aber sich mit Reproduktion von H begnügt, als ein noch nicht bemerkter Unterschied des P von den andern der, dass ihm das eigenthümlich Mosaische wichtiger ist als das naturwüchsig Volksthümliche, übereinstimmend mit seinem Grundzweck, einen Entwurf der mosaischen Ordnung zu geben.

„Besondere Hilfsmittel ausser den bekannten archäol. Werken“ und den S. 112. 121 u. 650 verzeichneten Schriften: „*Hospiniani* de festis

Hebr. et Ethn. 3 libri[3], Genev. 1674. *JMeyer* de temp. sacr. et fest. diebus Hebr. Amstel. 1724"; *WHGreen* the Hebrew feasts in their relation to recent critical hypotheses concerning the Pentateuch, 1885 (329 SS.), ausserdem die Real-Wörterbücher; *Wellhausen* Proll.[4] 82—117. *DHoffmann* Abhandlungen über die pentat. Gesetze. I. 1878, und im Magazin f. Wiss. d. Judenth. 1879 S. 99 ff; *Delitzsch* in ZKW. I (1880). S. 621 u. Anm. — „Ueber die Feier der Feste in der nachexilischen Zeit s. *Herzfeld* Gesch. d. Volks Israel III. 111 ff. 174 ff."

V. 1 f. Einführungsformel. „*Die Festzeiten Jahve's, die ihr ausrufen sollt als hl. Versammlungen, diese sind sie, meine Festzeiten* d. h. das sind die mir geltenden Festzeiten, an welchen gottesdienstliche Versammlung beim Heiligthum ist. מִקְרָא קֹדֶשׁ] Ex 12, 16. צְאֶלָּה חֵם] wie Gen 25, 16. Nu 3, 20 f. 27. 33." Dass V. 2 wohl nicht ursprünglich hier stand, s. S. 631. Der Sabbath (V. 3) wird sonst nicht unter die מוֹעֲדִים subsumirt, s. zu V. 4. — V. 3. Vrf. beginnt mit dem *Sabbath*, nicht bloss weil er Grund und Richtmaass der übrigen Festordnung (S. 635 f) ist und seine Feier auch während der beiden Wochentage חַגִּים (V. 4—8. 34—36) fortgeht, sondern weil auch an ihm מ' ק' sein soll. Dass מ' ק' nicht auch Nu 28, 9 f für den Sabbath vorgeschrieben wird, ist nicht weiter auffallend, weil dort nicht die Tage des מ' ק' aufgezählt, sondern die Opfer an den hl. Tagen bestimmt werden sollen, weshalb z. B. auch bei der עֲצֶרֶת der מ' ק' (29, 35) nicht erwähnt wird. Ein Grund, V. 3 (*Hupf.* II. 7. *Kn. Kal.* II 488 f. *Str.*) als spätern Zusatz auszuscheiden, liegt, nach Ausscheidung der Ueberschrift V. 2, um so weniger vor, als die Ausdrucksweise völlig die des P ist (s. auch *Bachm.* 109 ff; *Hoffm.* PG. 45). תַּעֲשֶׂה] LXX *ποιήσεις* aber *Sam.* יעשה. שבת שבתון] s. Ex 31, 15; hier u. V. 32 darum nachdrücklich hervorgehoben, weil an den andern מקראי ק' bloss einfache Ruhe verlangt wird. *in allen euren Wohnungen*] s. Ex 12, 20. „Im Verzeichniss der Festopfer Nu 28 f reiht sich an den Sabbath der *Neumond* an, hier fehlt er. Denn hier gilt es bloss die Festtage, die mit Sabbathsruhe und Festversammlung gefeiert werden sollen; beides aber schreibt das Gesetz nur für den 7. Neumond vor (V. 24 f)." Mehr S. 634 f. — V. 4. Nochmalige Ueberschrift, wahrsch. auch nicht ursprünglich, s. S. 631. Er kommt nun auf „die eigentlichen מוֹעֲדִים, von denen auch sonst die Sabbathe und Neumonde unterschieden werden (V. 37 f. Jes 1, 13 f. 1 Chr 23, 31. 2 Chr 31, 3. Neh 10, 34); sie werden einzeln der Zeitfolge nach aufgeführt." מקראי ק'] App. zu מועדי יהוה. במועדם] jedes *in seiner bestimmten Zeit*, wie sie durch den Mondlauf bestimmt ist (Gen 1, 14 ff. Ps 104, 19. Sir 43, 7). — V. 5—8. Die Reihe eröffnet das *Passah- und Mazzothfest* im 1. Monat, worüber das ausführliche Gesetz schon Ex 12 vorgetragen ist. Dieses wird hier vorausgesetzt, weshalb nur die wichtigsten Bestimmungen darüber, so weit sie hierher gehören, kurz angegeben werden. „Das Fest des Ungesäuerten heisst immer חַג הַמַּצּוֹת Ex 23, 15. 34, 18. Dt 16, 16. 2 Chr 8, 13. 30, 13. 21 u. חג מ' Esr 6, 22, nur einmal Ex 34, 25 חַג־הַפָּסַח genannt" (doch s. Dt 16, 1 ff, auch Ex 12, 14). Ueber die Bedeutung des Festes s. zu Ex 12 f und o. S. 636. „Mazzoth und Sukkoth begannen am Vollmondstag (s. auch Ps 81, 4 und Philo

vit. Mos. 3, 29 p. 169 M., de septen. p. 297), ebenso das von Jerobeam für den 8. Monat angeordnete Laubhüttenfest (1 Kg 12, 32). Der Vollmondstag galt nicht nur als ein solcher von guter Bedeutung und war bevorzugt z. B. bei den Spartanern, die nach Lykurg's Anordnung nicht vor dem Vollmond zum Krieg auszogen (Lucian. de astrol. 25; Her. 6, 106. 120; Paus. 1, 28, 4), und bei den Germanen, die ihre Volkstage am Neu- und Vollmond hielten (nam agendis rebus hoc auspicatissimum initium credunt, Tac. Germ. 11), wie auch die olympischen Spiele am Tag nach dem Vollmond begannen (Pind. Oly. 3, 35), und wurde auch von andern Völkern gefeiert (s. o. S. 633)", sondern war auch für grosse Volksfeste, zu denen die Leute z. Th. von weither zusammenkamen, die geeignetste Zeit (*Ew.* Alt. 462). מְלֶאכֶת עֲבֹדָה] *Geschäft der Arbeit* nam. Feldarbeit (wofür עבר der eigentliche Ausdruck ist) d. i. „Arbeitsgeschäft, Werkgeschäft, so dass also Geschäfte, die nicht unter den Begriff der Werkarbeit fielen, erlaubt sein sollten, z. B. die Bereitung der Speisen (Ex 12, 16). Der Ausdruck gehört dem P an und kommt nur bei den 3 grossen Festen und dem 7. Neumond vor (V. 7f. 21. 25. 35f. Nu 28, 18. 25f. 29, 1. 12. 35), deren Sabbathsruhe nicht so ausgedehnt war. Dagegen wird beim Sabbath und Versöhnungstag jede מְלָאכָה untersagt, also eine ausgedehntere Geschäftslosigkeit geboten (V. 3. 30f. 16, 29. Ex 20, 10. 31, 14f. 35, 2f. Nu 29, 7. Dt 5, 14. Jer 17, 22. 24) und in unserem Cap. nachdrücklich mit שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן bezeichnet, s. zu V. 3." Am 1. und 7. Mazzothtag ist Ruhe von den Geschäften und מקרא ק'; sie sind dadurch als die Haupttage des 7tägigen Festes ausgezeichnet. — V. 8. והקרבתם וגו'] ist eine vorläufige und darum nur allgemein gehaltene Hinweisung auf die allen 7 Tagen gemeinsamen (priesterlichen) Festopfer, welche ausführlich Nu 28f beschrieben werden; ebenso bei V. 25. 27. 36. — V. 9—22. Eine 2. Verordnung, mit der gleichen Formel V. 9. 10α eingeführt wie die 1., betrifft die am Anfang der Erndte darzubringende Erstlingsgarbe V. 10—14 und das Wochenfest V. 15—21 sammt einem allgemeinen Erndtegesetz V. 22. Sie ist von P auf Grund von H bearbeitet, s. S. 631. — V. 10f. Weil sie einen erst für den Aufenthalt in Kenaan gültigen Erndteritus betrifft, so wird sie eingeleitet durch *wann ihr in das Land kommet, das ich euch gebe, und ihr seine Erndte erndtet.* Dieselbe Formel in H auch 25, 2 und sonst noch, z. B. 14, 34. Nu 15, 2; s. zu Nu 15, 2. Da sollen sie *die Erstlingsgarbe ihrer Erndte zum Priester bringen*, dass dieser sie weihe, als die Erstlingsgabe des Volks an Gott von seiner Erndte. עֹמֶר] hier nicht das Maass Gomer, $^1/_{10}$ Epha Ex 16, 16ff (*Raš.* u. a. Rabb.), sondern wie Dt 24, 19 *Garbe* (LXX *Vulg. Peš.*), weil es nachher heisst, dass der עֹמֶר geschwungen werde und weil sonst die Form der רֵאשִׁית (etwa nach Le 2, 14) genauer angegeben sein müsste. „Die Erndte durch eine Darbringung an Gott einzuleiten, war auch im übrigen Alterthum Brauch. Ehe der Römer die Erndte begann, brachte er den Göttern, nam. der Ceres, Opfergaben (Cato de re rust. 134). Zur Erklärung der Stelle s. *Gruner* de primitiarum oblat. et consecr. Lugd. Bat. 1739. הניף] s. 7, 30. לרצנכם] s. 1, 3. Es war eine Gerstengarbe (Jos. ant. 3, 10, 5. Philo de septen. p. 294 M.),

was der Verf. nicht besonders bemerkt, weil es sich von selbst verstand. Denn mit der Gerste fing die Erndte an, der Weizen folgte viel später (2 Sa 21, 9. Ruth 2, 23. 1, 22). Jene reift in den wärmeren Gegenden Palästina's schon in der 2. Hälfte des April und wird in dieser Zeit hier und da geerndtet (*Seetz.* II. 16. *Robins.* II. 504. 522); als die Zeit der Gerstenerndte im ganzen jedoch erscheint die 1. Hälfte des Mai, auch im Ostjordanland (*Seetz.* I. 45. II. 56. 66. *Burckh.* Syr. 432. *Robins.* II. 597. 628. 668). Das Verfahren mit der Garbe bestimmt der Verf. nicht näher. Nach Josephus und M. Menach. 10, 4 brachte man bloss einen Theil ihrer zerstossenen oder zerschrotenen Körner auf den Altar, in der 2, 14f vorgeschriebenen Form; das Uebrige verblieb den Priestern. Sie wäre also als eine מִנְחָה behandelt worden". Ob das ursprünglich so gemeint war, ist mehr als zweifelhaft, theils wegen des Ritus des Schwingens, theils wegen der Analogie der Pfingstbrode V. 17, die (als gesäuerte) nicht auf den Altar kamen, wogegen das Lamm als Festaltargabe V. 12 sich wohl damit vereinigen liesse. „Die Gabe und ihre Form passte in die Zeit, wo man im ersten Anfang der Erndte stand und von der neuen Erndte nur erst Gerstengarben hatte, noch keine andere Frucht und noch kein Mehl und Backwerk von neuer Frucht. Man wollte mit der Gabe Jahve als den Geber der Früchte feiern oder das Bewusstsein ausdrücken, dass man die Früchte der Erde von seiner Macht, Weisheit und Güte ableite, mit dem Brandopfer aber ihn zugleich um seinen Segen bei der Erndte bitten. Beim Pfingstfest am Ende der Getreideerndte trat zu der eigenthümlichen Festgabe noch ein besonderes Dankopfer hinzu (V. 19f). Das Weitere zu V. 14. מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת] am Tag nach dem Sabbath. Seit den LXX: *τῇ ἐπαύριον τῆς πρώτης*, Joseph. l. l., Philo de septen. p. 294 M., Talm. und Rabb. versteht man unter diesem שַׁבָּת fast allgemein den 1. Ostertag, der als ein Ruhetag so genannt sein soll (vgl. שַׁבָּת V. 32^b vom Versöhnungstag; s. S. 643), und setzt die Weihung der Garbe auf den 2. Festtag, den 16. des Monats. Gegen diese Auslegung sind jedoch in älterer und neuerer Zeit gewichtige Bedenken erhoben worden (s. bei *Lightfoot* horae ad Luc. 6, 1. Act. 2, 1; *JMeyer* p. 295; *Gruner* p. 21ff"; *DHoffmann* PG. S. 1—64), hauptsächlich darum, weil הַשַּׁבָּת sonst nirgends einen Festtag, sondern nur den Wochensabbath bedeutet. 1) Indem sie das Gesetz V. 9ff als ein selbständiges, ohne Zusammenhang mit V. 4—8, fassten, erklärten die samarit. Sabuäer הַשַּׁבָּת als den Sabbath nach dem Anfang der Erndte, mochte der letztere sein, wann er wollte, machten also Garbentag und Pfingsten unabhängig von Mazzoth, unter Berufung auf Dt 16, 9 (Pfingsten 50 Tage nach dem Beginn des Schneidens). Aehnlich *George* 128f. *Saalsch.* MR. 418f, nur dass sie den Sabbath vor dem Anfang des Schneidens verstehn, sofern vermuthlich die Erndte immer mit dem Sonntag begonnen habe; ferner *Herzfeld* III. 176, *Merx* PKZ. 1865 No. 17, *Wl.* Comp.^{2} 162f, indem die beiden letzteren wie *Geo.* zugleich das Gesetz von einem andern Verf. als P ableiten. Zuletzt gab man (*Wl.* Proll.^{4} 82ff) sogar der Sache die Wendung, dass nicht Garbentag nach Mazzoth, sondern Mazzoth sich nach dem Garbentag gerichtet habe und überhaupt Mazzoth und Sukkoth ihrer Zeit nach ver-

änderlich, vom Stand der Früchte abhängig gewesen und erst von P auf bestimmte Monatstage fixirt worden seien. Allein wenn man V. 9 ff rein aus sich selbst erklärt, so ist ממחרת השבת viel zu unbestimmt, denn die einzige vorausgehende Zeitbestimmung (כי תקצרו את קצירה) lässt in ihrem weiten Raum eine Menge Sabbathe zu, und selbst wenn man nach Dt 16, 9 sie vom Beginn des Schneidens verstände, wäre noch der Sabbath vor und der nach dem Beginn zur Wahl. Sodann aber ist ein allgemeines jährliches Erndtebeginnfest ohne fixirten Termin eine Unmöglichkeit. In Palästina mit seinen verschiedenen Klimaten reift das Getreide zu verschiedenen Zeiten (s. V. 10) und selbst innerhalb des gleichen Klima's hängt, wie überall, die Reife von der Zeit der Aussaat und dem Boden ab. Der eine schneidet früher, der andere später. Wessen Schnitt gilt als Anfangstermin? und wie wurde festgestellt und den Leuten Nachricht gegeben, dass heuer NN an dem und dem Tage die Erndte eröffne, und hienach Garbentag und Pfingsttag bestimmt sei? Aus der Unmöglichkeit eines solchen Verfahrens ergibt sich die Nothwendigkeit eines festen Jahrestermins, wenn die Erndtefeste gemeinsame sein sollten, und erhellt, dass ממחרת השבת ohne Rücksicht auf V. 5—9 nicht erklärt werden kann. 2) *Hitzig* Ostern und Pfingsten I. 7 ff. II. 7 ff nahm an, die Hebr. haben ihr Neujahr immer am Sonntag begonnen, so dass der 7., 14., 21. Nisan Sabbathe waren, und deutete ממ' חש' auf den (Tag nach der Mazzothwoche) 22. Nisan. Weil aber so der Garbentag ausserhalb der Mazzothwoche fiele, wollte *Kn.*, im Uebrigen *Hitzig's* Annahme theilend, lieber den 14. Nisan (Passahtag) als den Sabbath, folglich den 15. Nisan oder 1. Mazzothtag als Garbentag verstehen, unter Berufung auf Jos 5, 11 (wo für ממ' חש' gesagt sei מִמָּחֳרַת הַפֶּסַח, vgl. Nu 33, 3); ebenso *Kurtz* OC. 308 f. Aber dass das Jahr immer mit einem Sonntag angefangen worden sei, ist völlig unerweislich und unwahrscheinlich (s. *Wieseler* chronol. Synopse 348 ff; *Hoffm.* PG. 20 ff), steht in Widerspruch mit V. 8, wo für den 21. Nisan nicht Sabbaths-, sondern nur Feiertagsruhe befohlen wird (von einem Versehen, wie *Kn.* meint, kann V. 8 so wenig als 4, 31 die Rede sein) und wird auch durch Dt 16, 8 nicht bestätigt (vgl. dagegen Dt 5, 14 und über die Lesart כל vor מלאכה Dt 16, 8 *Hoffm.* I. 15, s. z. St.). Nirgends kommt eine Spur davon vor, dass Passahtag immer Sabbath war, und Jos 5, 11 [wo ממ' חפסח in LXX nicht zu lesen ist, nach *Hollenberg* in ZAW. I. 97 f als junger Einsatz; doch s. NDJ. 460 z. St.] kann nichts beweisen, weil die Voraussetzung, dass damals nach Le 23, 11. 14 verfahren wurde, nicht sicher ist. Dass die Garbenweihe nothwendig an einem Tag des מקרא ק' habe sein müssen (*Kn.*), ist nicht zuzugeben, denn Festopfer werden an allen 7 Tagen ohne Rücksicht auf מ' ק' gebracht. 3) Die Boethusäer und Ḳaräer verstanden gemäss dem Wortlaut hier u. V. 15 f unter Sabbath den in die Mazzothwoche fallenden Wochensabbath, und setzten den Garbentag und somit auch Pfingsten immer auf den Sonntag (ebenso *FWSchultz* in Deutsch. Ztschr. f. chrstl. Wiss. u. Leben 1857 S. 224), wobei freilich die Ḳaräer inconsequent, wenn der 1. Mazzothtag ein Sonntag war, diesen als Garbentag nahmen. Da die Stelle (s. o.) ohne Rücksicht auf V. 5—8 nicht erklärt werden kann, so scheint das die textgemässeste Ansicht

und kann damit, dass so möglicherweise der Garbentag erst auf den 22. Nisan fiel, noch nicht widerlegt werden. 4) Die traditionelle Auslegung setzt als möglich, dass jeder Feiertag mit halber Ruhe, also auch der 1. und 7. Mazzothtag שַׁבָּת genannt werden konnte. Einen Beleg dafür gibts nicht; man kann nur sagen: wenn der Versöhnungstag V. 32 שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן genannt werden konnte wie der Wochensabbath V. 3, so ist die Möglichkeit, die Feiertage שַׁבָּת zu nennen, wenigstens für Le 23 nicht schlechthin zu läugnen (s. meine Ausführung im BL. IV. 511). Aber selbst dies zugegeben, so bleibt unbestimmt, ob der 1. oder 7. Mazzothtag gemeint sei (ersteren nahmen die orthodoxen Juden an, damit der Garbentag in das Fest hineinfalle, letzteren z. B. *Peš.*, *Hupf.* II. 4. 16, *Kliefoth* liturg. Abhandl. Bd. IV. 1858 S. 147f), und fragen muss man: wenn Vrf. den 16. Monatstag meinte, warum hat er ihn nicht mit dieser Zahl benannt? Offenbar war die Formel ממחרת השבת von P aus seiner Vorlage H überkommen und bedeutete dort dieselbe ohne Zweifel den Wochensabbath, war wahrscheinlich auch durch den Zusammenhang näher bestimmt, etwa als der dem Frühlingsvollmond nächst liegende. P behielt sie bei und setzte, wie so oft, das Nähere darüber als bekannt voraus. Aufgenommen in den Text des P, kann sie nur noch mit Rücksicht auf V. 5—8 verstanden werden, und exegetisch am haltbarsten ist die unter No. 3 angeführte Erklärung. Dt 16, 9 gibt schlechterdings keine Aufklärung darüber und verträgt sich gleich gut mit No. 1. 3. 4. — V. 12f. „Der Festgarbe ist ein Brandopfer bestehend in einem jährigen Lamm nebst Speis- und Trankopfer beizugesellen, dies natürlich ausser den für jeden Festtag Nu 28, 19f vorgeschriebenen Brandopfern. עשה] Ex 29, 38. בן שנתו] 12, 6. תמים] 22, 19. סלת וגו׳] s. 2, 1. 4. *Viertel Hin*] s. Nu 15, 5; vgl. Ex 30, 24. עשרון] Ex 29, 40. Sonst wird überall als Speisopfer zum Lamm 1 Issaron Feinmehl vorgeschrieben (Ex 29, 40. Nu 28, 9. 13ff. 29, 4ff), hier 2. Bei einem Erndtefest muss das Getreideopfer reichlicher als gewöhnlich sein". — V. 14. „Bis zum Tag der Darbringung der Garbe mit zugehörigem Brandopfer soll man im ganzen Land nichts von der neuen Erndte geniessen; das Erste des Jahresertrags gebührt Jahve, dem Geber, und erst nach seiner Darbringung dürfen auch seine Angehörigen essen. כרמל] s. 2, 14. Es steht hier von den frischen Körnern, die man z. B. aus gepflückten Aehren ausrieb und ass (Dt 23, 26. Lc 6, 1). קָלִי] *Geröstetes*, geröstete Körner; sie kommen als Nahrungsmittel im AT. vor (Ruth 2, 14. 1 Sa 17, 17. 25, 18. 2 Sa 17, 28) und ihr Genuss war bei den Hebräern gewöhnlich, wie noch heute in Syrien und Aegypten, besonders der von Weizen und Mais (*Hasselqu.* 191; *Forsk.* Fl. p. LIII; *Seetz.* III. 221). Man verbrennt noch nicht ganz reife Aehren mit Pflanzenstengeln zusammen, reibt die so gerösteten Aehren auf einem Siebe aus und isst die Körner als eine Nascherei (*Seetz.* I. 94; *Robinson* Forschungen S. 515), oder man röstet die noch nicht ganz trockenen und harten Körner auf einer Platte oder Pfanne und isst sie als schmackhaftes Nahrungsmittel mit Brod oder statt desselben (*Robins.* Pal. II. 660). עצם] P, auch V. 21. 28ff; vgl. NDJ. 665. חקת עולם] 7, 34. לדרתיכם] Ex 12, 14. *in allen euren Wohnsitzen*] wie V. 3; s. Ex 12, 20. Die vorliegende Bestim-

mung bestand auch im übrigen Alterthum. In Rom sollte vor dem Ceresfeste die Sichel nicht an die Saaten gebracht (Verg. ge. 1, 348) und von der neuen Frucht nicht gegessen werden, ehe man die Götter bedacht hatte. Die Alten, cum perciperent fruges, antequam vescerentur, diis libare instituerunt (Censor. de die nat. 1, 10) ac ne degustabant quidem novas fruges aut vina, antequam sacerdotes primitias libassent (Plin. 18, 2). Diese libamina von der neuen Erndte heissen *ἀπαρχαί*, primitiae. Sie gehören zu den ältesten Opfern (Porph. abst. 2, 6. 27. 32; Iliad. 9, 534) und wurden von Gesetzgebern und Sittenlehrern verlangt (Epictet. Enchir. 31) z. B. von Drakon (Porph. 4, 22). Bei den Aegyptern weihte man seit ältester Zeit der Isis Erstlingsähren (Diod. 1, 14) und dem Harpokrates Erstlinge von Linsen (Plut. de Isid. 65). Bei den Griechen und Römern wurde besonders Demeter oder Ceres durch die Erstlinge der Feldfrüchte geehrt (Theocrit. 7, 31f. Ovid. met. 8, 274. 10, 433. fast. 2, 520), aber auch Apollo und Artemis z. B. auf Delos (Callim. hy. in Delum 283f), Apollo und die Horen an den Thargelien und Pyanepsien (S. 634), die Götter überhaupt (Etym. magn. u. *θαλύσια*). In Athen war es Gesetz, von allen Jahresfrüchten dem Bacchus Erstlinge als Geschenke sowie Opfer darzubringen (Demosth. adv. Mid. p. 531). Die Darbringung der Erstlinge geschah gleich nach der Getreideerndte und Weinlese (Clem. recgn. 5, 30). — Uebrigens hat man dieses Erstlingsopfer des Volks nicht mit den Erstlingen der Einzelnen (Nu 18, 12f. Dt 26, 2ff) zu verwechseln". — V. 15—22. Am 50. Tag nach diesem Garbentag soll ein Feiertag mit מִקְרָא קֹדֶשׁ und Geschäftseinstellung, auch Festopfern sein. Es ist derselbe Tag, der Ex 34, 22. Dt 16, 10 (bei J, D) חַג שָׁבֻעוֹת *Wochenfest*, Ex 23, 16 (E) חַג הַקָּצִיר *das Erndtefest*, Nu 28, 26 (P) יוֹם הַבִּכּוּרִים *der Tag der Erstlinge* heisst. Die seiner Bedeutung (S. 636f) entsprechende besondere „Festgabe bestand in 2 gesäuerten Broden, die von einem Dankopfer begleitet waren. Er erscheint als blosses Erndtefest. Die späteren Juden jedoch gaben ihm auch eine Beziehung auf die nach Ex 19, 1 im 3. Monat erfolgte sinaitische Gesetzgebung (*Danz* bei *Meuschen* NT. ex Talm. ill. p. 737ff), wovon indessen die bibl. Schriftsteller sowie Philo und Josephus noch nichts wissen". Aufs neue sucht die spätere jüd. Auffassung zu vertheidigen *Hoffm.* PG. 50ff. — V. 15f. „Als das Erndteschlussfest wird es nach dem Garbentag berechnet. Man soll von dem Tag der Garbenweihe (V. 11) an — 7 vollständige Wochen sollen es sein (daher *Wochenfest*) — bis zum Tag nach der 7. Woche, also gerade 50 Tage zählen und dann an diesem 50. Tag eine Gabe darbringen". שַׁבָּתוֹת תְּמִימֹת] dass hier שַׁבָּת nicht Sabbath (s. zu V. 11), sondern Sabbathskreis, Woche bedeutet, ist aus תְּמִימֹת deutlich; ebenso 25, 8, im NT. Mc 16, 2. 9. Lc 18, 12, durchgehend in der Mischna und im Aram. Füglich aber konnte man nicht jedes, sondern nur das mit dem Sabbath endende Tagsiebend שַׁבָּת nennen (*Hitz. Kn.*), und spricht somit auch dieser Ausdruck, speciell das ממחרת השבת השביעית V. 16 dafür, in ממחרת השבת V. 11 u. 15 den Wochensabbath zu verstehen. Bei der traditionellen Erklärung müsste man חֲמִשָּׁה V. 16 als *Woche* (d. h. einen Sabbath enthaltende, nicht aber damit schliessende Tagessiebene) auffassen. Dass übrigens

auch bei der nachexilischen Praxis, in der als Garbentag der 2. Mazzothtag galt (S. 641), Pfingsten immer der Tag nach einem Wochensabbath war (*Hitz. Kn.*), kann aus dem einen Fall Jos. ant. 13, 8, 4 nicht erschlossen werden (*Wieseler* 353. 450ff. *Hoffm.* 21f). Eine Bestimmung des Pfingsttags nach Monatstagen darf man auch bei der tradit. Auffassung des Gesetzes von P nicht erwarten, weil bei der veränderlichen Länge der Mondmonate der Pfingsttag zwischen dem 5., 6., 7. Sivan wechseln konnte. *ein neues Speisopfer*] „ein solches von der neuen Frucht (26, 10. Nu 28, 26). Es musste von Weizen sein (Ex 34, 22), nicht mehr (wie die Erstlingsgarbe) von Gerste, und entsprach so der Zeit. Die Weizenerndte folgt in Pal. einige Wochen nach der Gerstenerndte, z. B. in Ḥauran Ende Mai (*Burckh.* Syr. 462), im ganzen in der 2. Hälfte des Mai und der 1. des Juni (*Seetz.* I. 87. 94. 119f. *Robins.* II. 308. 597. 633. 654. 668. 720. III. 5. 195. 206. 210. 215. 233. 515), in welche letztere auch das Wochenfest fiel". — V. 17. „Die Festgabe besteht in 2 Broden der Weihung, die als Gesäuertes (aus gesäuertem Teig) gebacken und Erstlinge für Jahve sein sollen. Das Brod passt an das Ende der Erndte, wo man bereits Mehl von der neuen Frucht (dagg. V. 10 nur erst Aehren) hatte. Gesäuert soll es sein, weil es Dank für Gewährung des täglichen Brodes, das gesäuert war, ausdrückt (s. noch zu V. 20). Bei den griech. Erndtefesten erscheint ebenfalls Brod, ἄρτος θαλύσιος, unter den andern Erstlingsgaben (Suidas u. εἰρεσιώνη, Eustath. ad Il. 9, 530. Athen. 3, 80. p. 114)". *aus euren Wohnsitzen*] aus eurem Land (also aus einheimischem Mehl und von Bürgern, nicht Priestern, geliefert); nicht aber: von jedem einzelnen Haus (*Calv. Osia.*, s. auch *Geo.* 273. *Graf* 38), wie schon der Ausdruck, und die Analogie der Garbe V. 10ff zeigt. תביאו] א mappiq. wie Gen 43, 26, s. *Ges.* § 14[d]. שְׁתַּיִם] sc. עֶשְׂרֹנִים oder nach 24, 5 חַלּוֹת, was *Sam.* hat. *zwei*, (von) 2 *Issaron, Schwungmehl sollen sie sein*] d. h. aus so viel Schwungmehl (2, 1) bereitet. „Der Issaron war mit dem Maasse עֹמֶר einerlei (s. Ex 29, 40). Nimmt man an, dass ein עֹמֶר Garbe einen עֹמֶר Körner gab, so betrug die Pfingstgabe noch einmal so viel als die Ostergabe; angemessen für Pfingsten, das als Dankfest die Erndte abschloss". — V. 18f. „Zu den Pfingstbroden hinzu (7, 13) soll man darbringen 7 Lämmer, 1 Stier und 2 Widder, als Brandopfer für Jahve nebst zugehörigen Speis- und Trankopfern, sowie einen Ziegenbock zum Sündopfer", und 2jährige Lämmer zum Friedmahlopfer. Nach der gewöhnlichen Auslegung (Siphra, M. Menach. 4, 2; Jos. ant. 3, 10, 6, der als Gesammtpfingstopfer 14 L., 3 St., 2 Z. und 2 — aus Versehen statt 3 — Widder rechnet; *Ke. Bachm. Kal. Hoffm.* 67, a.) sollen das die Begleitopfer zu den Broden sein. Allein schon die ausserordentliche Steigerung der Brandopfer (gegen V. 12) fällt auf (die vielen Brandopfer am Herbstfest sind nicht Begleitopfer, sondern mit Nu 28, 27ff zu vergleichen, gegen *Hoffm.*), noch mehr das Sündopfer. Entscheidend ist, dass daneben die sonst immer (V. 8. 25. 27. 36) angemerkte Verweisung auf die allgemeinen Festopfer fehlt. Da die Brand- und Sündopfer V. 18. 19[a] mit den Nu 28, 27ff für Pfingsten verzeichneten allgemeinen Festopfern fast gleich sind (nur dort 2 St. und 1 W. statt 1 St. und

2 W. hier), so ist die Annahme (*Bähr* II. 623; *Kn. Ew.* Alt. 482; *Klief.* a.; zweifelnd *Kur.* 330, *Öhl.*) vorzuziehen, dass V. 18. 19ª ursprünglich die allgemeinen Festopfer gemeint sind. Dass P selbst ausnahmsweise sie aufgezählt habe, ist nicht wahrscheinlich und in Anbetracht des corrupten Textes V. 20 abzuweisen. Sie werden zwar nicht von R aus einer andern Urkunde, also einem zweiten Festgesetze (*Kn. Horst* 38; *Kayser* in JPrTh. VII, 1881. S. 547) eingesetzt, wohl aber durch Glossirung aus Num. statt ursprünglichem אִשֶּׁה [וְהִקְרַבְתֶּם עַל הַלֶּחֶם] לַיהוָה hereingekommen sein (*Kuen.* Einl. 95; *KS. Str. DrWh.*), sei es, dass das abweichende 1 *St.* 2 *W.* schon vom Glossator stammt oder erst von Späteren, die diese Opfer als Begleitopfer nahmen, variirt wurde [wenn es nicht einfach durch einen Schreibfehler veranlasst ist, *Str.*]. „Dann bleiben als Begleitopfer der 2 Brode nur die 2 Lämmer als Dankopfer. Dankopfer nach Einbringung der Erndte war ebenso passend, wie das Brandopfer beim Anfang der Erndte. — V. 20. Der Priester soll die 2 Lämmer nebst (Ex 12, 8) den Broden vor Jahve weihen (7, 30)". [עַל־שְׁנֵי כְבָשִׂים] kann P nicht geschrieben haben. Gegen die Deutung *nebst den beiden Lämmern sollen sie* (die Brode) *Jahve hl. sein für den Pr.* (*Kn. Ke. Kur. Buns.*) streitet der Mangel des Artikels vor כב' und der Pl. m. יהיו; 7, 13 (*Hupf.*) bietet keine Analogie; zwar haben *Sam.* LXX den Artikel, aber wenn er ursprünglich war, wie konnte er aufgegeben werden? Also sind die Worte mit den Accenten zu V. ª zu ziehen: *über* 2 *Lämmer* d. i. *sammt* 2 *Lämmern* ist zu אֹתָם (*Hoffm.* 68) eine exeget. Glosse (um die Beziehung des אֹתָם auf sämmtliche V. 18f genannte Opfer abzuwehren), durch den Einschub V. 18. 19ª veranlasst (*KS. DrWh.*). Streicht man sie, so ist alles klar: Subj. zu יהיו sind die 2 Lämmer sammt den 2 Broden. „Die Brode als gesäuert durften nicht auf den Altar kommen (2, 11. 7, 13). Das Fleisch der Dankopfer gehörte sonst im Ganzen dem Darbringer; hier, wo das ganze Volk Darbringer ist, wird es, wie die Brode, dem Pr. zugewiesen." — V. 21 s. V. 2. 7. 14. [עֲצֶם] wie V. 14. — V. 22. An das Gesetz über das Erndtefest reiht P sehr passend eine aus H geschöpfte Vorschrift über die Pflichten gegen die Armen bei der Erndte. Sie ist aus der uralten Pentade 19, 9f wörtlich (nur בקצרך für לקצר) ausgezogen, in 2 p. S. Die 4 ersten Worte (in 2 p. Pl.) sind Einleitung des P oder schon H (in 19, 9 wörtlich ebenso). Ein Grund, die Vorschrift hier zu wiederholen, war nicht vorhanden, wenn sie nicht bei P von R schon vorgefunden wurde. Auch sonst greift P oft genug am passenden Ort auf ältere Worte und Texte zurück. Vgl. hierzu o. S. 631. — V. 23—25. Eine 3. Verordnung betrifft den *Neumond des 7. Monats.* „Er soll mit Unterlassung aller *Arbeitsgeschäfte* (V. 7) und mit מ' ק' gefeiert werden, was bei den andern Neumonden nicht geboten war (S. 635); er zeichnete sich vor diesen auch durch mehr Opfer aus (Nu 29, 1—6)". Worauf seine Bedeutung beruhe, wird im Text kaum angedeutet und scheint als bekannt vorausgesetzt; ein erläuternder Zusatz (wie V. 39—43 zu V. 34—36) wird nicht gegeben, und die andern Gesetzessammlungen schweigen darüber. Nach dem Exil, mindestens von der seleucidischen Zeit an, feierte man ihn als Neujahrstag (רֹאשׁ הַשָּׁנָה).

Die Juden verstehen ihn insgemein so (*Hoffm.* 69ff); *Geo.* 217ff, *Kal.* II. 505, *Wl.* Proll.[4] 107 u. a. stimmen bei, verbinden z. Th. damit sogar die Behauptung der nachexilischen Entstehung dieses Gesetzes. Nun ist zwar die Sitte, das Jahr im Herbst zu beginnen, den Hebräern von jeher bekannt und geläufig gewesen (s. zu Ex 12, 2 u. 23, 16) und die תְּרוּעָה lässt sich (vgl. 25, 9) leicht für seinen Charakter als Neujahrstag geltend machen. Aber der Text deutet diesen Charakter nicht an (kann es auch nicht nach Ex 12, 2), und andere Stellen wie 25, 9. Ex 23, 16. 34, 22 sprechen eher dagegen. Bei dem schwankenden Verhältniss zwischen dem Mond- und Sonnenjahr erscheint es überhaupt sehr zweifelhaft, ob man in jenen alten Zeiten einen bestimmten Tag als Anfang des Jahres *gefeiert* hat. Dagegen war der 7. Monat allerdings derjenige Monat, in (nicht: mit) dem das neue Jahr nach der Herbstära begann. Darum wird man (wofür auch der Wortlaut spricht) die gesteigerte Heiligkeit dieses Neumonds am besten daraus erklären, dass es der Neumond des Monats, in den der Jahreswechsel nach der Herbstära und das grosse Herbstfest fiel, und der zugleich nach der priest. Aera der 7., also Sabbathmonat war (s. S. 635). In diesem Sinn, nicht gerade als Neujahrstag, ist er auch später gern als ein Epochetag behandelt worden (Esr 3, 6. Neh 8, 2). Als solcher sollte er angeblasen werden: an ihm soll sein זִכְרוֹן תְּרוּעָה *Erinnerung durch Lärmblasen*, er selbst heisst Nu 29, 1 יוֹם תְּרוּעָה. Die תְּרוּעָה wird (25, 9) die des שׁוֹפָר (Lärmhorn, Posaune; s. zu 25, 9) sein; nicht die תרועה mit den silbernen Trompeten חֲצֹצְרוֹת Nu 10, 1—10, die an allen Festtagen zu den Festopfern geblasen werden. (In *Peš.* ist תרועה nach Meg. 30[b] mit [Schrift-]*Verlesung* vertauscht; s. u.) זִכָּרוֹן] schwerlich sofern durch die תרועה das Volk sich bei Jahve in Erinnerung bringt, um sich seine Huld zu sichern (*Geo. Kn. Ke. Kal.* a. unter Berufung auf Nu 10, 9f. Ex 28, 12. 29. 30, 16. Nu 31, 54), denn das hiefür entscheidende לִפְנֵי יַהְוֶה fehlt hier, sondern sofern die תְּרוּעָה das Volk an den beginnenden hl. Festmonat erinnern soll. שַׁבָּתוֹן] s. Ex 20, 8. — V. 26—32. Zweite Abtheilung der 3. Verordnung, über den *Versöhnungstag* am 10. des 7. Monats. אַךְ] nicht: *nur* (*Ke.*), nicht: *nur gleich, sogleich* (*Ges. Bachm.* 127), sondern: *jedoch*, um etwas Neues an das Vorige anzufügen und es zugleich als wichtig hervorzuheben, wie V. 39 vgl. Ex 12, 15. 31, 13. Nu 1, 49. „Der Tag soll gefeiert werden mit vollständiger Sabbathsruhe, mit Fasten und Festopfern. Sabbathsruhe und Fasten werden unter Androhung der Ausrottung eingeschärft. Das Nähere s. zu Cap. 16, über die Festopfer Nu 29, 8—11. *am zehnten des Monats*] s. Ex 12, 3. עֲנִּיתֶם] *sich kasteien* nur hier; s. 16, 31. כָּל־מְלָאכָה] V. 7. לִפְנֵי יְהוָה] wie 10, 17. 14, 29. לְדֹרֹתֵיכֶם] s. Ex 12, 14“. וְהַאֲבַדְתִּי] in dieser Formel nur hier, offenbar zur Abwechslung mit כרת V. 29. *in allen euren Wohnsitzen*] Ex 12, 20. — V. 32. „Am Abend des 9. soll die Sabbathsruhe und das Fasten angehen und bis zum Abend des 10. dauern“. Der Ausdruck richtet sich hier nach der Tagzählung des gemeinen Lebens, s. zu Ex 12, 18. שבת שבתון] V. 3. תִּשְׁבְּתוּ שַׁבַּתְכֶם] *„ihr sollt ruhen eure Ruhe* d. h. die euch zukommende, obliegende Ruhe, 25, 2. 26, 34“. — V. 33—43 (vgl. NDJ. 674f). Eine 4. Verordnung über das *Hüttenfest* und die *Aṣereth*, durch einen

vorläufigen Schluss V. 37f in 2 Abtheilungen getheilt. חַג הַסֻּכּוֹת] heisst hier u. Dt 16, 13. 16. 31, 10. Sach 14, 16ff. 2 Chr 8, 13. Esr 3, 4 dasselbe Fest, das Ex 23, 16. 34, 22 חַג הָאָסִיף heisst. „Es soll im 7. Monat vom 15. bis 21., 7 Tage lang, damit gefeiert werden, dass man in Laubhütten wohnte, zahlreiche Opfer darbrachte, mehr als an andern Festen, am 1. Tage auch feierte und Gottesdienst that. Nach dem Dt. sollte im Sabbathsjahr an diesem Fest auch das Gesetz vorgelesen werden (Dt 31, 10f. Neh 8, 18). An die Festwoche soll sich noch der 22. als 8. Feiertag anschliessen, gefeiert mit Ruhe und Festversammlung, doch mit weniger Opfern; er bildete das Ende der Jahresfeste. Von einer gemeinsamen Erndtefestgabe wie zu Ostern und Pfingsten ist nichts bekannt. Die Früchte der Herbsterndte gehörten nicht unter die Opfergegenstände wie das Getreide. *am* 15. *Tag*] s. V. 6f. *Fest der Hütten*] s. V. 42. *Festopfer*] Nu 29, 12—39.“ עצרת] und עֲצֶרֶת eig. Zusammenschluss, zusammengedrängte Menge, dann *Versammlung* (Jer 9, 1), insbes. zu religiösem Zweck, also *Festversammlung* πανήγυρις (2 Kg 10, 20. Joel 1, 14. Am 5, 21. Jes 1, 13). In speciellem Sinn wird עצרת *Versammlungstag* benannt hier u. Nu 29, 35 (2 Chr 7, 9. Neh 8, 18) der Tag nach der Laubhüttenwoche und Dt 16, 8 der 7. Tag des Mazzothfestes (später z. B. Jos. ant. 3, 10, 6 auch der Pfingsttag), weil an diesen Tagen die Wallfahrer (noch einmal) in festlicher Menge sich versammelten. Man darf sich aber dadurch nicht verleiten lassen, dem Wort die Bedeutung *Abschluss, Schlusstag,* clausula festi, ἐξόδιον (LXX *Ke. Ri.* a.) beizulegen, da der gewöhnliche Gebrauch desselben sich damit nicht vereinigen lässt. Dieser 8. Tag oder Versammlungstag gehört (trotz der 2 Makk 10, 6. Jos. ant. 3, 10, 4 ausgesprochenen jüngeren Auffassung) „nicht zum eig. Laubhüttenfest, da er weniger Opfer als die 7 Festtage hatte (Nu 29, 35ff) und das Fest immer ausdrücklich auf 7 Tage angesetzt wird; er erscheint wie eine Zugabe zum Laubhüttenfest, mit der der Kreis der Jahresfeste abschliessen sollte, und ward schicklich an das letzte Fest angeschlossen, aber auch von ihm unterschieden“. — V. 37—38 die Unterschrift; geht auf die V. 4—36 genannten hl. Tage mit Ausschluss des Sabbaths, s. S. 630. זבח] s. S. 448. Die Sündopfer, die Nu 28f für die hl. Tage verordnet werden, sind hier nicht namhaft gemacht, was bemerkenswerth ist. דבר יום] wie Ex 5, 13. „Ueber die Sabbathsopfer s. Nu 28, 9f. Mit מַתָּן, מַתָּנָה *Gabe* sind bes. die Erstlinge und der Zehnte gemeint (Nu 18, 11. 29)“. *Gelübde, Freiwilliges*] solche konnten nicht bloss Friedmahlopfer (7, 16. 22, 21) sondern auch Brandopfer (22, 18) und Speisopfer sein. — V. 39—43 zweite Abtheilung, durch אַךְ eingeleitet wie V. 27. P, nachdem er die מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ vollständig besprochen, holt jetzt das Nöthige nach zur Erklärung *der Gebräuche und der Bedeutung des Hüttenfestes,* da er über dieses wichtige Fest noch nicht (wie über Passah, Mazzoth, Versöhnungstag) an einem andern Ort geredet hat. Er legt dabei H zu Grund, bestimmt aber dessen Text, nam. das bezüglich der Zeit der Feier in H noch unbestimmt Gelassene, genauer durch allerlei Zusätze (s. Nr. 1 u. 5 der Vorbem.). Den Abschnitt dem P ganz abzusprechen (*Geo.* 142ff.; *Hupf.* II. 6f. *Kn. Kal.*) oder ihn für nach P interpolirt

zu erklären (*Wl.*), geht nicht an, s. S. 631. *Horst* S. 39 nimmt Anreihung und Verarbeitung in den Text durch R an. — V. 39. In H war wahrsch. (s. V. 41), wie noch Dt 16, 13—15, bloss ein siebentägiges Fest im Jahr, zur Zeit der Einsammlung der Früchte verlangt (באספכם—ימים); indem P אַךְ־הַשָּׁבִיעִי davor setzte, stellte er die Harmonie mit der von ihm V. 34 gegebenen Fixirung her. Ebenso ist V.^{b} deutlich ein Zusatz von ihm, durch den er die Vorlage, die keinen Unterschied unter den 7 Tagen machte (Dt 16, 13 ff) und einen 8. Tag nicht nannte, vervollständigte, so dass hier einige Bestimmungen von V. 35 f sich wiederholen. [באספכם וגו׳ *wann ihr den Ertrag des Landes einsammelt*, von der Tenne und von der Kelter (Dt 16, 13); ebenso אסף in Ex 23, 16. 34, 22, und zu תְּבוּאָה s. Le Cap. 25, auch 19, 25. „Zu denken ist bes. an die Obsterndte, die אָסְפָּהּ heisst, und an בָּצִיר *Weinlese*, die mit jener im ganzen gleichzeitig war (Jes 32, 10. Mi 7, 1). Das Reifen und Lesen der Trauben fällt im südl. Land in den September (*Schubert* R. III. 113). In diesem Monat werden ebenso die Oliven zeitig und im Oktober, wo auch die Granaten reifen, geerndet (*Scholz* R. 140; *Seetz.* II. 130). Die eigentl. Obst- und Weinlese fällt erst in den Oktober: um die Mitte Okt. traf *Wittmann* R. I. 195. 199. 210. 219 die Trauben, Oliven, Datteln, Granaten etc. noch draussen. Im nördl. Syrien ist die Weinlese noch später (*Arvieux* Nachr. VI. 397) wie auch im nördl. Palästina die Olivenerndte (*Seetz.* II. 168), weshalb Jerobeam das Fest 1 Monat später setzen konnte (1 Kg 12, 32 f). Die Baumwolle reift Ende Sept. und wird im Okt. eingebracht (*Seetz.* II. 105. 116. 136). Mehr bei *Buhle* calendar. Palaest. p. 49 f und *Walch* calend. Palaest. p. 39 ff. Nach seiner ökonomischen Beziehung wird das Fest als das der Einsammlung bezeichnet und an's Ende des ökon. Jahres gesetzt Ex 23, 16. 34, 22“. [את חג יהוה *das Fest Jahve's*, s. S. 637. שַׁבָּתוֹן] V. 24. — V. 40. Gleich am 1. Tag soll man nehmen Baumfrucht der Pracht d. i. *prächtige*, schöne *Baumfrüchte* (LXX; schwerlich, wie gewöhnlich ausgelegt wird, *Frucht von Pracht-* oder *Zierbäumen*), *Zweige von Palmen* (s. ZDPV. XI. 97 ff) *und Gezweig von dichtbelaubtem* (Ez 6, 13. 20, 28) *Baum* (ob collect.? oder, wie es nach Neh 8, 15 scheint, wo neben עֵץ עָבֹת noch הֲדַס *Myrthe* steht, von einer bestimmten Baumart? oder nach *Onk. Talm.* dasselbe wie הֲדַס?) *und von Bachpappeln*, und sich freuen vor Jahve 7 Tage lang. „Die Angabe, dass sie nehmen und sich freuen sollen“, geht viell. ursprünglich auf die Errichtung und Ausschmückung von Laubhütten; wenigstens scheint man zu Esra's Zeit sie so aufgefasst zu haben (Neh 8, 15 f); dagg. versteht *Köhler* Gesch. II, 2. S. 638 A. die Stelle Neh 8, 17^{b} von der Errichtung wirklicher Laubhütten im Gegensatz zu bequemeren Zelten (Hos 12, 10) und bezieht unsere Stelle nicht auf die Erbauung von Laubhütten (von denen erst V. 42 die Rede ist), sondern auf die Herstellung eines später לוּלָב (s. u.) benannten Feststrausses (s. auch *Del.* in ZKW. I. 177). Die späteren Juden aber, die eine (wohl nicht ohne Einfluss griechischer Bräuche) ausgebildete Festsitte vor Augen hatten, bezogen sie „auf ein fröhliches Tragen und Schwenken zum Ausdruck der Freude, vgl. 2 Makk 10, 6 f; Jos. ant. 3, 10, 4 (*φέροντες ἐν*

ταῖς χερσὶν εἰρεσιώνην μυρσίνης καὶ ἰτέας σὺν κράδῃ φοίνικος πεποιημένην, τοῦ μήλου τοῦ τῆς Περσέας προσόντος), und 13, 13, 5 (*ἔχειν ἕκαστον θύρσους ἐκ φοινίκων καὶ κιτρίων*). Der לוּלָב des Talmud besteht aus Palm- Myrthen- und Weidenzweig, wozu noch ein אֶתְרוֹג d. i. *Orange* kommt (M. Succa 3; vgl. die Ausgabe dieses Talmudtraktates mit lat. Uebers. u. Anmerkungen von *FBDachs* u. *JJCramer* Utrecht 1726. 4°). Der Brauch erinnert an die griech. *εἰρεσιώνη* an den Pyanepsien (Plut. Thes. 22; Suid. u. *εἰρεσιώνη*) und an den *θύρσος* der Bacchusfeste (*Lakemacher* obs. phil. I. 47 ff), weshalb auch Plut. Symp. 4, 6, 2 den Juden Bacchusdienst beilegt. Unter עֵץ הָדָר versteht man gewöhnlich mit M. Succa 3, 1 ff u. *Targg. Peš. Saad.* (אֶתְרוֹג) die Orangen- und Citronenbäume (speciell die Pompelmuse, pomo di paradiso oder pomo d'Adamo, eine Citrusart, s. *Löw* Aram. Pflanzenn. S. 46; *VHehn* Kulturpflanzen[5] 364), die man mehr zur Zier als wegen des Nutzens zog; sie sind in den Gärten Palästina's einheimisch, *Hasselq.* 188; *Arvieux* I. 302; *Schubert* III. 115; *Robins.* II. 89. 416. III. 699. *Seetz.* II. 177". עֲרְבֵי־נַחַל] Sing. עֲרָבָה; nicht nach der Tradition *Weide* (wie syr. ܚܘܨܠܐ), die hebr. צַפְצָפָה heisst, sondern *populus Euphratica* (wie arab. غَرَب), wenn nicht עֲרָבָה beide einander sehr ähnliche Bäume bezeichnete; s. *Löw* Aram. Pflanzenn. S. 300. *Del.* Gen.[4] 568. ZDPV. II. 209. כַּפּוֹת] Palm*wedel*, von כָּפַת, benannt nach der *krummen*, *biegsamen* Gestalt; Pl., zu Sing. כַּף, nur hier. — V. 41. Man soll *es*, das Fest V. 39 (nicht: den Vollmondstag, *Hupf.* II. 10) als Fest *dem Jahve* feiern; also nicht als profanes Fest oder gar einem andern Gott (s. auch Ex 12, 14), 7 Tage *im Jahr* d. i. jährlich (Ex 23, 14. 17. Ri 11, 40). *im 7. Monat sollt ihr's feiern*] schwerlich: zu irgend einer Zeit des Monats (in welchem Fall die Worte nur der Vorlage angehören könnten; auch darum nicht, weil 7tägige Feste gewiss nach alter Sitte auf die Vollmondszeit fielen), sondern im Gegensatz zum achten. חקת וגו'] wie V. 14. 21. — V. 42 f. Noch eine Verordnung bezüglich der *Hütten*, womit zugleich der Name des Festes V. 34 erklärt wird. Sie stammt wohl von P selbst: in der Vorlage wäre der richtige Platz dafür bei V. 40 gewesen (vgl. auch Dt 16, 13 ff, wo sie fehlt); und wenigstens in V. 42[b]. 43[a] ist alles im Style von P, vgl. zu V. 43 bes. Ex 16, 32. *In den Hütten* soll man wohnen 7 Tage lang; jeder Eingeborne soll es thun, damit man an diesem Gebrauch in Zukunft erkenne, dass Jahve die Israeliten beim Zug in der Wüste in Hütten wohnen liess. בַּסֻּכֹּת] richtig mit dem Artikel punktirt (*Ew.* § 277[a]): der Brauch wird als bekannt vorausgesetzt. „Ueber diese Laubhütten s. Neh 8, 15 ff. Solche Hüttenfeste finden sich auch sonst im Alterthum. In Syrien feierte man alle 3 Jahre im Mai eine *ἑορτὴ σκηνική* dem Dionysos und der Aphrodite ziemlich ausgelassen (Malalas 12 p. 284 f Bonn.); die Römer begingen an den Iden des März der Anna Perenna im Freien ein Fest, bei dem man sich Zelte und Laubhütten errichtete, zechte, sang und tanzte (Ovid. fast. 3, 523 ff). Andere finden sich am Ende des Sommers und im Herbst. Die Inder haben von alter Zeit her im August ein neuntägiges Fest, an dem sie vor den Thüren der Tempel und an den Kreuzstrassen

Hallen aus Baumästen und Leinwand errichten (*Sonnerat* R. I. 195); dem röm. Fest der Consualien oder Neptunalien am 18. August waren die umbrae d. h. casae frondeae eigenthümlich (Festus u. umbrae); auch am herbstl. Fest der Feldweihe ex virgis casas exstruxerunt (Tibull. 2, 1, 24). Auch kann man mit *Movers* Phön. I. 480 ff das fünftägige Fest der *Σακέα* hierher ziehen, das nach Berosus die Babylonier in der Mitte des Monats Loos (Aug.—Sept.) anstellten (worüber Athen. 14, 44. p. 639. Eustath. ad Ili. 17, 132), und die mehrtägige *ἑορτὴ τῶν Σακκῶν* der Perser (Dio Chrys. 4 p. 69 f Morell.) oder das Schwärmerfest *τὰ Σάκαια*, das der Anaitis galt (Strabo 11, p. 512)". „Das Bewohnen der Hütten am Herbstfest erklärt sich von selbst. Noch jetzt verlassen bei der Weinlese die Einwohner von Hebron die Stadt und leben in den Weinbergen und Zelten (*Rob.* II. 717). Die vorliegende Stelle jedoch macht die Hütten zu Zeichen der Erinnerung an das Wohnen in der Wüste und gibt dem Fest eine nationale Beziehung, weshalb sie auch bloss den אֶזְרָח (Ex 12, 49) zur Einhaltung des Gebrauchs verpflichtet. *Hütten* als Wohnung kommen noch heute auf der Sinaihalbinsel vor (*Burckh.* Syr. 858), wiewohl die Zelte gewöhnlicher sind. *Zelte* als Wohnungen der Hebräer unter Mose werden oft genannt (14, 8. Ex 16, 16. 18, 7. 33, 8. 10. Nu 11, 10. 16, 26 f. 19, 14) und kommen auch beim Hüttenfest vor (Hos 12, 10), das man in der ganzen Zeit zwischen Josua und Esra nicht genau auf die hier beschriebene Weise feierte (Neh 8, 17). Einige Aehnlichkeit hat das dorische Stammfest der Karneen, an dem die Spartaner zur Erinnerung an das alte Lagerleben *σκιάδες* bewohnten (Athen. 4, 19. p. 141)". אני יהוה א׳] s. zu 18, 2; wahrsch. der ursprüngliche Schluss in der Vorlage. — V. 44. Diese die מֹועֲדִים (und nicht bloss מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ) und ihre Bräuche betreffenden Verordnungen theilte Mose den Israeliten mit. Vgl. 21, 24.

e) Vermischtes, Cap. 24.

„Verordnungen über die Besorgung des Leuchters (V. 1—4) und des Schaubrodtisches im Heiligthum (5—9) sowie Strafbestimmungen über Gotteslästerung, Mord, Beschädigung und Benachtheiligung, durch einen besonderen Vorfall veranlasst (10—23). Die beiden Verordnungen (1—9) gehören zu P, wie *Issaron* 5, פָּתִית 2, סֹלֶת 3, אַזְכָּרָה 7, קֹדֶשׁ קָדָשִׁים 9, und die Formeln 3. 8. 9 zeigen". Aber auch V. 10—23 kann füglich nur auf P zurückgeführt werden [obwohl, da der urspr. Zusammenhang des P fehlt, nicht sicher geurtheilt werden kann, NDJ. 643]. Die Anknüpfung von Gesetzen an Vorkommnisse des Lebens ist für ihn charakteristisch (z. B. Cap. 10. 16. Nu 9 u. s.) und mit der vorliegenden Erzählung hat Nu 15, 32—36 die grösste Aehnlichkeit, selbst im Ausdruck (s. V. 12); אֶל־מִחוּץ לְ 14. 23, סָמַךְ יָד עַל 14, כָּל־הָעֵדָה 14. 16, רגם 14. 16. 23, פִּגֵּר בְּאֶזְרָח 16. 22, עָשׂוּ כַּאֲשֶׁר צִוָּה וגו׳ 23 sind bei ihm geläufige Ausdrücke. Die Einwendungen (*Kn.*), dass P sonst mit bürgerlichen Strafgesetzen sich nicht beschäftige und die Steinigung als Strafe nicht festsetze, beruhen auf ungegründeter Voraussetzung (s. Nu 35 u. Le 20, 2. 27). Freilich ist V. 15—22 (s. d.) unverkennbar aus H geschöpft, aber diese ältere Schrift ist auch sonst oft genug von P

benützt [vgl. NDJ. 644]; man darf darum nicht V. 17—22 (*Kay.*) oder 15—22 (*Wl.*) als dem P fremd ausscheiden, zumal da in V. 15f deutliche Spuren des P sind, oder gar (*Kal. Wl.*) die Erzählung V. 10—12. 23 für eine vom priest. Ueberarbeiter nachträglich zu dem alten Gesetz erdichtete Geschichte erklären. Vielmehr hat P, wie sonst oft eine Erzählung, hier die Geschichte von der Bestrafung eines Gotteslästerers benützt, um daran ähnliche, seit alter Zeit geltende Strafbestimmungen anzuschliessen. Ueber חֹשֶׁם und פֶּרֶשׁ s. zu V. 11f. — Schwieriger ist die Frage, wie die beiden Abschnitte gerade an diese Stelle, zwischen Cap. 23 und 25 kamen. Für den 1. Abschnitt (V. 1—9) liegt nahe zu vermuthen, er wolle hinter dem Festgottesdienst (Cap. 23) den priest. Tamiddienst regeln, aber dann erwartete man auch etwas über das tägliche Brand- (Ex 29, 38ff) und Rauchopfer (Ex 30, 7ff). Man wird darum richtiger den verbindenden Gedanken in der Verwendung der im אָסִיף und קָצִיר (Cap. 23) eingesammelten Früchte (Oliven, Korn) zum Tamiddienst zu suchen haben. Dass das aber schon der Gedanke von P war, d. h. dass schon er diesen Abschnitt an dieser Stelle gehabt habe, ist damit noch nicht gesagt; er kann auch an einer andern Stelle seines Buches gestanden haben und erst von R hieher gesetzt sein (s. u. z. St.), möglicherweise statt eines an Inhalt ähnlichen Abschnitts des X (S. 583f), da ja Licht und Schaubrode zu den ältesten Theilen des Heiligthumsdienstes gehören (S. 301). — Der andere Abschnitt (V. 10—23), ohne alle sachliche Beziehung zum 1. sowie zu Cap. 23 und 25, kann schon als Erzählung im zusammenhängenden Vortrag der Heiligkeitsgesetze hier nicht ursprünglich sein. Vielleicht folgte er einst bei P unmittelbar auf V. 1—9 und ist dann zugleich mit diesem von R hieher gesetzt mit Rücksicht darauf, dass V. 15—22 wirklich aus H geschöpft sind.

V. 1—4 über die Besorgung des hl. Leuchters (Ex 25, 31ff vgl. 37, 17ff). V. 1—3 findet sich wörtlich schon Ex 27, 20f (יִבְנֶיךָ hinter אַהֲרֹן haben *Sam.* LXX und einige hbr. Cod. auch hier). Was V. 4 weiter bemerkt wird, dass Aaron die Lampen auf dem reinen (s. zu Ex 25, 31) Leuchter aufsetzen soll, sieht fast aus wie eine Verweisung auf Nu 8, 1—4, wo das weiter geregelt wird. Es ist wohl möglich, dass das ganze jetzt an 3 Stellen zertheilte Gesetz bei P nicht dort seine ursprüngliche Stelle hatte (trotz Ex 40, 24f), [sondern erst nach der Erzählung der Hütten- und Priesterweihe, etwa da, wo der Grund von Nu 7 und das Fragment Nu 8, 1—4 (die aber selbst mit Le 8f zusammenhingen) noch übrig ist; NDJ. 642 vgl. 41]. — V. 5—9. Die Besorgung des Tisches (Ex 25, 23ff vgl. 37, 10ff). Nach dem jetzigen Pent. „legte Mose schon nach der Aufstellung der Hütte Schaubrod auf, das aber weniger gewesen zu sein scheint (Ex 25, 30. 35, 13. 39, 36. 40, 23). Für die Zukunft folgt eine Verordnung über Stoff, Grösse und Zahl sowie über Zeit und Darbringung solcher Brode erst hier, nach Einführung des Priesterthums, zu dessen Obliegenheiten das Auflegen dieser Weihegabe gehören wird. Die erste Auflegung wie die ersten Opfer Cap. 8f vollzieht Mose, von dem Aaron es lernt. Er soll von Feinmehl 12 Kuchen backen, deren jeder 2 Issaron betragen soll. Die Zwölfzahl entspricht

den 12 Stämmen, von welchen (V. 8) diese Gabe Gott geweiht wird. סֹלֶת] s. 2, 1. חַלָּה] 2, 4. *Issaron*] Ex 29, 40". — V. 6. „Diese Kuchen soll er auf den vor Jahve (s. 4, 6) stehenden reinen (wie V. 4) Tisch legen als 2 Reihen, 6 die Reihe, also in bestimmter Ordnung. Die 2 mal 6 Kuchen erinnern an die 2 mal 6 Namen der Stämme Ex 28, 10". — V. 7. Er soll ferner der Aufschichtung d. i. dem Aufgeschichteten beigeben reinen Weihrauch. וְנָתָה] wie Ex 30, 34. 27, 20. מַעֲרֶכֶת] ist in *Targg. Peš.* als Plur. gelesen oder wenigstens distributiv genommen. וְנתן עַל] kann ebensogut *darauf legen* als *dazu geben* bedeuten. Aber nach der Tradition (Jos. ant. 3, 10, 7. M. Menach. 11, 5. 7f) wurde der Weihrauch nicht auf das Brod gestreut, sondern in 2 goldenen Schalen (zu jeder Reihe eine) dabei aufgestellt; andererseits schloss Abba Saul aus V. 7a, dass der Tisch von dem Schaubrode ganz verdeckt wurde, da auf dem Tische für den Weihrauch kein freier Raum gewesen sei (Barajtha di melekhet hamiškan bei *Flesch* S. 30f, doch s. auch S. 67f). „Der Weihrauch kommt sonst bei der Mincha vom Backwerk nicht vor, sondern bloss bei den in Schrot und Mehl bestehenden Speisopfern und wurde auch bei ihnen im ganzen beigefügt (o. S. 441). Warum den Schaubroden Weihrauch beigegeben wurde, erklärt das Folgende. Die LXX fügen καὶ ἅλα hinzu" (vgl. Philo vit. Mos. 3, 10 p. 151 M.). Auch nach den Talmudisten scheint später wirklich Salz beigegeben worden zu sein; auf Grund der Regel 2, 13 folgerichtig, sobald man die Schaubrode wie מִנְחָה behandelte. Ob auch im Alterthum nach dieser Regel verfahren wurde (*Ew.* Alt. 46) oder nicht (*Kn.*), ist nicht mehr auszumachen. וְהָיְתָה וגו'] *und er soll dem Brod zur Askara* (2, 2) *dienen, ein Feueropfer für Jahve,* so dass weil von den Broden selbst nichts auf den Altar kam, doch wenigstens der mit ihnen verbunden gewesene Weihrauch als Opferduft zu Gott emporsteige. Schon der Ausdruck אִשֶּׁה lehrt, dass das Anzünden des Weihrauchs nicht auf dem Tisch (*Kal.* II. 524) oder auf dem goldenen (*Kn.*), sondern dem Brandopferaltar (Jos. ant. 3, 10, 7) geschah. Daraus dass von den Broden nichts auf den Altar kam, wollte *Kn.* schliessen, dass sie gesäuert waren. In Wahrheit aber erklärt sich jener Umstand nicht aus der Säuerung, sondern aus dem alterthümlichen Charakter dieses Tischopfers, der fortwährend bewahrt und nur durch die Weihrauchaskara mit der Zeit der gewöhnlichen Mincha näher gebracht wurde. Wenigstens seit der Kanon Le 2, 11 galt, wird man nicht im innern Heiligthum, vor dem Angesicht Gottes, Gesäuertes aufgestellt haben (vgl. auch 6, 10). Für die jüngere Zeit sind die Zeugnisse darin einstimmig, dass die Schaubrode ungesäuert waren (vgl. Jos. ant. 3, 6, 6. 10, 7; Philo congr. erud. p. 543 M., M. Menach. 5, 1 und Talm.). Ob man in den ältesten Zeiten mit dem Ausschluss alles Gesäuerten aus dem Heiligthum schon so streng war, können wir nicht mehr sicher stellen; wenigstens 1 Sa 10, 3. Am 4, 5. Le 7, 13 (*Wl.* Proll.[4] 69) reichen dazu nicht hin. Daraus, dass der Menschen tägliches Brod gesäuert ist (*Kn.*), folgt nicht nothwendig, dass das tägliche Brod, das sie der Gottheit vorsetzen, ebenso sein muss, und dass auch ungesäuertes Brod für eine Woche haltbar war, beweist ja eben die spätere Sitte. Auffallend aber bleibt, dass eine ausdrück-

liche Bestimmung darüber im Text fehlt, wie auch über die nach Ex 25, 29. 37, 16 damit verbundene Spende der jetzige Text schweigt. Vielleicht ist dieser später durch Weglassung einiger Worte der jüngeren Sitte conform gemacht worden. — V. 8. „Immer am Sabbath soll *er* (der Priester, Aaron V. 3) das Brod vor Jahve auflegen (warm, nach 1 Sa 21, 7). Das Suff. geht auf לֶחֶם und die Wiederholung drückt *je, jeder* aus wie Ex 25, 33. *vonseiten der K. Is. ein ewiger Bund*] d. h. man soll das Brod vonseiten der K. Is. nehmen und vorsetzen, so dass diese es stellen und zwar als" bleibendes Zeichen des unauflöslichen Bundes, in dem sie mit Jahve stehen. בְּרִית] Gen 17, 10. 31, 44. — V. 9. „Nach Ablauf der Woche wird das Brod den Priestern zu Theil, die es aber am hl. Orte zu verzehren haben, da es für sie etwas Hochheiliges ist, s. 21, 22". וְהָיְתָה] incorrect auf בְּרִית (*Kn.*) bezogen, das somit gewissermassen die Bundesabgabe, wie שַׁבָּת 25, 6 den Sabbathsertrag, bezeichnet, nicht (*Raš.*) auf מִנְחָה, was gar nicht vorausging. *Sam.* hat auch nachher ואכלוה. Uebrigens ist die Vorschrift dieses Verses nicht von jeher in Geltung gewesen, s. 1 Sa. 21, 6f. — „Der Sinn des Gebrauchs ist nicht schwer aufzufinden. Man gab Jahve eine Wohnung (Ex 25, 8. 22) und stattete sie auch mit dem aus, was nothwendig in eine solche gehört, näml. mit einem Leuchter (Ex 25, 31), einem Altar (Ex 30, 1), um sie täglich zu durchräuchern (Ex 30, 34), und mit einem Tisch (Ex 25, 23), um Brode aufzulegen. Man betrachtete Brod als wesentliches Erforderniss in einem wohlbestellten Haus (Jes 3, 7) und versah deshalb auch das Haus Jahve's damit". Wie alle Opfer so sind auch die Schaubrode nach der ältesten Anschauung eine der Gottheit zum Genuss dargebotene Gabe (לֶחֶם אֱלֹהִים), nur dass sie nicht, wie die andern Opfer im Feuer aufstiegen, sondern auf dem Tisch ihr vorgesetzt wurden, und fortwährend auf ihrem Tisch liegend das tägliche oder immerwährende Brod derselben, seitens der Gemeinde gereicht, darstellten. Selbstverständlich aber ist, dass sie auf dem Standpunkt einer fortgeschritteneren Gotteserkenntniss eben nur noch die fortwährende Verehrung Gottes seitens der Gemeinde symbolisiren, vielleicht zugleich dem täglichen Brod, das die Menschen geniessen, die höhere Weihe geben sollten. Dass sie nicht als Symbol dessen, was Gott der Gemeinde gibt (*Bähr*), aufzufassen sind, folgt sicher aus מֵאֵת בְּנֵי יש' V. 8. Nicht täglich, sondern nur von Zeit zu Zeit werden sie aufgelegt, wie auch das für den Haushalt gebackene Brod für einige Tage vorhält (zumal „wenn es gesäuert war, denn Ungesäuertes wird täglich frisch bereitet und verzehrt, am folgenden Tage aber nicht mehr genossen *Arvieux* Nachr. III. 227. 229"). Dass aber als Termin der Neuauflegung der Sabbath bestimmt wurde, hängt mit der das ganze Cultussystem beherrschenden Bedeutung der Sabbathsidee zusammen: von Sabbath zu Sabbath erneuert sich die Gott aus der Gemeinde dargebrachte Verehrung. „Etwas den Schaubroden ganz Entsprechendes findet sich im übrigen Alterthum nicht. Vergleichen lassen sich die lectisternia, welche darin bestanden, dass man den Göttern Mahlzeiten anrichtete und ihre Bilder an die wohlbesetzte Tafel setzte (Val. Max. 2, 1, 2. Arnob. 7 p. 238. August. civ. dei 3, 17). Sie waren bei den Römern sehr üblich

(Liv. 5, 13. 7, 2. 27. 21, 62. 22, 1), kamen aber auch im Morgenland vor z. B. Jes 65, 11. Jer 7, 18. 44, 19. Baruch 6, 26. griech. Dan 14, 11ff. Der Name der Schaubrode ist meist לֶחֶם הַפָּנִים *Brod des Antlitzes* (Ex 25, 30. 35, 13. 39, 36; aber auch schon 1 Sa 21, 7, ferner 1 Kg 7, 48. 2 Chr 4, 19), näml. Jahve's, das der Hebräer auch הַפָּנִים kurzweg nannte (vgl. הַשֵּׁם V. 11. 16). Er bezeichnet Brod, das bei Jahve's Antlitz sich befindet. Darüber lassen Ex 40, 23. 25, 30 (לֶחֶם) הַפָּנִים und שֻׁלְחַן הַפָּנִים Nu 4, 7 keinen Zweifel. Die LXX meist: ἄρτοι προθέσεως, die Vulg. immer: panes propositionis. Die Späteren brauchen lieber (nach Ex 40, 4. 23) לֶחֶם הַמַּעֲרֶכֶת 1 Chr 9, 32. 23, 29. Neh 10, 34, מַעֲרֶכֶת לֶחֶם 2 Chr 13, 11 und abgekürzt מַעֲרֶכֶת 2 Chr 2, 3, wonach der Tisch שֻׁלְחַן הַמַּעֲרֶכֶת heisst 2 Chr 29, 18. In 1 Sa 21, 5 steht לֶחֶם קֹדֶשׁ, und לֶחֶם הַתָּמִיד Nu 4, 7 ist wie עֹלַת הַתָּמִיד Nu 28, 10 u. ö. Ueber die Schaubrode bei den späteren Juden s. M. Menach. 11, und im ganzen vgl. *Scholl* in Klaibers Studien IV, 1. S. 56ff, *Bähr*^{2} I. 515ff und die RWBB." — V. 10—23 (s. o. S. 652). „Einige Strafgesetze, veranlasst durch einen Vorfall im mosaischen Lager. Ein Halbfremder erfrechte sich im Streit mit Israeliten Jahve zu lästern und wurde auf göttlichen Befehl gesteinigt. Dies führte zu einem Strafgesetz über die Gotteslästerung, woran Strafbestimmungen über Mord, Beschädigung und Benachtheiligung angeschlossen wurden". — V. 10. Der Sohn eines israel. Weibes und eines äg. Mannes geht aus (Ex 2, 11. 13) mitten unter den Israeliten, von denen also er sich sonst als Halbfremder (Ex 12, 38) abgesondert hielt. „Die Israeliten lagerten nach ihren Stammhäusern (Nu 2, 2). Im Lager bekam er Streit; es zankten sich er und *der israel. Mann*" (2 Sa 12, 4) d. h. irgend einer, der und weil er zu Israel gehörte. *Sam.* erleichternd: ישראלי ohne Artikel. — V. 11. „In der Hitze des Streits erlaubt er sich, den Namen des Gottes Israels zu beschimpfen und so eine Gotteslästerung zu verüben, weshalb man ihn zu Mose bringt". הַשֵּׁם] *der Name* schlechtweg, für שֵׁם יַהְוֶה oder auch יַהְוֶה, nach dem Sprachgebrauch der spätern Juden, die יַהְוֶה nicht mehr aussprachen und dafür הַשֵּׁם oder שֵׁם sagten *Buxt.* lex. talm. 2432f (vgl. z. B. M. Joma 3, 8). Im AT. kommt dieser Sprachgebrauch sonst nicht vor, auch Dt 28, 58 (*Kn.*) und 1 Chr 13, 6 (*Kal.*) nicht. Es versteht sich, dass dieses הַשֵּׁם hier und שֵׁם V. 16 nicht ursprünglich ist, sondern erst von jüdischen Schreibern (vgl. NDJ. 689) statt יַהְוֶה שֵׁם oder יְהוָה (was V. 16 noch erhalten ist) eingesetzt wurde, aus Scheu vor der Verbindung נִיקֹב אֶת־יַהְוֶה s. *Geig.* Urschr. 273f. *Str. Dr Wh.* a. (wogegen nach *König* — ZKW. 1887, S. 290 — in הַשֵּׁם, das er für ursprünglich ansieht, bereits das Urtheil ausgedrückt vorliegt, dass Jahve „der" Name Gottes sei; vgl. auch AtTh. 208). Der Fall ist ähnlich der häufigen Ersetzung des יהוה durch אֲדֹנָי. נָקַב] *durchbohren, durchstechen* (Siloah-Inschr. Z. 1 הנקבה der Durchstich), dann wohl *durch Punktirung kennzeichnen*, daher *bezeichnen* wie στίζειν *stechen, zeichnen*. Es wird gebraucht vom namentlichen Bezeichnen (Nu 1, 17. 1 Chr 12, 31. 16, 41 u. ö.) und Bestimmen (Gen 30, 28), aber auch vom ehrenden Bezeichnen (Am 6, 1. Jes 62, 2), wie andrerseits vom Verwünschen und Verfluchen (Nu 23, 8. Hi 3, 8. 5, 3. Pr 11, 26. 24, 24, in welchen Stellen

aber wohl eher das ZW. נָקַב (von dem übrigens auch וַיִּקֹּב hier abgeleitet werden kann), wie Nu 22, 11. 17 u. s., vorliegt. Auch hier bedeutet נקב *verfluchen*, sei es, dass es ein mit קבב verwandes נקב gab, oder dass man absichtlich קבב in נקב änderte (*Ges.-Buhl*). Der Uebelthäter nannte Jahve's Namen mit Beschimpfung und Schmähung. So richtig alte *griech. Uebb., Vulg. Saad. Abus.*, aber auch noch *Aphraates*, sowie die meisten Neueren. Andere (*Vatabl. Grot. Cler. JDMich. Ros.*) verstanden נָקַב vom blossen Nennen, Aussprechen des Namens *Jahve*, indem sie annahmen, dass die Juden auf diese Fassung von נקב (V. 16) ihr bekanntes Verbot (o. S. 38) gegründet hätten. Nun geben in der That LXX *GrVen. Targg. Peš. Sam. ArErp.* נקב durch *nennen, aussprechen* wieder; doch hat *Dalman* der Gottesname Adonai 1889, S. 44ff, nachgewiesen, dass diese Uebersetzer auch hier Lästerung des wirklich ausgesprochenen Namens יהוה verstanden wissen wollten, da der Zusammenhang ja deutlich genug sagte, dass es sich nicht um blosse Nennung, sondern um Nennung im Fluche handelte, und hat zugleich gezeigt, dass die Scheu den Namen Jahve auszusprechen sich weder an unsere Stelle noch an Ex 20, 7 (w. s.), sondern nur an die allgemeine Scheu und Aengstlichkeit anknüpfte, mit der die Juden alles auf Gott sich Beziehende behandelten. Zu V. 11, wo noch וַיְקַלֵּל folgt, würde die Erklärung von נקב i. S. v. *aussprechen* sehr gut passen, auch הַמְקַלֵּל V. 14. 23 würde sich wohl damit reimen, aber V. 16, wo נָקַב für sich steht, macht die erste Erklärung nothwendig, und man muss sogar fragen, ob nicht וַיְקַלֵּל V. 11 ein jüngeres Interpretament ist. — V. 12. „Die Isr. setzen den Uebelthäter in Gewahrsam, (*besonders*) zu *bestimmen ihnen nach dem Munde Jahve's* d. i. damit ihnen eine durch Mose bei Gott einzuholende ausdrückliche Bestimmung darüber werde, was zu geschehen habe". לָהֶם] nicht auf die מקלל־ס (*Ke.*) sondern auf das Subj. in ויניחהו zu beziehen. עַל־פִּי יהוה] s. Ex 17, 1. פִּי] in diesem Sinn, in welchem auch syr. فم gebraucht wird, nur noch Nu 15, 34 (Pu.); sonst (nur noch in nachexilischen Schriften) wie im jüdischen Aramäisch (wonach *Ryssel* de Eloh. serm. p. 70 sq. zu berichtigen ist). Es ist möglich, dass V. ^{b} wie Nu 15, 34^{b} erst der allerjüngsten Redaction angehört (vgl. NDJ. 664). — V. 13f. „Jahve befiehlt, dass sie den Lästerer aus dem Lager hinausführen, die Ohrenzeugen die Hände auf ihn legen (s. 1, 4) und das ganze Volk die Steinigung an ihm vollziehe". Die Zeugen hatten durch die Handauflegung ihn förmlich und feierlich als schuldig zu bezeichnen (vgl. griech. Dan. 1, 34). „Sie waren verantwortlich für etwaiges Unrecht, daher nach Dt 17, 7 die Zeugen auch die ersten Steine auf den Verbrecher zu werfen haben". וּרְגָמוּ] 20, 2. — V. 15—22. Der Fall veranlasst ein Strafgesetz über Gotteslästerung, woran sich Strafgesetze über andere Vergehungen knüpfen. Dass hier die Rede in einen älteren Text einmündet, ist aus der Fassung אִישׁ אִישׁ כִּי s. 17, 3; נָשָׂא חֶטְאוֹ s. 20, 20; עָמִית s. 5, 21; כִּי אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ s. 18, 2) und aus dem Inhalt von V. 18—20, der auch durch Ex 21, 23—25. 33ff als uraltes Recht bezeugt ist, deutlich. Aber nicht das Bundesbuch Ex 20—23 (*Kal. Wl.*), in welchem עמית und die Formel אֲנִי יְהוָה nie gebraucht ist und zu deren Festsetzungen V. 17 und 21f nicht ganz stimmen, ist die Quelle,

sondern H. Die Quelle ist jedoch von P nicht ganz wörtlich mitgetheilt, sondern wie V. 15f und 22 zeigen, von ihm bearbeitet. — V. 15. *wann jemand gering macht seinen Gott*, d. h. „ihn nicht der göttlichen Grösse gemäss behandelt, z. B. mit unziemlicher Rede die Ehrfurcht gegen ihn verletzt", und direct *verflucht* (*KS. Str.*; s. noch *Ges.-Buhl* 690[b]), *so nimmt er seine Sünde* und ihre Folgen *auf sich*, verschuldet sich und hat Strafe zu gewärtigen (s. 5, 1), vgl. Ex 22, 27. Der Ausdruck אֱלֹהָיו mit Suff. ist nicht (*Kn.*) geradezu s. v. a. Jahve, sondern weiteren Sinnes; er ist mit Rücksicht auf den Fremden oder Halbfremden gewählt: niemand soll seinen Gott d. h. den, den er und so lange er ihn als seinen Gott anerkennt, schmähen (sehr verschieden von der zu Ex 22, 27 bemerkten Auslegung des Philo und Josephus). וְנָשָׂא חֶטְאוֹ] dass damit Bestrafung durch das Gericht (grössere oder geringere, je nach dem Fall) befohlen werde (*Kn.*), ist nicht richtig. Die Formel kommt nirgends als Aufforderung zu obrigkeitlichem Einschreiten vor (auch 20, 17. 19. Nu 9, 13 nicht). Dieses hielt man wohl auch nicht für nöthig, weil es sich um Lästerung eines Heidengottes handelt (*Str.*). — V. 16. „Wer aber *den Namen Jahve's* mit Fluch und Lästerung nennt, der soll unfehlbar getödtet werden, er mag Einheimischer oder Fremder sein". Ganz folgerichtig, weil das Heiligste in der Gemeinde (Ex 20, 7) auch der in ihr lebende Fremde nicht antasten darf. Bezüglich der Einheimischen s. 1 Kg 21, 13. גֵּר, אֶזְרָח] Ex 12, 49. Das בְּ bei נָקַב wie Ex 16, 7. 34, 29. שֵׁם] LXX שם יהוה, wie in Uebereinstimmung mit V. [a] (s. o. zu חשם V. 11) zu lesen ist (*DrWh.*). — V. 17. „Wann einer *eine Menschenseele schlägt* d. i. ein menschliches Wesen umbringt, so soll er getödtet werden. Der unvorsätzliche Todtschläger wurde nicht als מֵת angesehen; s. Ex 21, 12—14. Der Verf. (Gen 9, 6) macht keinen Unterschied zwischen Freien und Sklaven, will also in beiden Fällen die Todesstrafe angewendet wissen. Mehr zu Ex 21, 20 [doch ist zu beachten, dass es sich hier nach dem Zusammenhange um die gleiche Gültigkeit des Gesetzes für Fremdlinge und Einheimische handelt, weshalb hier auf das Todtgeschlagenwerden eines Sklaven keine Rücksicht genommen zu sein braucht, *Str.*]. נֶפֶשׁ אָדָם] wie Nu 19, 11. 31, 35. 40. 46". — V. 18. „Auf das Leben des Menschen folgt das des Thiers. Wer ein Stück Vieh umbringt, hat es zu ersetzen. *Seele statt Seele*] ein lebendiges Wesen für das andre. Die Fälle Ex 21, 33f. 22, 13 sind andrer Art." — V. 19f. „Die Unverletzlichkeit und Vollständigkeit der Person des Menschen. Wann einer *gibt einen Makel an seinen Nächsten* d. h. ihn so misshandelt, dass es ihm einen bleibenden Fehler bringt, z. B. ihm ein Glied zerbricht oder ein Auge oder einen Zahn ausschlägt, so soll ihm angethan werden, was er dem andern zugefügt hat. Ueber dieses ius talionis s. Ex 21, 23. מוּם] s. 21, 17ff. 22, 20ff." עָמִית] s. 5, 21. — V. 22. Diese Strafgesetze gelten für den Eingebornen und Fremden, und nur um unter diese Regel ausdrücklich auch den Fall des חָכוֹת zu subsumiren, ist in V. 21 der Inhalt von V. 17f (aber in umgekehrter Ordnung) wiederholt. Ueberall dringt P auf diese Rechtsgleichheit zwischen גֵּר und אֶזְרָח, s. die Stellen zu Ex 12, 49; vgl. NDJ. 666. מִשְׁפַּט אֶחָד] *Ew.* § 286[d]; doch ist wahrsch., wie Nu 15, 16, מִשְׁפָּט

zu lesen, *Ges.* § 134[d]. — V. 23. Mose lässt an dem Gotteslästerer die Steinigung vollstrecken. אבן] *Ew.* § 283[a]; s. Jos 7, 25.

f) Ueber die hl. Jahre sammt einer Schlussmahnrede, Cap. 25f.

Durch die Formel 25, 1f eingeleitet kommen zunächst Gesetze über das *Sabbathjahr* V. 1—7, das *Jobeljahr* und dessen Einfluss auf die Verhältnisse des Grundbesitzes und der persönlichen Freiheit der Isr. 8—55, endlich über die *ausschliessliche Verehrung Jahve's* und die Heilighaltung seiner Sabbathe und seines Heiligthums 26, 1f zum Vortrag, worauf dann in einer langen Reihe von Verheissungen und Drohungen eindringlich zur Haltung aller von Gott gegebenen Satzungen und Gebote ermahnt wird 26, 3—45, sammt einer Unterschrift 46. — Was zuerst die Gesetze 25, 1—26, 2 betrifft, so stammt Cap. 25 in der Hauptsache sicher aus P (*Kn. Nöld.*). „Darüber lässt die Sprache keinen Zweifel, z. B. פְּקֻדִּים 9, אֲחֻזָּה 10. 13. 24f. 27f. 32—34. 41. 45f, מִקְנָה 16. 51, מִמְכָּר 34. אֲכֻלָּה 6, תּוֹשָׁב 6. 23. 35. 40. 45. 47, פֶּרֶךְ 43. 46. 53 דַּי 26. 28, לְפִי, כְּפִי 16. 51f, שַׁבָּתוֹן 5, שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן 4, הִשְׂרָה יָדוֹ 26. 47. 49, הוֹלִיד 45, הִתְנַחֵל 46, עָדַף 27, קוּם *zu stehen kommen* durch Kauf 30, auch אֶרֶץ מִנְעָן 38, sowie die Zusammensetzungen mit עוֹלָם 32. 34 und die Formeln *nach seinen Geschlechtern* 30, *er und seine Söhne mit ihm* 41. 54, *eure Söhne nach euch* 46. Das Jobeljahr kommt bei ihm noch öfter vor (27, 16ff. Nu 36, 4), nicht bei den andern." Auch das genaue Eingehen auf die rechtlichen Verhältnisse, wie Kauf, Verkauf, Lösung u. a. gehört zu den Kennzeichen dieses Verf. Dabei zeigen aber gewisse sprachliche Erscheinungen wie אָמָה 6. 44. עַמִּית 14f. 17, שְׁאֵר בְּשָׂרוֹ 49, die da und dort auftauchende Anrede in der 2. p. S. 3—9. 14—17. 25. 35—37. 39—44. 47, Phrasen wie וְיָרֵאתָ מֵאֱלֹהֶיךָ 17. 36. 43, אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם 17. 38. 55, oder V. 2. 8 vgl. mit 23, 9. 15 und die Hervorhebung gewisser auch in andern Gesetzbüchern hervorgehobener Pflichten wie V. 14. 35—38, dass er auch hier wie in den andern von ihm stammenden Sinaigesetzen eine ältere Vorlage, z. Th. wörtlich, benutzt hat. [Vgl. NDJ. 642f u. 644.] Die Zerlegung des Cap. in zweierlei Texte, wonach V. 1—7. 11f. 17. 18—22. 35—38. 39[b]. 40[a]. 42f. 46[b]. 55 einem andern Vrf., das Uebrige dem P angehören soll (*Kay.*; *Horst* S. 40f), ist willkührlich und im Ernst ebensowenig durchführbar, wie die Ansicht, dass in einen dem Verf. (!) von Cap. 17ff angehörigen Text, der nur vom Sabbath-, nicht vom Jobeljahr gehandelt habe, alles dem P Verwandte, nam. das auf Jobel Bezügliche erst von jüngerer Hand eingearbeitet worden sei (*Wl.*). Zwar ist ausser Frage, dass auch in den Sinaigesetzen bei J [doch s. o. S. 584] bezw. X das Gesetz vom Sabbathjahr enthalten gewesen sein muss: die Natur der Sache, die Analogie von Dt 15, vor allem Le 26, 34f lassen darüber keinen Zweifel [vgl. auch NDJ. 608]. Ob auch das vom Jobeljahr? ist fraglich, wenigstens lassen sich keine Beweise dafür beibringen; aber Vorschriften gegen Uebervortheilung des Nächsten, Zinsennahme, Sklaverei der Einheimischen (wie V. 14. 17. 36f. 44) werden sich darin gefunden haben (wie auch der Gedankengang des D,

der sich an dieselbe Vorlage anschloss, in Dt 15 zeigt). Allein dass R auch aus ihr hier etwas wörtlich aufgenommen habe, lässt sich nicht nachweisen oder auch nur wahrscheinlich machen, ausser bei V. 18—22 (s. d.), die schon *Kn.* mit Recht als nicht zu P gehörig ausgeschieden hat; [auch V. 32—34 ist ein jüngerer Zusatz; s. NDJ. 642f]. Aus derselben Quelle ist aber auch 26, 1f (s. d.) von R eingesetzt, um damit den Uebergang auf die Schlussmahnrede 26, 3ff zu machen. [Wie NDJ. 639 gezeigt ist, geht gerade aus V. 8—55 deutlich hervor, dass weder R einen selbständigen Text des P in Le 17—26 hineingearbeitet hat (*Horst* 41), noch auch dieser Abschnitt später im Sinn des P überarbeitet worden ist, da P und H hier sachlich und sprachlich so eng in einander verschlungen sind, dass eine Scheidung des Ursprünglichen und Fremden (die *Kays. Horst Kuen.* jeder wieder anders vollzogen haben, soweit sie nicht auf Scheidung verzichten, s. *Kuen.* Einl. 265) gar nicht mehr möglich ist.] — „Besondere Hilfsmittel: *Kranold* de anno Hebr. iubilaeo Gott. 1837, *Wolde* de anno Hebr. iubilaeo Gott. 1837", *RSchmalzl* das Jubeljahr bei den alten Hebräern. Ein kritisch-exeg. Commentar zu Lev. 25, 8—55. Eichstädt 1889 (110 SS.); s. auch S. 665; — „*Bähr* II. 569ff. 601ff", *Ew.* in ZKM. I. 410ff u. Alt. 488ff; *Hupfeld* de fest. rat., part. III. 1858; *Öhler* in PrRE.[2] XIII. 167ff; *JFenton* the primitive Hebrew Land Tenure in Theol. Review, Oct. 1877 u. Early Hebrew Life, 1880, p. 70—74; *Klostermann* über die kalendarische Bedeutung des Jobeljahres in StKr. 1880, S. 720ff = der Pentateuch, 1893, S. 419ff; — „die älteren findet man bei *Winer* RWB., die jüd. Ansichten bei *JHMai* Mosis Maimonidis tract. de iuribus anni septimi et iubilaei Francof. 1708;" vgl. noch den Traktat Sch[e]bi'ith (in der Mischna u. pal. Gemara).

V. 1. בְּהַר סִינָי] ausdrücklich bemerkt wegen der durch die Erzählung 24, 10—23 herbeigeführten Unterbrechung des Vortrags der Sinaigesetze (= H), der keineswegs erst bei Cap. 25 anhebt (s. weiter 26, 46. 27, 34). — V. 2—7. „Das *Sabbathjahr* war das je 7. Jahr nach 6 Arbeitsjahren und ging von Herbst zu Herbst. In ihm sollten die Aecker und Pflanzungen nicht bestellt und ihre Früchte nicht geerndtet werden, sondern Gemeingut sein. Diese Ruhe des Landes galt Jahve. Das Sabbathjahr trifft also in seiner Bedeutung mit dem Sabbathtag zusammen und erklärt sich aus Uebertragung des Sabbathbegriffs auf das Land, nur dass bei diesem das Jahr als die abgeschlossene Arbeitszeit gilt, nicht der Tag." Wie die Isr. am 7. Tag durch eine Gott gefeierte Ruhe vom Alltagsgeschäft ihre Gottangehörigkeit anerkennen und darstellen sollen, so soll auch das Land, nachdem es 6 Jahre hindurch vom Besitzer ausgebeutet und zum Arbeiten (Fruchttragen) für ihn gezwungen war, im 7. Jahr frei von solchem Zwang seinem Herrn und Schöpfer eine Ruhe feiern und sich in seiner Gottangehörigkeit darstellen. Dass die Menschen in diesem Jahr Ruhe vom Landbaugeschäft haben sollen, ist weder die Hauptsache dabei, noch wird das überhaupt im Text geltend gemacht, sondern das Land soll seine Ruhezeit geniessen, dem Jahve ruhen. Dass man es in diesem Jahr nicht bearbeiten soll, ist die unmittelbare, dass das, was von selbst darauf wächst, nicht geerndtet werden und Gemeingut sein soll, ist die mittelbare

Folge des Ruhebegriffs, sofern der freiwillige Ertrag des Ackers während der Gottesruhe nicht dem Eigenthümer, sondern als freie Gottesgabe allen gewachsen ist. Durch diesen Ruhebegriff unterscheidet sich auch die Fassung des Gesetzes hier von der in Ex 23, 10f, wo vielmehr (s. d.) die Sorge für die Armen als Hauptgesichtspunkt hervortritt. Die gleiche Fassung, wie bei P, wird auch in den zu J [doch s. o.] gehörigen Stellen V. 18—22 und 26, 34f vorausgesetzt. In Dt 15, 1ff aber (s. d.) wird von der Ruhe des Landes gar nichts gesagt, sondern Ruhe des Schuldners vor seinem Gläubiger oder Erlassung der Schuld im 7. Jahr gefordert und dieses selbst Erlassjahr genannt, auch Dt 31, 10ff befohlen, am Laubhüttenfest dieses Jahres dem Volk das Gesetz vorzulesen. Dagegen die Freilassung der hbr. Sklaven Dt 15, 12—18 ist nicht für das Erlassjahr, sondern für deren je 7. Dienstjahr befohlen wie Ex 21, 2. [Vgl. betr. des Verhältnisses von Le 25, 1—7 zu Dt 15, 1—6 NDJ. 608.] „Was man von den ökonomischen Vortheilen eines Brachjahrs nach 6 Bebauungsjahren anführt (*JDMichaelis* commentatt. v. 1758—62 p. 176ff und MR. II. 36ff), war dem Gesetzgeber sicher nur Nebensache. Das Gesetz vom Sabbathjahr ist dem Mosaismus eigenthümlich, wie sein sabbathischer Charakter schon voraussetzen lässt.“ Gegen die praktische Durchführbarkeit desselben liegen Einwendungen (vgl. schon V. 20ff) mannigfaltiger Art sehr nahe (s. *Hupf.* III. 8f). Man hat darum neuerdings vermuthet, dass diese Anordnung eines allgemeinen Sabbathjahrs des ganzen Landes bei P (und J[?]) auf Missverständniss des Textes von Ex 23, 10f (*Hupf. Graf* S. 79) oder auf Fortbildung eines einfacheren und praktischeren Gebots, wornach der Turnus des je 7. Jahres für die verschiedenen Grundstücke ein verschiedener gewesen sein könne (*Riehm Wl.*), beruhe. Die Möglichkeit eines solchen Verständnisses von Ex 23, 10 (s. d.) und ebendamit die Möglichkeit einer Fortbildung dieses Gesetzes wird man zugeben müssen; auch andere Gesetze sind allmählich weiter gebildet worden. Die Entscheidung darüber hängt davon ab, wie man sich das Werk Mose's überhaupt vorstellt. Jedenfalls aber muss die höher gegriffene Auffassung des Gebots schon frühe fest geworden sein: auch das Dt., das am wenigsten sich an P anschliesst, weiss nur von einem für alle gemeinsamen Erlassjahr. Und die Schwierigkeit der Durchführung war bei der starken Viehzucht des Volkes und bei der grossen Fruchtbarkeit des Bodens, unter Voraussetzung der Ansammlung einiger Vorräthe in den vorhergehenden Jahren, wirklich nicht unübersteiglich. Den Beweis dafür liefert die nachexilische Zeit, freilich unter etwas anderen äusseren Verhältnissen. Aber an dem Willen, es durchzuführen, scheint es gefehlt zu haben. „In der vorexilischen Zeit ist es nicht befolgt worden, wenigstens nicht regelmässig (26, 34. 35. 43. 2 Chr 36, 21). Anders nach dem Exil. In Nehemia's Zeit verpflichtete man sich zur Beobachtung des Sabbathjahres (Neh 10, 32) und zur Zeit Alexander's des Gr. hielten es Juden wie Samaritaner ein (Jos. ant. 11, 8, 6). Ebenso zur Zeit der Hasmonäer (1 Makk 6, 49. 53. Jos. ant. 13, 8, 1. 14, 10, 6. b. j. 1, 2, 4) und der Herodier (Jos. ant. 14, 16, 2. 15, 1, 2), während welcher die Jahre 164/163 u. 38/37 v. Chr., 68/69 n. Chr. Sabbathjahre waren (*ESchürer* Gesch. des jüd. Volkes ^{2} I,

1890, S. 29ff). Mit diesen Nachrichten stimmt Philo bei Eus. praep. ev. 8, 7 überein, und Tacit. hist. 5, 4 kennt das Sabbathjahr ebenfalls, leitet es aber aus der Faulheit der Juden ab." — V. 2. „Wann die Isr. nach Kenaan kommen (s. zu 23, 10) und sich dort werden eingerichtet haben, soll *das Land dem Jahve eine Ruhezeit ruhen* (23, 32) d. h. eine ihm geltende Ruhezeit halten (S. 659). — V. 3f. Immer 6 Jahre hinter einander soll man das Feld besäen" und den Weingarten (Weinstock und Fruchtbaum, doch s. zu 19, 10) „beschneiden d. i. Aecker und Weingärten (auch Oelpflanzungen Ex 23, 11) bestellen und den Ertrag einheimsen; im 7. aber soll dem Land vollständige Ruhe sein. V. 3 stimmt grössentheils wörtlich mit Ex 23, 10 und scheint hierin H ähnlich wie der Text bei E gelautet zu haben. תְּבוּאָתָהּ] Suff. auf הָאָרֶץ V. 2 bezüglich, nicht (*Hupf.*) aus Gedankenlosigkeit stehen gelassen. שַׁבַּתּוֹן שַׁבָּת] Ex 31, 15. „Wann im Jahr sollte das Sabbathjahr angehen? Jedenfalls im Herbst. Das lehrt ausser der Berechnung V. 21f die Natur der Sache. Im Herbst begann die Bearbeitung des Landes, der Kreislauf der ökon. Geschäfte; da musste auch das Jahr beginnen, während dessen der Landbau eingestellt bleiben sollte. Hätte es im 1. Monat (Abib) angefangen, so hätte man 2 Erndten verloren, was das Gesetz mit seiner Forderung einer einjährigen Ruhe gewiss nicht wollte. Da das am 10. des 7. Monats" anzukündigende „Jobeljahr sich genau an das Sabbathjahr anschliessen sollte, so wird man den Anfang des letzteren auf denselben Tag zu setzen haben." Doch s. zu V. 9. — V. 5. „Im 7. Jahr soll man nicht erndten und lesen d. i. nicht einheimsen, was die Aecker und Pflanzungen ohne Bestellung von selbst tragen", kein Eigenthumsrecht an sie ausüben. ספיח קצירך] *„das Ausgefallene deiner Erndte* d. i. der Wuchs und Ertrag aus den bei der vorhergehenden Erndte ausgefallenen Körnern (nur noch V. 11 u. Jes 37, 30 = 2 Kg 19, 29)"; *Sam.* ספיחי nach V. 11. נְזִירֶךָ] „hier u. V. 11 auf den unbeschnittenen Weinstock übergetragen vom Nasiräer, der sein Haar wachsen und stehen liess (Nu 6, 5). Zweige und Laub galten als Behaarung des Stammes, wie die Gewächse als eine solche des Landes (Jes 7, 20); sie waren auch den Römern eine viridis coma des Weinstocks (Tibull. 1, 7, 34. Propert. 2, 15, 12)." Vgl. eine ähnliche Uebertragung 19, 23, sowie im Lat. herba virgo u. mischnisch בתולת שקמה d. i. die Sykomore in der Zeit, wo ihre Zweige noch nicht beschnitten sind. Dazu *Ew.* Alt. 489: „der Ausdruck beweist sowohl, dass zur Zeit des Vrf. die Naziräer eine schon sehr alte Einrichtung bildeten, als dass das Freiwachsen der Weinstöcke häufig sein musste, dass also das Sabbathjahr wirklich beobachtet wurde." עִנְּבֵי] *Ges.* § 20^{h}. — V. 6f. *Und der Sabbath* d. i. hier der Sabbathsertrag *des Landes,* der im ruhenden Land von selbst wächst, *soll euch zur Nahrung* (s. Ex 16, 15) *dienen,* „wie sonst die Thätigkeit des Landes die Einwohner ernährt. Nur sollen sie diesen Ertrag nicht einheimsen, sondern *vom Feld essen* (V. 12) d. i. den jedesmaligen Bedarf immer vom Felde holen." Der Ausdruck שַׁבָּת ist, obwohl etwas kühn gebraucht, bezeichnender als תְּבוּאַת, was *Hupf.* nach V. 7 herstellen möchte. „Statt des Besitzers, seiner Knechte und Mägde, seiner Lohnarbeiter und Beisassen, seines Viehes und des

Wildes werden Ex 23, 11 die Armen des Volks und das Wild genannt." Das ist nur verschiedene Fassung, nicht aber (*Kn. Hupf.*) sachliche Differenz. Denn weder können hier, wo die Thiere ausdrücklich genannt sind, die Armen als ausgeschlossen gedacht werden, und sind vielmehr (Dt 24, 14) unter שָׂכִיר und תּוֹשָׁב (Ex 12, 45) mit enthalten (*Öhl.*), noch sind Ex 23 der Besitzer und seine Familie als nicht berechtigt genannt. Wenn hier der Genuss allen, Menschen und Thieren gemeinsam ist, so sind die Besitzlosen (Ex.) eingeschlossen. אָמָה] noch V. 44, sonst nicht bei P, muss hier aus der Vorlage beibehalten sein (die ihn mit E theilte), בְּהֶמְתָּה] s. Gen 1, 25. חַיָּה] Gen 7, 14. בָּל־תְּבוּאָתָהּ] will (unter Einhaltung der Versabtheilung) besagen: auch den Thieren soll der Gesammtertrag freistehen. Warum man das freiwillig Wachsende nicht soll תְּבוּאָה nennen können (*Hupf.*), ist nicht einzusehen. — „Eine solche Ernährung war möglich. Auch noch im heutigen Pal. säet sich ein grosser Theil des Getreides von selber aus den reifen Aehren aus, und in vielen Gegenden pflanzt sich das Getreide ohne Ackerbestellung fort (*v. Schub.* III. 115. 166). Aehnlich in andern Ländern. In Hyrkanien wuchs das Getreide aus den bei der Erndte ausgefallenen Körnern ohne ordentlichen Ackerbau, in Numidien brachte das Ausgefallene im folgenden Sommer eine ordentliche Erndte, und in Albanien machte man von einer Aussaat 2 bis 3 Erndten (s. zu Jes 37, 30)." — V. 8—55. „Das *Jobeljahr* war das je 50. Jahr, schloss sich unmittelbar an die 7 vorhergegangenen Sabbathjahre an und wurde am 10. des 7. Monats, am Versöhnungstag, mit Hörnerklang eröffnet (V. 8—10). Das Gesetz darüber umfasst 3 Hauptbestimmungen: 1) V. 11f über die *Feier*, das Ruhen des Landes wie im Sabbathjahr. 2) V. 13—34 über den *Besitz*. Veräusserter Grundbesitz soll für den ursprünglichen Besitzer oder seinen Verwandten gegen Zahlung einer den bis zum Jobeljahr noch übrigen Erndteerträgen gleichkommenden Summe rücklösbar sein, jedenfalls aber im Jobeljahr unentgeltlich an ihn zurückfallen; ebenso Wohnhäuser in offenen Orten, nicht aber veräusserte Häuser in Städten mit Mauern, mit Ausnahme der Häuser der Leviten in den Levitenstädten. 3) V. 35—55 über die *persönliche Stellung*. Dem verarmten Isr. soll man gerne leihen und vorschiessen, ohne Zins und Aufschlag. Der zum Knecht herabgesunkene Volksgenosse soll nicht als Sklave, sondern als Beisasse und Lohnarbeiter gehalten und im Jobeljahr unentgeltlich freigelassen werden. Dasselbe gilt, wenn er Knecht bei einem Nichthebräer ist; auch schon vor dem Jobeljahr kann er sich auslösen oder durch einen Verwandten auslösen lassen. — Dieses Gesetz trägt einen streng theokratischen Charakter. Die Isr. waren Angehörige und Knechte Jahve's (V. 42) und sollten nicht Menschenknechte werden. Sie bewohnten Jahve's Land nicht als Eigenthümer, sondern nur als Beisassen Jahve's (V. 23), konnten daher ihren Grundbesitz nicht wirklich verkaufen. Diese Stellung erhielten sie in der Mosezeit: damals entnahm sie Jahve der äg. Herrschaft, machte sie zu seinen Knechten und gab ihnen sein Land zum Bewohnen; damals wurden sie der Gottesstaat in Gottes Land. So soll es bleiben. Treten durch die Noth des Lebens Abweichungen und Ungleichheiten ein, so sind sie immer wieder auszugleichen und

spätestens im Jobeljahr soll jeder Abgekommene wieder zur ursprünglichen Ordnung zurückkehren. Diese Rückkehr des Isr. zu seinem Besitz und Geschlecht hebt der Vrf. wiederholt hervor (10. 13. 27f. 41). Sie soll eintreten nach 7 Sabbathjahrsperioden oder im Jahr des halben Jahrhunderts, welche Zeit nach der Sabbathsidee bestimmt ist, und am Versöhnungstag beginnen, also an dem Tag, wo Israel sich jedes Jahr wegen seiner Abirrungen von Jahve versöhnen und die Gemeinschaft mit ihm wiederherstellen sollte. Das 50. Jahr heisst *Jahr der Freiheit* (s. zu V. 10), weil es den Personen und Grundstücken Befreiung aus fremder Gewalt brachte, aber auch *Jobeljahr*", weil es mit dem Jobelhorn angeblasen wurde. Als hl. Wiederherstellungsjahr war es zugleich Sabbathjahr. „Ueber die verschiedenen Auffassungen des Jobeljahrs s. *Kranold* p. 61ff. *Bähr* II. 608ff. Das Gesetz hat abgesehen von Einzelheiten (s. V. 28) im übrigen Alterthum keine Parallelen, sondern ist den Isr. eigenthümlich, findet sich aber hier nur bei P (27, 17ff. Nu 36, 4)." Das Bundesbuch Ex 20—23 und das Dt. haben nichts darüber; auch bei J ist keine Spur davon. Dass die Vorlage des P etwas darüber enthielt, kann man aus der Aehnlichkeit von V. 8 mit 23, 15 vermuthen, aber nicht beweisen. Die Annahme (*Wl.* Proll.[4] 116), dass eine Vorstufe des P die allgemeine Freilassung der hbr. Sklaven und Rückerstattung des Grundeigenthums auf das je 7. Jahr angesetzt haben werde, steht in der Luft, da selbst Dt 15, 12ff und Jer 34, 14ff für die Freilassung der Sklaven noch am 7. Dienstjahr (Ex 21, 2) festhalten und für den Rückfall des Grundbesitzes ein 7. Jahr eine viel zu kurze, ganz unpraktische Fristbestimmung gewesen wäre, der Schulderlass aber im Erlassjahr Dt 15, 1ff in keiner Weise den Uebergang zu der grossartigen Conception des Jobeljahrs (*Graf* 80; *Wl.*), sondern (wenn man ihn überhaupt mit dem Jobeljahr statt mit dem Sabbathjahr combiniren will) höchstens einen abgeblassten, nothdürftigen Ersatz für das Jobeljahr darstellen kann. Allein wenn auch hienach das Alter des Gesetzes nicht aus der Uebereinstimmung der verschiedenen Gesetzesschriften erwiesen werden kann, so sind doch die Grundgedanken desselben genugsam sonst bezeugt. Sieht man ab von der Einstellung des Landbaus (zu V. 11f) und vom Zinsenverbot, das nicht streng hieher gehört (zu V. 35ff), so kommt der Satz, dass Israeliten nicht Menschenknechte sein, jedenfalls baldmöglichst aus der Knechtschaft wieder loskommen müssen, in allen Gesetzbüchern zum Ausdruck; Grundsätze wie die, dass Gott der eigentliche Herr und Besitzer des Landes ist, oder dass alle Glieder seines Volkes einen Antheil daran haben, ziehen sich durch das ganze System der hl. Abgaben und durch alle Erinnerungen an die ursprüngliche Besitznahme des Landes hindurch; mit welcher Zähigkeit Stämme und Familien an ihrem ererbten Grund und Boden festhielten, zeigt Nu 27 u. 36. 1 Kg 21, 3f; gegen die Güteranhäufung in einer Hand sträubt sich das Gefühl der Propheten Jes 5, 8. Mi 2, 2; für die praktische Geltung des Lösungsrechts zeugt Ruth 3f. Jer 32, 7f, und wie man die Besitzlosigkeit der Volksglieder als etwas Nichtseinsollendes betrachtete, spricht noch Dt. in 15, 4 aus. Dass in diesen Gedankenkreis die Idee eines Restitutionsjahrs vollkom-

men hineinpasst und die Länge des Termins desselben ebenso sachgemäss wie der sonstigen Bedeutung des Sabbaths im Mosaismus angemessen bestimmt ist, kann man nicht läugnen. Dass das Gesetz von Mose selbst in seinen Hauptzügen schon erlassen sei, lässt sich dem nicht beweisen, der es nicht glauben will, aber dass es nicht erst die Erfindung eines nachexilischen Schriftstellers sein kann (*Kal. Kuen. Wl.*), ist sicher. Nur in den einfacheren bürgerlichen Verhältnissen der älteren Zeit konnte ein so ideales Gesetz ausführbar erscheinen (*Winer* I. 625); nach dem Exil fehlen alle Voraussetzungen dafür. Selbst der Name יוֹבֵל (s. zu V. 10) zeugt für das Alter des Brauches. Geschichtliche Zeugnisse für seine Ausführung haben wir nicht, auch Jes 37, 30 nicht; 1 Kg 21. Jes 5, 8. Mi 2, 2. Ex 45, 8f sind eher Zeugnisse dagegen. Das Deut. schweigt davon. Aber Anspielungen darauf finden sich Jes 61, 1f. Ez 7, 12f. 46, 16—18; in letzterer Stelle unter שְׁנַת חֹרוֹר ein 7. Jahr zu verstehen (*Kuen.* Godsd. I. 96; *Wl.*), ist die Willkür selbst (s. auch *DHoffmann* im Magazin f. Wissensch. d. Jud. 1876 III. 13ff über Ez.). „Auch nach dem Exil ist es nicht geübt worden; man hat das Jobeljahr gezählt, aber, wie wenigstens die Talmudisten und Rabb. angeben (*Wähner* antiq. Ebr. II. 65) nicht gefeiert [wenigstens ist es nicht Brachjahr gewesen; doch zeigen sich Spuren, dass einige seiner anderen Bestimmungen beobachtet wurden, s. *LHerzfeld* Gesch. des Volkes Jisrael etc. II. 464. III. 156]. Doch wird im Seder Olam cp. 30 von einer Verpflichtung des Volks zur Einhaltung des Jobeljahrs in Esra's Zeit geredet." — V. 8—10. Zeit und Eröffnung des Jobeljahrs, vgl. zum Ausdruck 23, 15. „Man soll sich zählen 7 *Sabbathe von Jahren* d. i. 7 Siebende von Jahren oder 7 *Jahre 7mal* und wird dann eine Zeit von 7 Jahrsabbathen oder 49 Jahren haben. Gemeint sind Sabbathjahre, die am 10. des 7. Monats angingen. שָׁבָת] wie 23, 15. ימים] *Zeit* überhaupt wie Gen 25, 7. 47, 8f, vgl. Ex 13, 10. — V. 9. Dann soll man am 10. des 7. Monats, am Versöhnungstag, *ein Lärmhorn hingehen lassen* d. i. Hörnerallarm blasen lassen durch das ganze Land, Boten durch das Land senden, die durch Hornsignale das Jahr der Freiheit ankündigen. הַעֲבִיר] vgl. Ex 36, 6. Esr 1, 1. 10, 7. שופר] hornartiges Instrument; es wird Jos 6, 5 auch קֶרֶן genannt und von Hieron. ad Hos. 5, 8 beschrieben: buccina pastoralis est, et cornu recurvo efficitur, unde et graece κερατίνη appellatur. Damit stimmt M. Roš. haš. 3, 2f. Cyrus *Adler* the Shofar — its Use and Origin (aus den Proceedings of the Unit. St. Nat. Mus. XVI. p. 287. 301; mit Abbildungen), 1893, sucht die Etymologie von שופר in assyr. šappar, einer Art von Wildziege, wovon das Fem. šappartu urspr. das Horn des šappar bezeichnete (vgl. arab. sawâfir Widderhörner, s. *Kremer* Beiträge I. 75; s. auch o. zu Ex 19, 13 betr. יובל) und nachher für Horn überhaupt gebraucht worden sein wird; der heilige Charakter möge mit der Verwendung der Ziege zu Opfern zusammengehangen haben. שופר תרועה] nicht besondere Art von Horn, sondern das Horn nach seinem diesmaligen Gebrauch. Ebenso die Lärmtrompeten Nu 31, 6. 2 Chr 13, 12 und die Jobelhörner Jos 6, 4ff." בְּיוֹם הַכִּפֻּרִים וגו'] soll Einschub des Ueberarbeiters sein, weil der Jobellärm mit der Idee des Sühnefestes nicht stimme (*Hupf. Wl.*)

und der 10. Tag vielmehr als Neujahrstag in Betracht komme (*Wl.*), und בָּעָשׂוֹר in בְּאֶחָד zu verbessern sein (*Hupf.*). Aber בכל־ארצכם ist unentbehrlich; die Hornsignale stören den Versöhnungstag so wenig als das Glockengeläute unsere Busstage; von fröhlichem Jubel steht im Text nichts; der Versöhnungstag, der das Verhältniss des Volks zu Gott in seiner Reinheit wiederherstellt, ist vielmehr der passendste Tag zur Verkündigung auch der bürgerlichen Restitution. — V. 10. „Man soll das 50. Jahr (Gen 7, 11. 2 Kg 13, 10) *heiligen*, zu einer religiösen Festzeit machen (Ex 20, 8) und *Freiheit ausrufen im Land allen seinen Bewohnern* d. i. den Isr., die die Inhaber und eigentlichen Bewohner des Landes sind (Jes 5, 8. Hi 22, 8); von ihnen soll jeder zu seinem Besitz und Geschlecht zurückkehren, um wieder selbständig auf seinem Grund und Boden zu leben. Daher heisst Ez 46, 17 das Jobeljahr das Jahr der Freiheit.“ יובל הוא וגו׳] s. Ex 19, 13. *Jubiliren* bedeutet יָבַל nicht, und יוֹבֵל nicht *Jubel, fröhlicher Lärm* (*Ges. Kn.*); auch dass יָבַל *fliessen, strömen* auf die hervorströmenden Töne übergetragen sei und יוֹבֵל den lang sich hinziehenden *Hall* oder *Schall* (*Carpz. Ros. Bähr Ke. Riehm* a.) bezeichne, ist bloss ad hoc von den Etymologen angenommen. Eher liesse sich *der freien Lauf hat* und abstr. *freier Hingang* (*Hitz.* zu Jer. 34, 8; *Öhl.*, mit Berufung auf ἀφέσεως σημασία LXX und Jos. ant. 3, 12, 3: ἐλευθερίαν σημαίνει τὸ ὄνομα) vertheidigen und würde diese Auslegung zu V. 11f passen, wenn nicht Ex 19, 13. Jos 6, 5 widerstritten. Das Wort ist vielmehr ein veralteter Name für *Widderhorn* (V. 9 durch שׁוֹפָר erklärt) und seinen Schall; שְׁנַת הַיּוֹבֵל (V. 13. 28. 40. 50. 52. 54. 27, 17ff) ist das mit dem Schall des Widderhorns angeblasene oder ausgezeichnete Jahr. Jedenfalls daraus erst abgekürzt ist das einfache יוֹבֵל *Halljahr* (V. 10—12. 15. 28. 30f. 33. 27, 18. 21. Nu 36, 4), darum auch fem. (trotz Nu 36, 4), und die Abkürzung beweist, dass die durch den Namen bezeichnete Sache einmal im Volksmund geläufig war. Wie über das Wort יוֹבֵל sehr verschiedene Ansichten laut geworden sind (s. *Kranold* p. 11ff. *Wolde* p. 18ff; die Deutungen im Talmud s. bei *SSpitzer* das Jubiläum in seiner wörtlichen u. histor. Bedeutung, 1889, S. 42—52), so sind auch trotz der bestimmten Angabe des Textes und gegen die von Jos. ant. 3, 12, 3. Philo de carit. p. 391f M., de septen. p. 277. 289. 291, de decal. p. 207, dem Talmud und den meisten talm. und christl. Gelehrten vertretene Ansicht, dass das Jobeljahr das 50. Jahr sei, Zweifel erhoben und ist das 49. Jahr dafür erklärt worden von *Isidor. Hisp.*, *Scaliger*, *Petavius*, *Calvisius*, *Gatterer, Franck* u. a. (s. dagegen schon *Meyer* de temp. sacr. p. 343ff, *Leidekker* de rep. Hebr. I. 322ff, *Ideler* HB. I. 503ff), oder das 49.—50. Jahr von *Hug*, *Ew.* Alt. 496 u. *Saalsch.* Arch. II. 229f (s. dagegen *Winer* I. 623 und *Öhl.* a. a. O.). Was sie dazu bewog, war theils der an 2 aufeinanderfolgenden Brachjahren genommene Anstoss (s. zu V. 11f), theils die durch ein sich eindrängendes 50. Jahr, das Jobel- und Sabbathjahr zugleich war, veranlasste Störung im fortlaufenden Sabbathjahrcyclus, also nicht exegetische, sondern chronologische Bedenken (s. darüber *Zuckermann* Sabbathjahrcyclus u. Jobelperiode. Bresl. 1857). — V. 11f. Mit der Formel *Jobel soll*

es, das 50. *Jahr, euch sein* wird zu der neuen Bestimmung übergeleitet, dass man in ihm nicht säen und den Selbstwuchs nicht erndten und lesen (s. V. 4f), also es wie ein Sabbathjahr halten soll, und das begründet *denn Jobel ist's, heilig soll es euch sein,* also durch Ruhe des Bodens und Ruhe vom Feldgeschäft zu feiern: frisch *vom Felde weg sollt ihr seinen Ertrag,* den ihr zum Unterhalt braucht, *essen,* nicht aber in Speicher und Keller einheimsen, worauf dann V. 13 zu der ersten der 2 in V. 10 gegebenen Hauptbestimmungen über das Jobeljahr zurückgeleitet wird. Diese 3 Verse für einen Einschub zu erklären (*Hupf.*), liegt kein genügender Grund vor: die Suff. fem. V. 11f können recht wohl auf שָׁנָה bezogen werden, und dass 2 Sabbathjahre hinter einander praktisch kaum durchzuführen waren, entscheidet hier nicht. Höchstens kann man sagen, dass hier eine rein theoretische Erweiterung der ursprünglichen Jobelidee durch P vorliege. שנת החמשים שנה] diese Worte, die schwerfällig und überflüssig nach היא sind, sind, wenn echt, nach der Analogie der Construction in Ez 11, 15. 21, 16 zu erklären; doch sind sie am wahrscheinlichsten einfach eine Glosse zu dem pron. dem. (*DrWh.*). — V. 13—28. „Die Rückkehr zum Besitz d. i. die Wiedererlangung veräusserter Grundstücke." — V. 14. Zuerst der allgemeine Grundsatz, bei Verkauf und Kauf einander nicht zu drücken oder zu übervortheilen. תונו] s. 19, 33. Ex 22, 20. עֲמִיתֵךָ] die Anrede in der 2. p. S. (statt אִישׁ לַעֲמִיתוֹ) und das Wort עָמִית selbst (s. 5, 21) zeigen, dass der Vrf. hier von seiner Vorlage beeinflusst ist, vgl. V. 17. Sonst s. *Ew.* § 319a. Im 2. Gl. ist die Härte durch den Inf. abs. קָנֹה (vgl. Dt 14, 21. Gen 41, 43. Ex 8, 11) vermieden (*Ew.* § 351c; *Ges.* § 113z). In V. 15f bleibt dann auch das Verb. in der 2. p. S. — V. 15f. „Käufer und Verkäufer sollen sich nach der Zahl der seit dem letzten JJ. verflossenen und bis zum nächsten JJ. noch übrigen Jahre richten und darnach den Kaufpreis höher oder niedriger stellen. Denn man verkauft nicht den Acker, sondern die bis zum JJ. noch kommenden Erndten. Das Suff. bei מִקְנֵה *Kauf,* hier vom Kaufpreis", geht auf das in מִמְכָּר V. 14 genannte Verkaufstück, nicht (*Kn.*) auf den Verkäufer. לְפִי] s. Gen 47, 12. תמעיט] Ex 16, 17f. 30, 15. — V. 17. Recapitulation sammt Hervorhebung des Motivs, worüber s. 19, 14. Sicher aus der Vorlage aufgenommen. — V. 18—22. Ein paränetischer Zusatz, von R hier eingefügt (*Kn.*) aus J, nicht bloss durch ein Versehen aus seinem ursprünglichen Zusammenhang, etwa hinter V. 7, versprengt (*Ew.* Alt. 490; *Wl.*). „Er stört den Zusammenhang und trennt unpassend V. 23 von V. 16f." Er zeigt in אָכַל לָשֹׂבַע (wie 26, 5. Ex 16, 3), יָשַׁב לָבֶטַח (wie 26, 5), יָשַׁב עַל־הָאָרֶץ (wie 26, 35. Nu 13, 18) einen dem P fremden und dem von Le 26 verwandten Sprachgebrauch (*Kn.*); vgl. noch חֵן V. 20, עָשָׂה 21, יָשָׁן 22; über חֻקֹּתַי וּמִשְׁפָּטַי und שָׁמַר וְעָשָׂה s. 18, 4f. Gerade aus diesen sprachlichen Zeichen ergibt sich auch, dass er nicht etwa aus der Vorlage des P und J, sondern von J d. h. dem Verf. von 26, 3ff stammt. In der nachdrücklichen Hervorhebung des Wohnens im Land als eines durch die Erfüllung der göttlichen Satzungen bedingten stimmt er mit den Reflexionen und Paränesen 18, 25ff. 20, 22f. 26, 3ff zusammen. Und R, obwohl in Cap. 25 sonst dem P folgend, hat es für

passend und wichtig gefunden, wenigstens diese auf das Halten des Sabbathjahres bezügliche Mahnung aus J aufzunehmen. Er hat sie aber hier und nicht hinter V. 7 eingeschaltet, weil er sie zugleich auf das je 50. Brachjahr des P bezogen wissen wollte. [Vgl. hierzu betr. J o. S. 584.] — V. 18f. „Man soll Jahve's Gesetze beobachten und werde dann ungestört im Lande wohnen, das seine Früchte hergeben werde, so dass man satt zu essen habe.“ לשבע] s. 26, 5. — V. 20ff. „Dem Bedenken, was man im 7. Jahre essen solle, begegnet Jahve mit der Verheissung, er werde seinen Segen entbieten im 6. Jahr und dieses den für die 3 Jahre erforderlichen Ertrag hervorbringen“ u. s. w. עָשָׂת] für עָשְׂתָה wie 26, 34. Gen 33, 11 bei J; *Ges.* § 75m. „Dem Jahr ist als Wirkung beigelegt, was in ihm wird (Hi 3, 3. 10. 30, 17). הֵן] *siehe*, dann *wenn*, s. zu Ex 4, 1, und יָשָׁן im Pent. nur noch 26, 10.“ Gegenüber von den Bedenken gegen die Durchführbarkeit eines je 7. Ruhejahrs wird also hier nicht etwa auf menschliche Nachhilfen, wie Ansammlung von Vorräthen u. drgl., verwiesen, sondern das gläubige Vertrauen auf Gottes Schöpfermacht zu erwecken gesucht durch Verheissung ausserordentlich reichen Ertrags im 6. Jahr (vgl. Ex 16, 22f. 34, 24). Das ist der sonstigen supranaturalen Betrachtungsweise der Bibel so gleichartig, dass die Veränderung des *im* 6. *Jahr* in *während der* 6 *Jahre* V. 21 (*JDMich.*) gar nicht in Betracht kommen kann. Dagegen steckt eine andere Schwierigkeit in dieser Stelle. Die Erwähnung des 9. Jahrs (V. 22) setzt voraus, dass der Vrf. den Fall des 49. und 50. Jahres im Auge hat. Dagegen steht nun freilich (V. 20) *im* 7. *Jahr* (nicht: im 7. und 8. oder 50.; denn בש' הש' ist nicht mit *Nachman.* zu תאמרו sondern zu נאכל zu ziehen) und (V. 22) *ihr säet das* 8. *Jahr* (nicht: das 9.). Deshalb nahm man an, dass der Vrf. dieser Stelle vom einfachen Sabbathjahr handle, aber anders, als der von V. 2—12, vom Standpunkt der Frülingsära aus rechne (*Raś.*, *Ros. deWe.*, *Saalsch.* MR. 144ff. *Kn. Hupf. Kal.*), auf dem die 2. Hälfte des ökonomischen 8. Jahres schon die 1. Hälfte des 9. ist. Aber dagegen spricht der Ausdruck *im* 7. *Jahr* (V. 20) und *im* 6. *Jahr* (V. 21), die beide ganz offenbar den Standpunkt der Herbstära voraussetzen. Aus diesen Widersprüchen kommt man nur heraus durch die Annahme, dass R, um auch das 50. Jahr (V. 11ff) unter der Verheissung zu subsumiren, in V. 22 עד השנה התשיעת eingesetzt hat, indem er wohl zugleich *die* 3 *Jahre* (V. 21), die ursprünglich als 6., 7., 8. gemeint waren, als 7., 8., 9. verstand. Ueberdies sind nicht 3 volle Jahre gemeint, sondern $2^1/_2$ oder genauer 1 Jahr (das 8.) voll und Theile von 2 anderen Jahren: die 1. Hälfte des 9. (bis zur Erndte) und die 2. des 7. (von der Zeit an, in der sonst die Erndte stattfindet); denn dass die Vorräthe aus dem 6. Jahre bis zur Erndtezeit des 7. reichen, ist nicht als Segen besonderer Art zu bezeichnen (*Str.*). Für התבואה V. 21 hat *Sam.* תבואתה. V. 22. בּוֹא] in die Scheuer *kommen*, eingeheimst werden, vgl. 1 Kg 10, 14 von Geld- und andern Einkünften. — V. 23. „Fortsetzung der V. 17 abgebrochenen Bestimmungen über das Jobeljahr.“ Das Land selbst soll nicht verkauft werden *gänzlich und für alle Zukunft.* לִצְמִתֻת] wofür V. 30 לַצְמִיתֻת, wahrsch. ein Kunstausdruck

für Kaufsachen, eig. *zur Abmachung*, so dass die Sache abgethan ist (*Hupf.*: peremptorie) von צמת Hiph. *abthun, vernichten*, also: *für immer endgültig*; nicht *zur Bindung* (*Kn.*, da צמת = צמד auch aus Klag 3, 53 nicht zu beweisen ist), nicht s. v. a. صَمَّد (*Ew.*). „Der Grund dieser Bestimmung ist: das Land gehört Jahve (Ex 15, 17. Jes 14, 2. 25. Jer 2, 7. Ez 36, 5. 38, 16. Ps 10, 16); er wohnt selbst darin (Ex 15, 13. Nu 35, 34); er hat es den Isr. zum Wohnen gegeben (14, 34. 20, 24. 23, 10. Nu 13, 2. 15, 2), sie müssen es aber wieder verlassen, wenn sie seine Gebote nicht befolgen (18, 28. 20, 22. 26, 33ff. Dt 28, 63. 29, 27. Hos 9, 3. Mi 2, 10). Sie sind daher nur *Fremdlinge und Beisassen bei ihm* d. i. solche, die bei Jahve sich aufhalten und wohnen dürfen, nicht aber Eigenthümer. תושב, גר] s. Ex 12, 49.“ — V. 24. „Nicht einmal bis zum JJ. braucht veräusserter Grundbesitz bei dem Käufer zu bleiben; man soll *Lösung geben dem Land* d. h. für verkauftes Land Auslösung gewähren vor dem JJ. — V. 25. Für einen verarmten Isr., der etwas von seinem Grundbesitz verkauft hat, soll sein nächster Verwandter das Verkaufte *lösen* d. i. zurückkaufen dürfen. גאלו הקרוב] *sein nächster Löser* (21, 2. Ex 12, 4. Nu 27, 11) d. i. der Verwandte, dem zunächst die Lösung obliegt. Ueber die Reihefolge der Verwandten s. V. 48f.“ מוך] *sinken, herabkommen, verarmen*, nur noch V. 35. 39. 47. 27, 8; obwohl das Wort auch im [jüdisch-]Aramäischen (in der Bdtg. *niedergedrückt sein*, während hier *Peš.* u. *Targg.* אתמסכן *verarmen* dafür haben; s. *Driver* in JPh. XI. 218) vorkommt, muss es darum nicht junghebräisch sein. — V. 26f. „Hat einer keinen Löser (überhaupt keinen oder doch keinen vermögenden), kommt aber er selbst wieder in den Stand, so dass er den Lösungsbetrag aufbringen kann, so soll er die seit seinem Verkauf verflossenen Jahre berechnen und durch Zahlung des Ueberschüssigen, was auf die Zeit von der Lösung bis zum nächsten JJ. kommt, an den, dem er verkauft hat, sein Grundstück zurückerwerben. Für die Jahre vom Verkauf bis zur Lösung erhält der Käufer nichts zurück, weil er in ihnen die Nutzniessung des Grundstücks gehabt hat; für die Jahre von der Lösung bis zum JJ. erhält er, was von der ursprünglichen Kaufsumme auf sie fällt. השיגה ידו] s. 5, 11. מצא] s. V. 28. די גאלתו] so viel, als zur Lösung hinreicht; wie 5, 7. 12, 8. ערך] s. Ex 26, 12. Aehnliche Bestimmungen galten, wenn einer ein Grundstück Jahve geweiht d. i. dem Heiligthum überlassen hatte (27, 16ff).“ — V. 28. „Gewinnt er aber nicht so viel, als zur Erstattung genügt, so bleibt das Verkaufte dem Käufer bis zum JJ.; in diesem geht es frei aus und der Verkäufer gelangt unentgeltlich wieder zu seinem Grundstück. מצאה ידו] 12, 8. Ri 9, 33. 1 Sa 10, 7. 25, 8. ריצא] wie V. 30f. 33; s. Ex 21, 2. Das Gesetz will den einzelnen Familien ihren Grundbesitz und selbständigen Bestand sichern, zugleich ein Uebermaass von Ländereien bei andern verhüten, also eine gewisse Gleichheit im Besitz erhalten, bei der es weder besitzlose Bettler noch überreiche Gewaltige gibt. Die Erbgesetze stimmen damit überein (Nu 27, 7ff. 36, 5ff). Davon berichtet auch Diod. Sic. fragm. 40. Andere Gesetzgeber dachten ebenso. In vielen alten Staaten bestimmte das Gesetz, dass die ursprüng-

lich vertheilten Ländereien von den Eigenthümern nicht verkauft werden und die Einzelnen nicht über ein gewisses Maass Ländereien besitzen sollten (Aristot. pol. 2, 4. 6, 2). Die Lakedämonier durften kein Land verkaufen und die in alter Zeit gemachte Landesvertheilung nicht ändern (Heraclid. polit. 2; Plutarch. inst. Lacon. p. 252 Hutt.). Solon setzte fest, dass niemand so viel Aecker erwerben sollte, als er wollte, und bei den Lokrern durfte man nicht verkaufen, wenn man nicht die äusserste Noth nachwies (Aristot. pol. 2, 4). Den Thebanern gab Philolaos ein Gesetz, das die Gleichmachung der Güter bezweckte und die ursprüngliche Zahl der einzelnen Güter erhalten sollte (Aristot. 2, 9); wie es aber die Ausgleichung bewirkte, wird nicht angegeben. Bei den Dalmatiern nahm man alle 8 Jahre eine neue Theilung des Landes vor (Strabo 7 p. 315)." — V. 29—34. „Die Veräusserung und Rückkehr der Häuser. Diese sind Werke und Eigenthum des Menschen; ihrem Verkauf steht der V. 23 angegebene Grund nicht entgegen; sie können wirklich verkauft werden, jedoch nur solche in Städten, wo die Veräusserung den Grundbesitz nicht berührt. Wann also einer ein Wohnhaus in einem mit einer Mauer umschlossenen Ort, einer Stadt, verkauft, so soll ihm Auslösung frei stehen bis zum Ablauf eines Jahrs seit dem Verkauf. *Tage soll seine Lösung sein*] sein Auslösungsrecht soll nur eine Zeit (V. 8) bestehen, ein zeitweiliges sein, nicht während der ganzen Jobelperiode gelten." — V. 30. „Wird es bis zum Ablauf eines vollen Jahres nicht ausgelöst, so bleibt es dem Käufer als Eigenthum für ihn und seine Nachkommen und geht im JJ. nicht frei aus. Das קוּם mit לְ bei P ist eig. *jemandem aufstehen* d. i. zu stehen kommen (27, 14. 17), stehend werden, stehendes und festes Besitzthum werden (27, 19. Gen 23, 17. 20). לֹא] nach אֲשֶׁר steht für לוֹ (Q^erê) wie 11, 21, und dieses geht auf עִיר, das auch 2 Sa 17, 13 (betreffs Nu 35, 2f u. Ri 10, 4 s. zu Ex 1, 21) masc. ist. מִלֵּאת] s. 8, 33. לִצְמִיתֻת] s. V. 23. לְדֹרֹתָיו] s. Ex 12, 14." — V. 31. „Was aber die Häuser der Gehöfte, die mit keiner Mauer umzogen sind, betrifft, so soll jedes von ihnen (Sing. wie 17, 14. 19, 8) *zum Feld des Landes gerechnet* (2 Sa 4, 2) und daher wie dieses behandelt werden; für dasselbe gibt es eine (bis zum JJ. gehende) Lösung und im JJ. geht es frei aus. Die חַצֵרִים, auch sonst von den עָרִים unterschieden (Jos 13, 23. 28) oder, als zu den Städten gehörende Ortschaften (Jos 15, 32ff. 16, 9. 18, 24. 28. 19, 6ff), auch neben den Städten und deren Töchtern d. i. neben den grossen und den zu diesen gehörenden kleineren Städten (Jos 15, 45ff) aufgeführt, umfassen die Meiereien und Dörfer, deren Bewohner Ackerbau und Viehzucht trieben. Ihre Häuser sollen als Bestandtheile des Grundbesitzes gelten; ein wirklicher Verkauf derselben hätte den Hebräer um seinen Sitz auf seinem Grund und Boden gebracht. Dies will das Gesetz verhüten und auch den Nichthebräer abhalten, festen Fuss im Grundbesitz zu fassen." — V. 32—34 s. hinter V. 34. V. 32. „Was dagegen die Städte der Leviten oder vielmehr die Häuser ihrer Besitzstädte anlangt, so soll den Leviten ewige (im Gegensatz gegen עֲרֵי V. 29) Lösung sein d. i. veräusserte Levitenhäuser sollen jeder Zeit in der ganzen Jobelperiode ausgelöst werden können. Der Vrf. meint deutlich nur levitische

Häuser in den Levitenstädten, nicht solche in einer andern Stadt, für die die Bestimmung V. 29f galt." — V. 33. וְאִישׁ אֲשֶׁר יִגְאַל וגו׳] *wenn jemand* (ein Haus) *von den Leviten kauft* (*Raś. IEs. Baumg. Ke.*) ist unmöglich, weil גאל nie s. v. a. *kaufen* und es nicht wahr ist, dass der Kauf eines Levitenhauses durch einen Laien nur ein Rückkauf des eigentlich dem Stamm des Laien gehörigen Eigenthums war, auch das Suff. in אֲחֻזָּתוֹ dann keine Beziehung hat. Auch *wenn ein anderer Levite* das von einem Leviten verkaufte Haus *einlöst*, so soll gleichwohl dasselbe im JJ. wieder an den ursprünglichen Eigenthümer zurückfallen (*Siphra, Qimḥi Ros. deWe.*) passt nicht, weil sich das von selbst verstand und weil das Suff. in אחזתו keine Beziehung hätte. „Die Stelle giebt keinen Sinn, wenn man nicht mit *Houbig. Wolde* p. 41. *Ew.* Alt. 498. *KS. Str. DrWh.* vor יִגְאָל ein לֹא liest, das *Vulg.* auch ausdrückt (vgl. *Nowack* die Bedeutung des Hieronymus für die at. Textkritik S. 38). Also: wenn einer von den Leviten die Auslösung nicht bewirkt, so geht im JJ. frei aus" d. h. fällt an ihn zurück *ein verkauftes Haus* (von ihm) *in seiner Besitzstadt*, nicht aber Häuser in andern Städten. Dies muss der Sinn sein, eig.: *Verkauftes eines Hauses* (ein in einem Haus bestehender Verkaufsgegenstand) *und zwar seiner Besitzstadt.* Aber der Ausdruck ist ungelenk; einfacher läse man: מִמְכַּר בֵּיתוֹ (בַּיִת) עִיר אֲחֻזָּתוֹ, oder מִמְכַּר בַּיִת בְּעִיר אֲחֻזָּתוֹ. „Der Grund dieser Bestimmung ist: weil die Häuser der Levitenstädte (nicht der Grundbesitz) das Besitzthum der Leviten in Israel sind." הוּא] nach dem Praedic. gerichtet wie Jos 13, 14 (*Ew.* § 319c). — V. 34. „Auch das Feld, das die Levitenstädte umgibt und zu diesen gehört, soll nicht wirklich verkauft werden, vielmehr eine ewige Besitzung der Leviten bleiben. מִגְרָשׁ] s. Nu 35, 2. הַשְּׂדֵה] s. Gen 2, 12" (vgl. *BärStrack* Dikduke p. 84). — Dass V. 32—34 Levitenstädte und ihre מִגְרָשִׁים als bekannt vorausgesetzt sind, während das Gesetz darüber erst Nu 35 erlassen wird, ist eine Anomalie, dergleichen bei jeder Codification unvermeidlich sind, wenn eine Materie an einem Ort erschöpft werden soll. Man kann sie als Grund gegen die Geschichtlichkeit des Verlaufs, in den P die Gesetze eingerahmt hat, geltend machen (*deWe.*), aber V. 32—34 oder vielmehr V. 29—34 darum für einen späteren Nachtrag (wessen?) zu erklären (*Wl.*), ist nicht nothwendig und in Anbetracht der Sprache, die durchaus die des P ist, unerlaubt. Zur Zeit des P und seinen Lesern waren die Levitenstädte so bekannt wie jetzt den Bibellesern. [Im Gegensatz hierzu wird NDJ. 642f V. 32—34 als jüngerer Zusatz bezeichnet.] — V. 35—38. Die Unterstützung der verarmten Israeliten (um sie nicht erst der Knechtschaft, von der V. 39ff handelt, anheimfallen zu lassen). Wie sonst (z. B. 23, 22) hat P auch hier V. 36f einige Sprüche der älteren Gesetzessammlung an einem Orte eingearbeitet, dessen Zusammenhang sie zwar nicht nothwendig erforderte, aber doch eine passende Anknüpfung bot. V. 35. „Wann ein Isr. verarmt und *seine Hand wankt*, nicht mehr stark, fest ist d. i. wann er sich nicht mehr selbständig halten kann, so soll man *ihn anfassen* d. h. ihn aufrecht halten, damit er nicht erliege. עִמָּךְ] deutet an, dass jeder in seiner Nähe sich des Heruntergekommenen annehmen soll. גֵּר וְתוֹשָׁב וגו׳] *als Fremdling und Beisasse, da*

lebe er bei dir d. h. er sei, nachdem er seinen Grundbesitz aus Noth hat verkaufen müssen, dein Beisasse.“ Freilich wäre für diesen Sinn כְּגֵר וְתוֹשָׁב יִהְיֶה עִמָּךְ (V. 40) deutlicher. Die LXX u. *Vulg.* nehmen גֵּר וְתוֹשָׁב (oder כְּגֵר וְתוֹ׳?) *Böttch.* Aehrenl. I. 46) als Appos. zu בּוֹ. Warum die Talmudisten das verschmähen, s. bei *Geig.* Urschr. 356f; aber ihre Auslegung (*Siphra*; *Raš. IEs. Ros. Kal.* a.): „sollst ihn anfassen, *auch* (ebenso) einen Fr. und Beis., dass er lebe“, ist sprachlich sowie wegen V. 45. 47ff unmöglich. Vielleicht ist גֵּר וְתוֹשָׁב eine Glosse, veranlasst durch den Einfluss von V. 23. 47; in diesem Falle ist dann die Emendation zu כגר כתושב יחיה עמך (vgl. V. 40), wobei man jedoch עָבְרְךָ (V. 40) statt גֵּר erwarten müsste (*DrWh.*), nicht nöthig. חַי] wie Gen 3, 22; über das consec. Temp. s. *Ew.* § 344b; *Ges.* § 112oo, und über וְ Ex 1, 16. Nu 21, 8. תושב] s. Ex 12, 49. — V. 36f. „Wenn man ihm Geld leiht, so soll man keine jährlichen Zinsen (נֶשֶׁךְ) von ihm nehmen, und wenn man ihm Lebensmittel vorschiesst, keine תַּרְבִּית bezw. (nur V. 37) מַרְבִּית eig. *Vermehrung* d. i. kein Mehr, keine Darauflage bei der Erstattung, so dass er z. B. für 1 empfangenes Epha Gerste $1\frac{1}{2}$ Epha wieder geben müsste.“ Dasselbe Gesetz Ex 22, 24. Dt 23, 20f (in Dt. ist Zins vom Nichthebräer ausdrücklich erlaubt), vgl. Ps 15, 5. Pr 28, 8. Ez 18, 8. 13—17. 22, 12. Der (auf Grund von V. 37) angegebene Unterschied zwischen נֶשֶׁךְ und תַּרְבִּית wird im M. Bab. Metz. 5, 1 wegen Dt 23, 20 anders bestimmt, s. auch *Winer* I. 251. *Saalsch.* MR. 857. „Der Gesetzgeber hat bloss die bedürftigen Hebräer im Auge; ihnen soll man bereitwillig leihen und vorschiessen (Dt 15, 7ff. Ps 37, 26). Mehr über diese Gesetze bei *JDMich.* synt. comment. II. 3ff und MR. III. 81ff, auch *Winer*3 I. 251. Auch der Ḳoran 2, 276ff. 30, 38 verbietet den Wucher.“ חַי] nicht st. constr., sondern Perf. in zusammengezogener Aussprache *Ew.* § 142b. *Böttch.* § 1181f. *Ges* § 76i; doch ist es wohl richtiger (*Olsh.* § 233b) dafür חַי wie V. 35 (u. 2 Sa 12, 22) zu lesen (*DrWh.*). ויראת] wie V. 17. — V. 38. Die vollere Formel (für das kürzere אני יהוה), wie sie P auch Ex 29, 46. Le 11, 45. 19, 36. Nu 15, 41 gibt, s. zu 18, 2 und über den Sinn zu Ex 20, 2. — V. 39—46. „Die Knechtschaft des Isr. beim Israeliten. Wenn sich ein Isr. einem andern Isr. verkauft, weil er verarmt ist, so soll dieser *nicht arbeiten durch ihn Arbeit eines Sklaven* d. h. (s. Ex 1, 14) ihn nicht Sklavendienste thun lassen, sondern nur solche Geschäfte, wie man sie dem Beisassen und Lohnarbeiter zumuthet. Und dies soll nur dauern bis zum JJ., in welchem der isr. Knecht mit den Seinigen frei wird und zu seinem Geschlecht und väterl. Besitzthum zurückkehrt (V. 28). Es war nicht ungewöhnlich bei den alten Völkern, dass sich in Sklaverei begab, wer sich nicht selbständig halten konnte (Athen. 6, 84f p. 263f. Dio Chrys. 15 p. 453); es kam dies auch bei den Römern alter Zeit vor (*Selden* de iure nat. et gent. p. 738) sowie bei den Galliern (Caes. b. gall. 6, 13), auch bei den Germanen, wenn man sich verspielte (Tacit. Germ. 24).“ נִמְכַּר] ausser der refl. (wie Dt 15, 12) ist auch die pass. Fassung (*Saalsch.* MR. 707), von Zwangsverkauf wegen Zahlungsunfähigkeit (*Mich. Ros.* a.), möglich, aber es ist nicht wahrscheinlich, dass der Vrf. ein solches Zwangsrecht der Gläubiger (2 Kg 4, 1. Am 2, 6. 8, 6.

Jes 50, 1. Neh 5, 5. Mt 18, 25) als gesetzlich anerkannte (s. zu V. 43). Sonst vgl. *Öhl.* in PrRE.[2] XIV. 341. — V. 42. „Die Israeliten sollen überhaupt nicht verkauft werden *ein Verkaufen des Sklaven* d. i. als Leibeigene und zum Eigenthume. Der Grund dafür wie V. 23; wird V. 55 wiederholt. Jahve hat sie der Herrschaft Pharao's entnommen und unter seine Herrschaft gebracht (Ex 19, 5. 18, 10 u. s.); sie sind seine Knechte, haben in ihm ihren Herrn und können nicht eines andern Knechte werden und sein." — V. 43. Man soll *nicht über ihn herrschen* (Gen 1, 26) *mit hartem Zwang* oder tyrannisch (Ex 1, 14; in Ez 34, 4 erläutert durch בְּחֹזֶק) d. h. ihn nicht zum rechtlosen Sklaven herabdrücken. וְיָרֵאתָ] V. 17. 36. „Dieses Gesetz schreibt also vor 1) keine sklavische Stellung, 2) keine Sklavenarbeiten und 3) Freiheit im Jobeljahr." Ueber Ex 21, 1—6 hinaus zeigt sich bei P ein Fortschritt darin, dass der Begriff des Sklaven für den gebornen Isr. hier aufgehoben, auch der Ausdruck שָׁנָה vermieden ist, ebenso im Dt., wo für כִּי תִקְנֶה עֶבֶד genau wie hier bloss כִּי יִמָּכֵר לָךְ (Dt 15, 12) gesagt ist. Die Abweichung in der Dienstzeit, von Ex. und Dt. zugleich, ist nicht von der Art, dass die beiderlei Bestimmungen sich ausschlössen; sie lassen sich vereinigen, freilich nicht nach Art der Harmonisten (*JDMich. Hengst. Öhl.* a.), wornach in den 44 ersten Jahren einer Jobelperiode die Bestimmungen des Ex., in den 6 letzten die des Lev. zur Geltung gekommen wären, denn dagegen spricht V. 40[b]; auch nicht in der Weise von *Saalsch.* MR. 703 ff. Arch. II. 240, der unter עברי Ex 21, 2 nicht eigentliche Israeliten verstehen will, falsch schon wegen Dt 15, 12 u. Jer 34, 9. Vielmehr da P überhaupt nur den Selbstverkauf in Folge vollständiger Verarmung (V. 39) als Anlass der Verknechtung setzt, in diesem Fall aber dem Knecht Freilassung im 7. Dienstjahr gar nichts genützt hätte, weil er in dieselbe hilflose Lage zurückgekommen wäre, so bestimmt P, dass auch eine solche freiwillige Knechtschaft jedenfalls nicht länger als bis zum JJ. dauern dürfe, sondern in diesem sowohl Freilassung als Rückkehr zum Besitz stattfinden soll. Wenn er vorher frei werden wollte, so konnte er, auf Grund alten Rechts (Ex 21), sonst wäre er ja schlimmer daran gewesen als der israel. Knecht eines Fremdlings, dem jeder Zeit גְּאֻלָּה erlaubt war (V. 47 ff). Aber auf immer in Knechtschaft bleiben sollte ein Israelit oder seine Familie nicht. Die Abweichung vom Ex. trifft also nur das לְעוֹלָם Ex 21, 6. Das Dt. seinerseits, zwar in dem obersten Grundsatz mit Lev. übereinstimmend (s. o.), aber vom JJ. als undurchführbar absehend, ersetzt das, was Lev. mit der Rückkehr zum Besitz will, durch die Forderung einer Ausstattung des im 7. Dienstjahr zu entlassenden Knechts (Dt 15, 14) und muss im Uebrigen den, der nicht frei werden will, als Sklaven auf Lebenszeit (לְעוֹלָם) belassen. ['Unzulässig ist die Ansicht von *André* l'esclavage chez les anciens Hébreux, 1893, S. 67. 69 ff, dass, weil das 7-Jahr-Gesetz (S. 663) zur Zeit Jeremja's (34, 8—17) ausser Uebung gekommen sei, die Priesterschaft das Jobeljahr für die Freilassung aufgestellt habe.'] — V. 44 f. „Nichthebräer dagegen dürften die Isr. als eigentliche Sklaven halten. *dein Knecht und deine Magd, welche dir sein sollen*] d. h. was die Knechte und Mägde für dich betrifft, die als eigentliche Sklaven dir gehören

sollen", oder auch: die du haben musst, „so sollen sie gekauft werden: 1) aus den umwohnenden Völkern, 2) aus den Kindern der Beisassen fremder Abkunft (s. Ex 12, 49) und 3) aus ihrem Geschlecht d. i. ihren weiteren Angehörigen", auch den im Land gebornen." וַאֲמָתְךָ und וְאָמָה] was P sonst nicht schreibt, muss entweder aus der Vorlage von ihm beibehalten sein (wie V. 6), oder es ist vervollständigender Einsatz eines Redactors. — V. 46. „Sie mögen die Isr. als forterbbares Eigenthum erwerben, sie zu Sklavenarbeiten gebrauchen (V. 39). הִתְנַחֵל] vgl. Nu 32, 18. 33, 54. 34, 13. Ez 48, 13. לעולם] ohne dass das JJ. eine Aenderung bewirkt (*Str.*). Mit תרדה springt der Vrf. zum Sing. über; ähnlich V. 14", weil er einen Satz seiner Vorlage (43) wiedergibt. — V. 47—55. „Die Knechtschaft des Isr. beim Nichthebräer, also der (gleichfalls als rechtsgültig angesehene) Fall, dass ein fremder Beisasse vermögend wird und ein bei ihm wohnender Isr. wegen Verarmung sich ihm oder einem Glied seines Geschlechts verkauft." תשיג] V. 26; s. 5, 11. גר תושב] im gleichen Sinn wie zuvor גֵּר וְתוֹשָׁב d. i. ein Fremdling und zugleich Beisasse; übrigens haben *Sam.* LXX *Peš.* und hbr. Cod. ותושב, und die Tilgung des וְ (od. וּלְ) könnte jüngere Correctur sein (*Geiger* Urschr. 356; *KS. Str. DrWh.*). Sonst s. Ex 12, 49. עֵקֶר] nur hier, wahrscheinlich *Wurzelspross*, *Sprössling* (Absenker) der Familie eines Fremdlings. — V. 48f. „Nachdem er sich verkauft hat, soll es Lösung für ihn geben, die einer seiner Brüder oder sein Oheim oder sein Cousin oder sonst einer von seiner Blutsverwandtschaft, von seinem Geschlecht (s. Nu 27, 9 ff) oder auch er selbst, wenn er in Stand gelangt, bewirken soll. Gemeint sind die leiblichen Brüder und mit dem Oheim des Vaters Brüder wie 10, 4. 20, 20 u. ö. אַחֲרֵי] als Conj. *nachdem* wie אַחַר 14, 43. שאר בשרו] wie 18, 6." — V. 50. „Bei dieser Auslösung soll er rechnen mit seinem Käufer von dem Jahr, in dem er sich ihm verkauft hat, bis zum nächsten JJ., und es *soll das Geld seines Verkaufs nach der Zahl von Jahren sein* d. h. der Preis, um den er sich dem Fremden verkauft hat (d. i. die Schuldsumme; doch s. auch zu V. 39 u. Ex 21, 2), soll sich nach den Jahren vom Verkaufe bis zum JJ. stellen, also höher oder niedriger, je nachdem dieser Jahre mehr oder weniger sind. *gemäss den Tagen eines Löhners soll er bei ihm sein*] d. h. seine Arbeitszeit soll so berechnet werden, wie die des Lohnarbeiters, der seine bestimmten Stunden und Tage arbeitet und dafür seinen bestimmten Lohn erhält. Darnach hat sich der Betrag für seine Dienstzeit zu richten." — V. 51f. Darnach bestimmt sich auch die Auslösungssumme. Wenn noch *viele sind unter den Jahren* d. h. viel Jahre bis zum JJ. sind, so hat er ihnen gemäss *seine Auslösung* als Theil *von seinem* (Gesammt-)*Kaufgeld*, der nach Abzug des Betrags für die schon abgedienten Jahre übrig bleibt, *zu erstatten*, und wenn *noch wenig übrig ist an den Jahren* d. h. wenig Jahre *übrig* sind bis zum JJ., „so hat er sie ihm ebenfalls zu berechnen und ihnen gemäss seine Lösung zu entrichten, also nach Maassgabe des Arbeitslohnes eines Tagearbeiters eine grössere oder kleinere Summe zu bezahlen." נִשְׁאַר] mit בְּ vgl. 5, 9. לְפִיהֶן] V. 16. כְּפִי] Ex 16, 21. — V. 53. „Während seiner Dienstzeit soll er aber von dem Käufer nicht als Sklave (V. 43) behandelt werden, sondern *wie ein*

Löhner“ *von Jahr an Jahr* (Jahr für Jahr Dt 15, 20. 1 Sa 1, 7 u. ö.) d. h. „wie ein Löhner, der Jahr aus Jahr ein beim Käufer arbeitet. *nach deinen Augen zu*] so dass du es mit ansähest (Hi 40, 24); unbeobachtete Misshandlungen waren freilich nicht zu verhüten.“ Es ist zu eng gefasst, wenn *André* l'escl. 90 meint, dass hier nur den Obrigkeiten die Pflicht auferlegt werde, Missbräuche und offenbare Grausamkeiten zu verhindern. — V. 54f. „Wird er nicht gelöst בְּאֵלֶּה *durch diese* d. i. auf eine der V. 48f angegebenen Arten, so geht er mit seinen Kindern im JJ. unentgeltlich frei aus.“ S. V. 42. [אשר הוצאתי וגו׳ V. 38.

Cap. 26, 1f. Nach dem Abschluss des Jobelgesetzes V. 55 folgen noch einige *religiöse Grundgebote* in kürzester Fassung, auf deren Haltung es für Israel (nicht für das exilische, *Graf* 80; bemerke בארצכם) vor allem ankommt, darum von R absichtlich unmittelbar vor die Schlussmahnrede 26, 3ff gestellt. Nach dem schliessenden אני יהוה V. 2 zu urtheilen, hat R sie nicht selbst componirt, sondern aus H geschöpft, und zwar in der Bearbeitung des J [doch s. o. S. 584]. J ist's, der überall so angelegentlich vor Abgötterei und Bildgötterei warnt; auf J weisen אֱלִיל, מַצֵּבָה, מַשְׂכִּית, und zwar wird bei 19, 3 und 4 die Stelle in seiner Schrift gewesen sein, wo diese Verse ursprünglich standen. R hat dort nur einen Theil davon mitgetheilt, weil er sie hier, wo er wieder zu J hinüberleitet, nachbringen wollte. Die Gebote sind: 1) Israel soll sich keine *Nichtigen* (s. 19, 4) machen, kein *Gottesbild* (s. Ex 20, 4) und *Standsäule* (Ex 23, 24. 34, 13 wie sie im Baalscult gebräuchlich waren) errichten (ebenso Dt 16, 22; vgl. NDJ. 605), keinen *Bildstein* (Nu 33, 52 bei J) in seinem Lande *geben* d. i. setzen, um *daran* (davor) anzubeten; 2) „die Sabbathe Jahve's (19, 3 vgl. 23, 3) d. h. die sabbathischen Zeiten beobachten und 3) das Heiligthum Jahve's fürchten d. h. mit hl. Ehrfurcht und Scheu behandeln, diese beiden wörtlich wie 19, 30 (bei P aus derselben Quelle, aus der sie J hatte). Zu weiterer Erläuterung vgl. auch 20, 3. 21, 12. 23. [אבן משכית Nu 33, 52 kürzer bloss מַשְׂכִּית im Pl., sind natürlich nicht mit Schriftzeichen beschriebene Steine (*JDMich.*), oder Mosaiksteine (*Redslob* in ZDMG. XIV. 668ff), aber auch nicht steinerne Götzenbilder, so dass פֶּסֶל hölzerne wären (*Kn. Ke.*), eher Steine des Anblicks, die man weithin sieht oder die den Blick auf sich ziehen (LXX *λίθος σκοπός, σκοπιά, Vulg.* insignis lapis, tituli, *Spencer*: Obelisken), oder *Stein mit einem Gebilde* od. *mit Bildwerk* (*Str. KS.*) d. i. Steine mit darauf eingehauenen (bezw. gemalten) Figuren einer Gottheit oder ihrer Embleme (*Ges.*). Vgl. ZDPV. XIII. 129. עָלֶיהָ] in dieser Verbindung ungewöhnlich, aber schwerlich *darauf*, sondern *daran, dabei.*

Cap. 26, 3—45 eine Warn- und Mahnrede, z. Th. dichterischer Haltung, worin die Beobachtung der göttlichen Satzungen und Gebote mit Verheissungen und Drohungen eingeschärft wird, sammt einer Unterschrift V. 46. Sie ist mit den ähnlichen Schlussreden Ex 23, 20—33 und Dt 28 zusammenzustellen, und man darf vielleicht aus diesen 3 Beispielen schliessen, dass es üblich war, Gesetzessammlungen, die zum Vorlesen bestimmt waren, solche Schlussmahnreden beizugeben. [*Steinthal*, der in der Zeitschr. f. Völkerpsychol. XX (1890). S. 54ff über diese Rede

'seine Einfälle vorträgt', findet in V. 14—46 einen Versuch, in die deuteronomische Rede ein festes Schema hineinzubringen.] Gegenüber von der viel kürzeren und alterthümlicheren im Ex., die die glückliche Inbesitznahme Kenaan's erst verheisst, setzt diese hier ein im Besitz des Landes befindliches Volk voraus, und verheisst ihm, wenn es das Gesetz befolge, eine Fülle von Gütern und Segnungen in dem Land V. 3—13, für den entgegengesetzten Fall aber droht sie ihm in aufsteigender Stufenfolge immer schwerere göttliche Strafen an, näml. „verderbliche Krankheiten, Unglück in den Kriegen mit den Nachbarn und Unterjochung durch sie (14—17), Dürre und Unfruchtbarkeit (18—20), reissende Thiere, die die Bevölkerung und den Viehstand arg vermindern (21—22), grosse Kriegsdrangsal im Lande nebst verheerenden Seuchen und Hungersnoth (23—26), Verwüstung des Landes, Zerstörung der Orte und Zerstreuung des Volks (27—33), traurige Zustände des verödeten Landes und der zerstreuten Israeliten in der Verbannung (34—39). Diese sich steigernden Strafen sollen eine auf die andre folgen, bis der Zweck der Bekehrung und Besserung erreicht ist. Die letztere erwähnt der Verf. wie die Propheten erst bei der Verbannung (40f) und schliesst demgemäss mit der Aussicht, dass Jahve, des Bundes mit den Vätern eingedenk, die Zerstreuten nicht verwerfen werde (42—45)." [Vgl. AtTh. 462f.] Als Uebersicht über die Güter uud Uebel, die Gott bei seiner Erziehung des Volks in Kenaan verwandte, ist die Rede ziemlich erschöpfend, und schliesst sich durchaus an das, was die Prophetie verkündigt oder die geschichtliche Erfahrung im Lauf der Jahrhunderte gebracht hat, an. Obwohl sie in Gedanken und Wendungen viele Anklänge an bekannte Dichter- und Prophetenstellen zeigt (z. B. V. 5. 31 an Amos, und in ihrem ganzen Drohtheil an Am 4, 6—13), gibt sie doch manches in eigenthümlicher Weise (z. B. 16. 19. 26. 36), verliert sich nie in die Malerei des Einzelnen (wie Dt 28), sondern ist knapp gehalten, schreitet klar und geordnet vor und ist mit wenigen Ausnahmen (z. B. 40ff) fliessend geschrieben. Dass sie zum Zweck des Schlusses der vorhergehenden Heiligkeitsgesetze verfasst ist, lässt ausser der Unterschrift die Wiederkehr einiger diesen eigenthümlicher Phrasen wie אִם־בְּחֻקֹּתַי תֵּלֵכוּ 3, חֻקּוֹת וּמִשְׁפָּטִים 15. 43. 46, שָׁמַר וְעָשָׂה 3, נָתַן פָּנָיו בְּ 17, besonders אָכַל לָשֹׂבַע und יָשַׁב לָבֶטַח 5 und אָכַל יָשָׁן 10 (vgl. mit 25, 18—22), auch die Bezugnahme auf das Sabbathjahr 34f. 43 (vgl. Cap. 25) als wahrscheinlich erscheinen. Als Verf. wird man zunächst den J [doch s. NDJ. 633 und o. S. 584] vermuthen und dafür lassen sich ausser der fliessenden Schreibweise auch einige ihm geläufige Ausdrücke wie עֵץ הַשָּׂדֶה 4, חַיַּת הַשָּׂדֶה 22, רְבָבָה 8, שֹׂנֵא 17, שָׁמַד Hiph. 30, לֵבָב 36. 41, בִּלְתִּי 15 anführen, und selbst פָּרָה וְרָבָה 9 (was an P erinnert, wogegen רֵיחַ נִיחֹחַ 31, הִתְוַדָּה 40 und בְּיַד *durch* 46 nichts dem P Eigenthümliches ist, הֵקִים בְּרִית 9 einen etwas andern Sinn hat als bei P) lässt sich damit vereinigen. Freilich ist des Ungewöhnlichen und Eigenthümlichen darin noch viel mehr. Manches kommt im AT. überhaupt nicht mehr vor z. B. דַּיִשׁ 5, קְרִי 21. 23f. 27f. 40f, קוֹמְמִיּוּת 13, מֵדִיב 16, מֹרֶךְ 36, תְּקוּמָה 37", נָפַל לַחֶרֶב 7f, וְאַף גַּם־זֹאת 44, anderes wenigstens sonst nicht im Pent., wie גְּשָׁמִים 4, גָּעַל 11. 15. 30. 43f, מֹטֹת 13, בֶּהָלָה 16, נְחֻשָׁה 19, שָׁבַר מַטֵּה לֶחֶם 26,

חַמָּנִים 30, זֵרָה 33, רָצָה *vergütet erhalten* 34. 41. 43, נָמַק 39, נִכְנַע 41, יַעַן וּבְיַעַן 43, oder nur im Dt. wie שַׁחֶפֶת und קַדַּחַת 16, גִּלּוּלִים 30, יְבוּל 4. 20, יִסַּר 18. 23. 28, רִאשֹׁנִים 45; auch אַף *auch* (bei J Nu 16, 14) 16. 24. 28, besonders gehäuft 39—42. 44. Nun wird sich zwar das meiste Derartige theils aus dem dichterisch-rednerischen Styl, theils aus den neuen und eigenthümlichen Sachen und Gedanken, die auszudrücken waren, erklären, so dass es kaum hinreichen dürfte, um den Schluss auf einen ganz eigenthümlichen Verf., von dem wir sonst nichts haben (*Ew. Nöld.*), zu rechtfertigen. Aber auffallend bleibt immer, dass manche dieser Ausdrücke überhaupt ziemlich jung scheinen, sofern sie sonst erst vom 7. und 6. Jahrhundert an vorkommen, z. B. גָּעַל, גִּלּוּלִים, יַעַן וּבְיַעַן, dann in den hier gemeinten Bedeutungen רָצָה, זֵרָה, נָמַק, רִאשֹׁנִים, und Verbindungen wie מֹטֹת עֹל, oder der Tropus vom לֵב עָרֵל. Ferner seine meisten Parallelen hat das Stück im Dt., Jer. und Ez., und da zugleich die traurigen Zustände des Exils sehr lebhaft und erfahrungsgemäss geschildert sind, so glaubten *Graf* 81ff, *Kayser* 176ff. JPTh. VII. 548ff und *Horst* 69ff den Ezechiel selbst als Vrf. (bezw. Sammler *Horst* 93) dieses Stücks und der ganzen Gesetzessammlung Cap. 17—26 annehmen zu dürfen, wogegen (s. o. S. 583) *Kal. Kue.* Godsd. II. 92—96 und Einl. 271, *Reuss* l'Histoire sainte et la Loi I. 252f, *Wl.* Comp.[2] 173 u. Proll.[4] 391, *Smend* Ez. S. XXVII den Verf. in das babyl. Exil oder (*Wl.*) nach demselben setzten und annahmen, er habe das Dt., Jer. und Ez. benützt [vgl. NDJ. 646]. Indessen auch diese Lösung der schwierigen Frage wird (abgesehen von der Unrichtigkeit der dabei für Le 17—26 vorausgesetzten Compositionsverhältnisse) den vorliegenden Thatsachen nur theilweise gerecht. Mahnreden wie diese und Dt 28, in welchen die Drohung so stark über die Verheissung überwiegt und als Aeusserstes das Exil angedroht wird, haben ihren guten Sinn gegenüber von einem noch im Land befindlichen aber abtrünnigen Volk, und liest man unbefangen V. 3—31, so wird man darin ausser einigen Ausdrücken kaum etwas finden, was nicht im 8. Jahrhundert schon so gesagt werden konnte; ja die מקדשים 31 und חמנים 30 scheinen geradezu eine besondere Beziehung auf das nördliche Reich zu verlangen. Die angelegentliche Warnung vor heidnischen Diensten geht durch die ganze Schrift des J (z. B. auch Ex 34, 11—16. Nu 33, 52f) und speciell auf das Exil als das Ende wird auch 18, 25—28. 20, 22 hingewiesen, so dass es schon aus diesem Grunde nicht gerathen ist, die ganze Rede Cap. 26 (mit *Ew.*, *Nöld.*) für einen jüngeren Einsatz anzusehen. Sodann gegenüber von den kurzen Worten V. 16. 19. 29 erscheinen die längeren Schilderungen Dt 28, 22. 23f. 53—57 doch als weitere Ausführung, nicht als ursprünglicher Text. Endlich die vielen Berührungen des Jer. und namentlich des Ez. mit unserem Stück lassen in Anbetracht des schriftstellerischen Charakters beider Propheten am natürlichsten diese als die Benützer vermuthen (*Kn. Ew. Nöld.* u. die Meisten). Nur die oben erwähnten offenbar jungen Ausdrücke und das Bild vom unbeschnittenen Herzen V. 41 bleiben bei dieser Auffassung noch als ein unbegriffener Rest zurück. Bedenkt man aber einerseits, dass gerade eine solche Mahnrede in der Zeit, da ihre Drohungen sich erfüllten, wie

von Ez. so auch von andern ungemein viel gelesen und erklärt worden sein wird, andererseits dass diese Ausdrücke doch erst von V. 32 an sich häufen, dass V. 34f sehr lose eingefügt sind, V. 39 durch nochmalige Aufnahme der הנשארים (V. 36) auffällt, V. 40ff auch die Rede schwerfälliger wird und Einiges wie V. 41^b geradezu den Eindruck einer Glosse macht, oder wenigstens wie V. 11^b. 13^b. 26 u. a. entbehrlich ist, so wird die Vermuthung nahe gelegt, dass eine ursprüngliche, den grössten Theil des Stücks umfassende Rede späterhin im Exil z. Th. nach den jüngeren Propheten besonders gegen ihren Schluss hin allerlei Erweiterungen erfahren hat und sie bei der Endredaktion des Pent. in einer solchen erweiterten Form aufgenommen worden ist. [Vgl. NDJ. 647.] — V. 3—13 (vgl. Dt 28, 1—14). „Segensverheissungen für den Fall, dass Israel die göttlichen Gesetze befolgt". Sie setzen die Ansässigkeit des Volkes im Lande voraus und beziehen sich durchaus auf Güter, die ihm in diesem Land zu Theil werden sollen. בחקתי תלכו] wie 18, 3. 20, 23. שמר ועשה] s. zu 18, 4; mit Obj. מִצְוֹת auch 22, 31 (vgl. Nu 15, 39f). — V. 4. Jahve will ihnen die Regen, die sie brauchen (Frühregen und Spätregen), zu rechter Zeit, und damit fruchtbare Zeiten geben (Dt 11, 14). Viel einfacher Ex 23, 25. „Der Plur. גְּשָׁמִים findet sich sonst nur bei den Späteren". יְבוּל] im Pent. nur noch V. 20. Dt 11, 17. 32, 22. — V. 5. „Dann erreicht das Dreschen (d. i. die Dreschzeit; דַּיִשׁ nur hier) die Weinlese und diese die Aussaat d. i. man erndtet so viel Getreide und Wein, dass man mit dem Dreschen bis zur Weinlese und mit dem Keltern bis zur Winteraussaat zu thun hat, vgl. Am 9, 13 u. *Jos.* b. j. 3, 10, 8. Ueber die Zeiten der Erndte und Lese s. 23, 10. 15. 39; zu זֶרַע *Säen, Aussaat* vgl. Gen 8, 22. 47, 24. *zur Sättigung*] wie 25, 19. Ex 16, 3. יָשַׁב לָבֶטַח] wie 25, 18. Dt 33, 12. — V. 6. Auch gibt d. i. schafft und erhält Jahve Frieden, so dass sie sorglos, ruhig sich legen und schlafen, ohne dass ein Angreifer sie in Schrecken setzte". ואין מחריד] eine bei Propheten und Dichtern häufige Phrase (Jes 17, 2. Mi 4, 4. Nah 2, 12. Hi 11, 19 u. s.), im Pent. nur noch Dt 28, 26. „Jahve lässt aufhören böse Thiere aus dem Land d. h. er rottet die Raubthiere aus (V. 22. Hos 2, 20. Ez 34, 25. 28) und das Schwert geht nicht durch ihr Land d. h. kein Feind überschreitet die Grenzen und bekriegt sie in ihrem Land (Ez 14, 17). חִדָּה עָבְרָה] wie Gen 37, 20. 33. Die Parallele Ex 23, 29 stellt das Nichtüberhandnehmen der reissenden Thiere in Aussicht. — V. 7. Gibt es etwa Krieg mit den Nachbarvölkern, so verfolgen die Israeliten die Feinde d. h. sie schlagen sie nicht bloss, sondern jagen ihnen auch nach, um sie niederzumachen". לחרב] auch V. 8: *sie verfallen vor euch dem Schwerdt* (vgl. Ex 21, 18); ein לְ auctoris oder לְ beim Pass. (*Kn.*) hat hier keine Stelle. — V. 8. 5 Isr. treiben 100 Feinde vor sich her, 100 eine Myriade (Gen 24, 60). Aehnlich Dt 32, 30. Jes 30, 17. Jos 23, 10; vgl. Ri 7, 22. Einfacher Ex 23, 22ff. — V. 9. Er will *sich ihnen zuwenden*, näml. freundlich, gnädig, segnend (2 Kg 13, 23. Ps 25, 16. 69, 17. Ez 36, 9; also anders als 19, 4. 31), und *sie fruchtbar machen und mehren* zu einem zahlreichen Volk und so seinen *Bund mit ihnen aufrichten* d. h. seine Bundesverheissungen (Ex 23, 26; Gen 12, 2. 13, 16. 15, 5. 17, 5f u. ö.)

in Erfüllung gehen lassen. פרה ורבה] im Pent. sonst nur bei P, ausserdem Jer 3, 16. 23, 3. Ez 36, 11. הקים בריתי] ebenfalls stehend bei P (s. Gen 6, 18); hier u. Dt 8, 18 ist der Sinn etwas abgewandelt (vgl. zu הֵקִים *aufrecht halten* Gen 26, 3. Dt 9, 5. Jer 34, 18 u. a.). — V. 10. „Obwohl zahlreich geworden haben sie vermöge des Segens Gottes doch reichlich zu essen. Sie essen *alt gewordenes Altes* d. h. leben von dem Getreide der früheren Jahre, wovon sie überreichliche Vorräthe haben. Das Alte *bringen sie vor dem Neuen hinaus* d. h. sie machen immer so reichliche Erndten, dass sie das alte Getreide aus den Scheuern und Speichern herausthun müssen, um alles neue unterzubringen. נָשָׂן] wie 25, 22, sonst nicht im Pent." נושן] noch Le 13, 11. Dt 4, 25. Den Vers als späteren Einschub auszuscheiden (*Kal.* mit Berufung auf Ez 37, 26f), ist kein genügender Grund da; vgl. 25, 19—22. — V. 11. „Jahve gibt seine Wohnung (15, 31) in ihrer Mitte d. i. richtet sie unter ihnen auf, lässt sich dazu herab, unter ihnen zu wohnen (Ex 25, 8. 29, 45f); seine Seele verschmäht sie nicht" d. h. er hat keinen Widerwillen gegen sie, erhält ihnen fortwährend seine Gunst zugewandt, zu verstehen als Gegensatz gegen V. 16ff. 30. גָּעַל] im Pent. nur hier u. V. 15. 30. 43f; sonst vgl. Jer 14, 19. Ez 16, 45. — V. 12. Gott *wandelt* (Gen 3, 8), bewegt sich, geht aus und ein, waltet *unter ihnen*, näml. in ihrem Land (das erfordert der Zusammenhang), will ihnen zu Gott sein, während sie ihm zum Volk sein sollen, s. Gen 17, 7 (vgl. Ex 6, 7. 29, 45. Le 11, 45. 22, 33. 25, 38. 26, 45. Nu 15, 41. Dt 26, 17. 29, 12. Hos 1, 9. 2, 25 und oft bei Jer. und Ez.). — V. 13. „Alles dieses Heil verheisst er, der sie aus dem äg. Sklavendienst befreit hat (11, 45. 19, 36. Ex 29, 46); er zerbrach ihre Jochstäbe und liess sie aufrecht gehen. Die *Jochstäbe* (s. die Abbildung in *Ri.* HWB.[2] 20) sind die Stäbe, die in dem Joch stecken und dieses auf dem Nacken des Thieres halten (Jer 27, 2. 28, 10. 12. Ez 30, 18); sie werden statt des Joches genannt. Das Bild wie Jes 9, 3. 10, 27. 14, 25 u. ö." Die Verbindung מֹטֹת עֹל nur noch Ez 34, 27. מֵהֱיוֹת לָהֶם וגו'] negat. wie Gen 27, 1. קוממיות] *aufrecht*, als Adv. (*Ew.* § 204[b]); nur hier. — V. 14—39 (vgl. Dt 28, 15ff) s. o. S. 675. V. 14f. „Androhung der göttlichen Strafen für den Fall, dass die Isr. Jahve nicht gehorchen, vielmehr seine Gebote verschmähen" und Widerwillen gegen sie hegen, so dass sie sie nicht befolgen, „um zu brechen seinen Bund (Gen 17, 14), was durch Widerspenstigkeit gegen ihn und Abfall von ihm geschah. Ueber den Inf. Hiph. הַפְרְכֶם s. *Ew.* § 255[a]." *Kön.* I. 360. מְצֹות] V. 3. תְּגָעַל] V. 11. — V. 16f. „Die 1. Androhung geht auf verderbliche Krankheiten, Niederlagen in den Kriegen mit den Nachbarvölkern und Unterwerfung unter diese Feinde". זֹאת] nicht *folgendes* (*Kn.*), sondern *dies*, was ihr gegen mich gethan habt d. h. euch verschmähen (οὕτως LXX). לָכֶם] Gen 19, 8. „Er will über sie bestellen d. i. verhängen בֶּהָלָה *Schrecken* d. i. Schreckliches, furchtbare Dinge (im Pent. nur hier; sonst Jer 15, 8. Jes 65, 23. Ps 78, 33), näml. die שַׁחֶפֶת *Abzehrung* d. i. Schwindsucht, Auszehrung (nur noch Dt 28, 22) und die קַדַּחַת *Entzündung, Gluth* d. i. das Fieber (nur noch Dt 28, 22) und zwar beide Krankheiten als מְכַלּוֹת עֵינַיִם *vernichtend die Augen* d. i. sie erlöschen lassend (Hi 11, 20. 17, 5. 31, 16)

und als מְדִיבַת נֶפֶשׁ *verschmachten machend die Seele* d. i. das Leben vergehen, schwinden machend, beide also nicht als gelinde Uebel, sondern mit tödtlicher Wirkung. Durch Gesetzesbefolgung würde man diese Krankheiten abhalten (Ex 23, 25. 15, 26)". Zu der ganzen Phrase מְכַלּוֹת ע' וּמְדִיבַת נ' vgl. 1 Sa 2, 33 u. Dt 28, 65, und zu מְדִיבַת speciell (nur hier) das ZW. דאב Jer 31, 12. 25 (u. dessen Derivate Hi 41, 14. Dt 28, 65). Zu קַדַּחַת vgl. das aram. אֶשָּׁתָא *ignis*, dann *febris*, ferner *πυρετός*, *πυρέτιον Fieber* und *febris* von *fervere*; das gothische *brinno* von *brinnan* (brennen) und *heito* (Hitze) d. i. Fieber. Dieses auch Mt 8, 14 f. Joh 4, 52 genannte Uebel gehört in Syr. und Paläst. zu den stehenden Krankheiten und grössten Plagen (*Russell* Alep. II, 2. S. 136 ff. *Tobler* Beitrag zur medic. Topogr. von Jerus. S. 32 ff), während die Schwindsucht in diesen Ländern selten ist, aber doch vorkommt, zumal in höher gelegenen Gegenden (*Russell* 142. *Tobler* 42. *Pruner* Krankh. 283)". — „Ebenso wird Jahve bewirken, dass sie ihre Saat für Eitles d. i. umsonst säen, indem eingefallene Feinde deren Ertrag verzehren" (Ri 6, 3 f. Dt 28, 33. Jer 5, 17). „Er kehrt sich feindlich gegen sie (17, 10. 20, 3. 6) und sie müssen geschlagen vor ihren Feinden weichen (Nu 14, 42. Dt 1, 42, vgl. 28, 7. 25), werden von ihren Hassern niedergetreten d. i. unterworfen und durch dieses Kriegsunglück so muthlos, dass sie fliehen, ohne von einem verfolgt und gejagt zu werden, sich furchtsam verkriechen (Ri 6, 2)". שֹׂנְאֵיכֶם] Gen 24, 60. Ex 1, 10. — V. 18—20. „Die 2. auf grosse Dürre und Unfruchtbarkeit lautende Drohung für den Fall, dass die Isr. auf jene Gerichte hin nicht Gehorsam gegen Gott annehmen; er will dann hinzufügen sie zu züchtigen wegen ihrer Sünden siebenmal" d. h. weitere, unbestimmt viele Strafen hinzufügen. עַד־אֵלֶּה] *bis zu diesen* V. 16 f genannten Strafen d. h. während und bis sie sich vollenden. Dafür V. 23. 27 בְּזֹאת. וְסָרְתֶּם] *Ew.* § 238 d. שֶׁבַע] nicht *siebenfach*, 7 mal schwerer, was שִׁבְעָתַיִם wäre, sondern *siebenmal* d. h. wiederholt, oftmals (V. 24. Pr 24, 16. Ps 119, 164), z. B. durch unfruchtbare Zeiten. Zu *sieben* d. i. unbestimmt viel oder oft vgl. Jes 4, 1. Hi 5, 19. Dt 28, 7. 25. Ps 79, 12. Genau 7 Züchtigungen (*Berth.* Grupp. 241) zählt der Vrf. nirgends auf, auch V. 16 f nicht (so wenig als Am 1 f immer gerade 3 und 4 Sünden aufzählt). — V. 19. „Er will brechen *die Hoheit ihrer Stärke* d. h. schwächen und vernichten ihre hohe Macht, die auf der üppigen Fruchtbarkeit des Landes, auf Ueberfluss und Wohlstand beruht" und auf die sie übermüthig trotzen „(Ez 30, 6. 18. 33, 28), indem er ihren Himmel (den H. über ihnen) wie Eisen und ihr Land wie Erz macht d. h. bewirkt, dass jener keinen Regen, dieses keinen Ertrag gewährt. Ebenso Dt 28, 23; s. auch Dt 11, 17 vgl. 1 Kg 17, 1. שָׁמַיִם] mit einem auf Menschen gehenden Suff. nur hier, Dt 28, 23 und 33, 28". נְחֹשָׁה] bei den Dichtern gebräuchlich, im Pent. nur hier (sonst נְחֹשֶׁת), — V. 20. „Dann verbrauchen sie bei Bebauung des Landes ihre Kraft vergeblich, indem das Land keinen Getreideertrag, der Baum keine Frucht gewährt (1 Kg 17, 1. 18, 5 f. Joel 1, 17 ff. Jer 14, 1 ff. Am 4, 8)". יִבוּל] V. 4. עֵץ הָאָרֶץ] *die Bäume des Landes*, nur hier, weshalb *Sam.* עֵץ הַשָּׂדֶה (V. 4) setzt. — V. 21 f. „Die 3. Drohung geht auf Raubthiere, die im hl. Land bei

dünner Bevölkerung sehr furchtbar und verderblich werden konnten (2 Kg 17, 25f. Ex 23, 29), auch bei den Propheten unter den göttl. Strafmitteln erscheinen (Dt 32, 24, viel bei Ez., z. B. 14, 15. 21. 34, 28). Für das dem Verf. eigenthümliche קָרִי הָלַךְ *Begegnung gehen* d. i. jemandem entgegen wandeln und handeln, sich im Gegensatz zu ihm verhalten (V. 23; statt ihm zu folgen הָלַךְ אַחֲרַי) steht in andern Stellen הָלַךְ בְּקֶרִי im selben Sinn (V. 24. 28. 40f vgl. V. 28)". בכחי] *gemäss euern Sünden.* „Das Raubgethier wird ihre Viehherden ausrotten, sie selbst durch Fressen ihrer Kinder kinderlos machen und die Bevölkerung vermindern, und *die Wege* (Strassen des Landes) werden verödet und menschenleer werden (Zeph 3, 6. Ez 14, 15. 33, 28)". והשלחתי] Ex 8, 17. — V. 23—26. „Die 4. Drohung lautet auf grosse Kriegsnoth, grössere als V. 17 gemeint war: man muss an Drangsale denken, wie sie die Syrer und Assyrer über Israel brachten (2 Kg 6ff. 15, 29. 18, 13ff). Sie tritt ein, wenn die Isr. auch durch solche Strafen, wie die genannten, *sich nicht züchtigen lassen*, Zucht annehmen, *ihm* d. i. von ihm (vgl. לְ beim Pass. Gen 14, 19. Ex 12, 16), oder für ihn, so dass sie ihm gehorsam werden. Zum Ausdruck vgl. Ps 2, 10. Pr 29, 19. Jer 6, 8." — V. 25. Er bringt das Schwerdt über sie (oft bei Ezech.: 5, 17. 6, 3. 14, 17 u. s., vgl. שָׁלַח Jer 29, 17. 49, 37) „und zwar als *rächendes eine Bundesrache* d. i. er verhängt Krieg, der sie wegen ihrer Abtrünnigkeit und Treulosigkeit gegen das Bundeshaupt scharf, hart und verderblich treffen wird. Vor diesen Feinden werden sie sich in ihre Städte flüchten (Jer 4, 5. 35, 11); aber dahin sendet Jahve die Pest, die sie hinrafft" (Am 4, 10. Jer 24, 10) „und verbunden mit andrer Noth die Uebrigbleibenden doch zuletzt nöthigt, sich in die Gewalt der Feinde zu übergeben (Jer 21, 6f. Ez 5, 12)". — V. 26. „Diese andere Noth ist der Hunger, der gewöhnliche Bundesgenosse der Belagerung (2 Kg 6, 25. 7, 4. Jes 30, 20. Jer 14, 18. 52, 6. Klag 4, 9). Wann Jahve ihnen den Brodstab zerbricht d. i. die Nahrungsmittel, die den Menschen stützen (d. i. erquicken Gen 18, 5. Ps 104, 15), ausgehen lässt, dann werden 10 (Jes 4, 1. Sach 8, 23) Weiber das Brod in einem Backtopf backen d. h. so selten und wenig zu backen haben, dass ein einziger Backtopf 10 Familien zusammen dient (sonst vgl. 11, 35), und es zurückbringen nach dem Gewicht (Ez 4, 16) d. h. vom Backort nicht heimbringen als ungewogene Masse, von der jeder Angehörige nach Bedürfniss beliebig essen kann, sondern in genau und knapp abgewogenen Rationen, von denen einer nicht mehr als eine erhält. Sonst s. Hos 4, 10. Mi 6, 14. תַּנּוּר] 2, 4. מַשֵּׁה לֶחֶם] im AT. nur hier und Ez 4, 16. 5, 16. 14, 13. Ps 105, 16"; vgl. aber Jes 3, 1. Der ganze V., unverbunden mit V. 25 und an ונתתם ביד א' sich nicht gut anschliessend, sieht wie ein Einschub aus. — V. 27—33. „Die 5. Drohung, die bei noch längerer Dauer des Zuwiderhandelns eintreten wird, lautet auf gänzliche Verderbung des Landes, der Ortschaften und des Volkes (wie sie Israel durch Salmanassar und Juda durch Nebukadnezar erfuhren). — V. 28f. Jahve wird mit ihnen gehen *in Grimm der Begegnung* d. h. nicht einfach ihnen entgegentreten, sondern in Unwillen und Zorn. In der Hungersnoth z. B. während der Belagerung werden sie ihre eigenen Kinder

schlachten und verzehren (Dt 28, 53—57. Jer 19, 9. Ez 5, 10), vgl. 2 Kg 6, 28f. Klag 2, 20. 4, 10". — V. 30. Ganz besonders trifft sein vernichtender Grimm die Anstalten und Zeichen ihrer Götzendienerei, ihre Götzenhöhen und Sonnensäulen (s. Ez 6, 3—6). *Höhen*] im Pent. nur hier u. Num. 33, 52 bei J; s. *Winer* I. 507f. חַמָּן] Säule des בַּעַל חַמָּן, des Baal der Sonnengluth; s. *Ges.* thes. 489f u. *Baethgen* Beiträge zur sem. RG. 25ff; im Pent. nur hier; sonst noch Jes 17, 8 (w. s.). 27, 9. Ez u. Chr. *und ich gebe eure Aase auf die Aase eurer Klötze*] „wenn ihr durch Schwerdt, Hunger und Pest gefallen seid, werden eure Leichname auf die gefällten Götzenbilder geworfen". Ein gefälltes Götterbild wie einen gefällten Menschen ein פֶּגֶר zu nennen, ist zwar sehr kühn aber nicht beispiellos (vgl. Jer 16, 18. Ps 106, 28) und treffend, da diese Bilder, obwohl Lebenden gleichend, doch nur todte Massen sind. Es ist daher nicht nothwendig (mit *Klostermann* in LZ. 1877 S. 413 = der Pentateuch 381), auf Grund des לְפִגְרֵי in Ez 6, 5 עִגְרֵי in עַל-פִּגְרֵי zu ändern. גִּלּוּלִים] einer der jungen, verächtlichen Ausdrücke für die Götterbilder, am wahrscheinlichsten als Weiterbildung von גֵּל *Klötze*, unförmliche Massen (*Baudissin* Stud. I, 95), weniger gut *Dreckdinger* nach גָּלָל Koth (*Str.*, s. *Smend* zu Ez 6, 4), kommt im Pent. nur hier u. Dt 29, 16, in Ez. 39mal, einigemal in Kg. und Jer 50, 2 vor. *und meine Seele verwirft euch*] mit Abscheu (Kehrseite zu V. 11): „ihr gehört zu den Götzen und sollt auch todt mit ihnen verbunden sein. Die Rede klingt so als wären die abgöttischen Einrichtungen beim Volke wirklich vorhanden, nicht bloss als möglich gedacht". — V. 31. Die Städte werden in Ruinenhaufen (wie so oft bei Jer. und Ez., z. B. Jer 4, 7. 9, 10. Ez 6, 6. 12, 20) und die *Heiligthümer* (legitime und illegitime Am 7, 9. Ez 21, 7) in Trümmer verwandelt. Mit Opfern (Hos 5, 6) und Opferduft lässt er sich da nicht mehr versöhnen. אָרִיחַ בְּ] Am 5, 21. Jes 11, 3. רֵיחַ נִיחֹחַ] 1, 9. — V. 32. Das ganze Land macht Gott selbst „zu einer öden Wüste, so dass die Feinde, die sich darin niederlassen (Ez 35, 10. 36, 5), sich darüber entsetzen. Sonst wird dieses Entsetzen vom Durchreisenden ausgesagt (Jer 18, 16. 19, 8. 1 Kg 9, 8)". עָלֶיהָ] Suff. bezüglich auf הָאָרֶץ; nicht (*Str.*) neutrisch. — V. 33. Die Isr. zerstreut (Jer 31, 10. 49, 32. 36. Ez 12, 14f. 20, 23. Ps 44, 12) „Jahve unter die Völker, ist mit gezücktem Schwerdt hinter ihnen her und jagt sie weit fort, damit keiner bleibe oder zurückkehre (Ez 5, 2. 12. 12, 14), so dass Land und Städte wüste liegen". חֶרֶב] schon Ez 15, 9, besonders beliebt bei Ez.; zu חרב vgl. Dt 32, 41f. Ps 7, 12. 17, 13. — V. 34—39 „schildern die kläglichen Zustände des unbebauten Landes und des zerstreuten Volkes". Dann erhält das Land bezahlt seine d. h. die ihm gebührenden Sabbathe „die ganze Zeit hindurch, da es verwüstet liegen wird und die Isr. sich im Land der Feinde befinden; dann ruht es und trägt damit seine d. i. die von ihm zu leistenden Sabbathe ab; es ruht die ganze Zeit seines Wüsteliegens und zwar einen Betrag von Ruhe, den es nicht geruht hat" an ihren d. h. den ihnen obliegenden Sabbathen, während sie darin wohnten. „Die Stelle geht auf das Sabbathjahr (25, 2ff) und lehrt, dass man dieses nicht eingehalten hatte. Soviel Jahre, als man Sabbathjahre unterlassen hat, wird das Land unbebaut und wüste

bleiben und soll dies ein nachgeholtes Feiern des Sabbathjahrs vonseiten des Landes sein. Auch dies klingt so, als wären die Versäumnisse dem Verf. nicht bloss mögliche, sondern geschehene Thatsachen". Vgl. zu 2 Chr 36, 21. תִּשְׁבָּתָהּ] ist zwar hier, V. 43 u. 2 Chr 36, 21 als Inf. Hoph. mit Fem. Endung (*Ew.* § 131[e]) punktirt; gleichwohl ist תָּ richtiger als suff. fem. am Inf. תָּשֹׁם (vgl. Ex 2, 3) zu verstehen, da eine Näherbestimmung kaum fehlen kann. הִרְצָתָהּ] für הִרְצָתָה wie 25, 21. Viele (*IEs. Ros. Ges. Kn. Kal. Berth.* a.), nehmen an, רָצָה habe den Sinn von הִרְצָה näml. *bezahlen*, aber dass *Gefallen haben, befriedigt sein* zugleich s. v. a. *befriedigen, vergüten* sein soll, ist sprachlich nicht möglich (weshalb *JDMich.* überall Hiph. lesen wollte), und die alten Uebers. erkennen das nicht an. Freilich *Wohlgefallen haben* oder *sich vergnügen an* (*Ke.*) kann es wegen V. 41. 43 hier auch nicht bedeuten. Wohl aber kann *befriedigt sein mit etwas* da, wo es sich um Schuldverhältnisse handelt, sich abwandeln zu *vergütet* oder *bezahlt erhalten*, הִרְצָה aber nicht *Wohlgefallen bezeigen* (*Ke.*), sondern *einen mit etwas befriedigen* mit dopp. Acc., und mit sächlichem Acc. *etwas vergüten* oder *bezahlen*. Das passt auch zur Sache. Das Land hat seine Ruhejahre als ein Recht oder eine Schuld von den Isr. zu fordern, schuldet aber auch seinerseits, da es לַיהוָה ruhen soll, Gott die Ruhe, daher hier sowohl רָצָה als הִרְצָה vom Land ausgesagt ist. Das Niph. Jes 40, 2 ist s. v. a. *vergütet* oder *bezahlt werden*. Uebrigens kommt רָצָה nur hier, V. 41. 43. Jes 40, 2. 2 Chr 36, 21 so vor. „Zu אֵת אֲשֶׁר, dessen Sinn sich aus dem Zusammenhange bestimmt, vgl. Gen 30, 29. Dt 9, 7. 29, 15". עָלֶיהָ] s. 25, 18. Uebrigens sind V. 34f nur lose eingefügt, und V. 36 schliesst sich an V. 33 an. — V. 36. „Den noch Uebrigen (V. 33) lässt Jahve Verzagtheit in ihr Herz kommen im feindlichen Land d. h. er macht sie verzagt und furchtsam, so dass das Geräusch eines gejagten, raschelnden Blattes sie verfolgt d. i. erschreckt in die Flucht treibt, und sie ohne einen Verfolger doch fliehen (wie V. 17; vgl. Pr 28, 1) *ein Schwerdtfliehen* d. i. wie vor dem gezückten Schwerdt, und bei dem hastigen Fliehen hinfallen. Ihnen in ihrer Vereinzelung unter den Feinden jagt die geringste Kleinigkeit Schrecken und Angst ein (s. Dt 28, 65—67). Zu נִשְׁאַר mit בְּ vgl. 5, 9". מֹרַךְ] nur hier, für מְרֹךְ von רָכַךְ (*Olsh.* § 201[b]; *Ew.* § 160[d]); eine W. מָרַךְ (*Kn. Ke.*) ist nicht nachzuweisen, denn mischn. נתמרך *erweicht werden* ist denom. von מֹרַךְ. עֲלֵה נִדָּף] Hi 13, 25. — V. 37. „In ängstlicher Flucht, die sie wie vor dem gezückten Schwerdt ergreifen, obwohl kein Verfolger sie jagt, stürzen sie einer durch den andern hin und rennen einander um; ein Standhalten vor ihren Feinden gibt es nicht". כמפני] *Ges.* § 118[s] A. 4. תָּקוּמָה] nur hier, vgl. Jos 7, 12f. Ps 20, 9. — V. 38. „Sie gehen zu Grund unter den Völkern; das feindliche Land frisst sie d. h. die Verhältnisse desselben sind so schlimm, nachtheilig und drückend, dass sie ihnen erliegen und durch sie untergehen (Nu 13, 32. Ez 36, 13)". — V. 39. In den Ländern der Feinde *vermodern* die Uebriggebliebenen in ihrer Sündenschuld (so 3mal bei Ezech.: 4, 17. 24, 23. 33, 10) d. h. in Folge derselben, und auch in Folge derer ihrer Väter vermodern sie אִתָּם *mit ihnen*, den Vätern, d. h. wie sie (häufiger עִם = *wie* Hi 9, 26.

37, 18. Prd 2, 16). Andere, אִתָּם mit אבותם בעו verbindend, verstehen: in den Sünden i. V., an denen sie festhalten (*Onk. Raš.*) oder die (als Schuld) sie tragen (*Ke.*). „Die Sünden der Väter haben sie nach der Vergeltungslehre mit zu verbüssen, worüber zu Ex 20, 5". — V. 40—45 die Busse und Wiederbegnadigung, die der Vrf. in Uebereinstimmung mit sämmtlichen Propheten, die vom Exil geweissagt haben, in Aussicht stellt. Und sie werden, durch die Noth erweicht, *bekennen* (5, 5. 16, 21. Nu 5, 7) ihre und ihrer Väter Vergehung (Schuld), (begangen) durch ihre Untreue, die sie gegen mich verübt (s. 5, 15), *und auch* dass *was* (*weil* oder *wie*) *sie mir* feindlich *entgegengetreten sind* (V. 21), *auch ich* meinerseits *ihnen feindlich entgegentrat* (-treten musste) *und sie in das Land ihrer Feinde brachte* d. h. die Gerechtigkeit meines Verfahrens gegen sie anerkennen, *oder* mit andern Worten *dann wird ihr unbeschnittenes* (s. Ex 6, 12) d. i. unempfängliches, ungelehriges, rohes *Herz gebeugt* (im Pent. nur hier) oder gedemüthigt *werden* und *dann werden sie ihre Sündenschuld vergütet erhalten* d. i. abbüssen. Dass אַם אֲנִי וגו׳ ein abhängiger Satz sein muss (*Driver* § 39$^{\beta}$), zeigt das Imperf. und cons. Perf.; zu einer futurischen Aussage dessen, was nach dem Vorhergehenden schon geschehen ist, ist hier kein Platz. [אז] von den Uebers. theils nicht, theils ungenau übersetzt, führt hier einen gleichwerthigen Satz, wohl den Zusatz eines Lesers, ein; für die Annahme der Bedeutung *wenn* [*etwa*] (*Kal. DrWh.*), *ob etwa* (*Kn.*), unter Vergleichung von 1 Sa 20, 10, oder *es sei denn dass* (*Ew.* § 361) ist kein Grund. [אָז] wie V. 34; näml. in ihrer Noth; es weist auf den gleichen Zeitpunkt hin, in dem והתודו V. 40 einsetzt. [יכנע] ZW. כנע im Hex. sonst nur noch Dt 9, 3. [לְבָבָם חֲעָרֵל] vgl. Dt 10, 16. 30, 6. Jer 4, 4. 9, 25. Ez 44, 7. 9. [וְיִרְצוּ] wie V. 34; nicht: sie werden an ihrer Missethat (deren Folgen und Wirkungen) Gefallen haben, sich über die ihnen so heilsame Beugung und Strafe freuen (*Ke.* nach *Luth.*). — V. 42—45. Auf Grund solcher Busse und Büssung stellt der Verf. in Aussicht, dass Gott wieder gedenken werde 1) des Bundes mit Jacob und auch dessen mit Isaak und auch dessen mit Abraham, also des 3fach geschlossenen Bundes mit den Erzvätern und 2) des Landes, das Jahve's Land (s. 25, 23), und „nicht zum Wüsteliegen oder zum Besitz für Fremde, sondern zum Bewohnen durch die Nachkommen der Erzväter bestimmt ist"; die 3. Erwägung zu diesen 2 kommt dann V. 45. Sonst vgl. Ex 32, 13. [ב־יתי יעקב] *meinen Jacobbund*, s. zu 6, 3. — V. 43. Ehe er aber an den Väterbund und das Land gedenken kann — so wird noch einmal ausdrücklich eingeschärft — *muss das Land* von ihnen *verlassen werden* und *muss* während seiner Verödung *seine* (ihm schuldig gebliebenen) *Sabbathe* (V. 34) *vergütet erhalten*; das ist nothwendig und anders kann es nicht sein, weil sie nun einmal seine Rechte verschmäht und ihre Seele gegen seine Satzungen Widerwillen bezeugt hat (V. 15). [מֵהֶם] beidemale nicht s. v. a. lat. *ab* beim Pass., sondern weil in תעזב und תשם der Begriff des Entleertseins oder Entblösstseins liegt (vgl. Jes 7, 8 u. zu נעזב Jes 6, 12. 7, 16). [וְתֹרֶץ] entweder Juss. consec. (*ut* mit Subjunctiv) *Ew.* § 235^{a}, oder wenn schon תֵּעָזֵב jussivisch genommen wird, einfache Fortsetzung des Jussiv (darum והרצתה des *Sam.* nicht

vorzuziehen). בָּהְשַׁמָּה] für בְּהָשַׁמָּה *Ew.* § 131[e]; s. V. 34. יען וביען] eine vielleicht aus der förmlicheren Gerichtssprache hergenommene Verdopplung *weil und dieweil* (eig.: Rücksicht's und in Rücksicht dessen dass), nur noch Ez 13, 10. 36, 3 (hier ohne ו). Ueber die Missverständnisse der Formel bei den Alten s. *Geiger* Urschr. 239. — V. 44. *Und sogar auch dies* oder *aber auch immerhin dies* d. h. aber gleichwohl während sie sich in ihrer Feinde Land befinden, habe ich sie nicht verworfen noch verschmäht, sie zu vernichten, meinen Bund mit ihnen zu brechen, weil ich Jahve ihr Gott bin, der unwandelbar Beständige, der seine Verheissungen hält. V. 43f erscheinen wie ein Einschub in ihre, auch schon recht junge Umgebung. ואף גם זאת] s. v. a. das Jesajanische בְּכָל־זֹאת; über das concessive גַּם *Ew.* § 354[a]; doch wollen *DrWh.* בזאת statt זאת lesen (vgl. V. 27 u. Ps 27, 3), unter Hinweis darauf, dass in einem Stadium des hebr. Alphabets ב und מ einander sehr glichen und das ב als zweiter von 2 ähnlichen Buchstaben leicht ausfallen konnte. — V. 45. Und als solcher wird er ihnen (Dat. comm., *Ges.* § 119[s]) den Bund mit Früheren (den Vorfahren) gedenken, denen nämlich, welche er so sichtbarlich vor den Augen (20, 17. Ex 19, 11. 24, 17 u. s.) der Völker aus Aegypten ausgeführt hat, um ihnen Gott zu sein (vgl. Ex 32, 11f). Es ist das die 3. Erwägung zu den 2 V. 42 erwähnten. ראשנים] wie Dt 19, 14. Jes 61, 4; nur dass in unserer Stelle die Artikellosigkeit mehr auffällt. „Der Vrf. deutet nur entfernt hin auf die Heimkehr der Zerstreuten und die Wiederherstellung des früheren Verhältnisses; dies ausdrücklicher zu verheissen und stärker hervorzuheben, verbietet ihm der Zweck seiner Warn- und Mahnrede". — V. 46. Die Unterschrift nicht bloss zu dieser Mahnrede, sondern zu der ganzen Gesetzessammlung, zu der sie den Schluss bildete. Nach ihr enthielt die Sammlung *Satzungen*, *Rechte* (vgl. Ex 21, 1) und *Weisungen* (mehr priesterlicher Art, vgl. Dt 24, 8, ferner die Einl. zu Cap. 6f. 7, 37; 11, 46 vgl. mit 20, 25; 12, 7. 14, 57 u. s.), sämmtlich dargestellt als von Gott durch Mose auf dem Berg Sinai erlassen (vgl. 7, 38. 25, 1. 27, 34), s. Ex 24, 2. 18. *zwischen sich und den Söhnen Israel*] d. h. als Gesetze des zwischen ihm und Israel bestehenden Bundes." ביד משה] meist bei P z. B. 8, 36. 10, 11. Ex 9, 35. Jos 22, 9.

g) Ueber Gelobtes, Gebanntes, Zehnten Cap. 27.

Es wird hier gehandelt über die *heiligen Weihungen* und deren Lösung, insbesondere über die *Gelobungen*, welche Personen V. 2—8, Vieh 9—13, Häuser 14f, Grundstücke 16—25, niemals aber Erstgeburten 26f und Gebanntes 28 zum Gegenstand haben konnten, sammt einigen Grundbestimmungen über *den Bannfluch* V. 29 und *den Zehnten* 30—33 und einer Unterschrift 34. Das Stück ist von P, wie allgemein zugestanden ist. Es folgt „aus der Ausdrucksweise z. B. זָכָר und נְקֵבָה 3—7, אֲחֻזָּה 16. 21f. 24. 28, מִקְנָה 22, הִפְלִיא נֶדֶר 2, קָרְבָּן 9. 11, קֹדֶשׁ קָדָשִׁים 28, עֶרְכְּךָ 2—8. 12f. 15—19. 23. 25. 27, מִכְסָה 23, חֲמִישִׁית 13. 27. 31, קוּם *zu stehen kommen* 14. 17 vgl. 19, מוּךְ 8, הִשִּׂיגָה יָדוֹ 8, בִּקֵּר 33, לְפִי und עַל־פִּי *gemäss* 8. 16. 18 und aus den sachlichen Bestim-

mungen z. B. über das Jobeljahr 17 ff, die Lösungen 13 ff, den hl. Sekel 3. 25 u. s. w. Nach der Unterschrift beschliesst es die Sinaigesetze (= H) des P. Es setzt das Jobeljahrgesetz 25, 8 ff voraus, konnte also auch bei P erst hinter Cap. 25 folgen. Ueber die Frage, ob C. 27 ein Nachtrag zu P sei, s. u. S. 695 u. NDJ. 643.

V. 2—25. „Die erste Stelle nimmt die *Gelobung* oder das Versprechungsgelübde (נֶדֶר) ein, während die Ablobung oder das Enthaltungsgelübde erst später Nu 6 u. 30 folgt. Das Gelübde bestand in der Zusicherung eines Weihgeschenks an Gott und ging hervor aus dem Wunsch der Erhörung einer Bitte oder aus dem Dank für einen gewährten Wunsch oder überhaupt aus dem Gefühl der Verehrung und Liebe gegen Gott. Es stimmt in seiner Bedeutung mit andern Formen der religiösen Verehrung überein (S. 416). So viel sich ersehen lässt, band es gesetzlich nicht schon als blosser Gedanke oder Vorsatz, sondern nur, wenn es mit dem Munde ausgesprochen worden war. Darauf lassen manche Stellen, die des Mundes erwähnen, ziemlich sicher schliessen z. B. 5, 4. Dt 23, 24. Ri 11, 35. Prd 5, 5. Nu 30, 3. 13. Es war allgemeine Sitte im Alterthum. Der Gesetzgeber fand es vor und liess es bestehen, ohne es zu gebieten oder auch nur zu empfehlen. Nach ihm und den Sittenlehrern hat man keine Sünde, wenn man sich des Gelübdes enthält (Dt 23, 23. Prd 5, 4). Ist aber das Versprechen geschehen, so muss es unverbrüchlich gehalten werden (Dt 23, 22. 24. Prd 5, 3. 5). Daher soll man sich mit Angelobungen nicht übereilen (Pr 20, 25) und wer es gethan, hatte die Verfehlung mit einem Sündopfer zu sühnen (5, 4). Wie es scheint, haben die Isr. ihre Gelübde gewissenhaft erfüllt, auch in schweren Fällen (Ri 11, 35). Der gewöhnlichste Gegenstand derselben waren Opfer, besonders Dankopfer, von welchen auch eine Art den Namen נֶדֶר führt (s. 7, 16); sie aber sind im vorliegenden Abschnitt nicht mitgemeint. Mehr bei *JDMich.* M. R. III. 3 ff. II. 355 ff. *Saalsch.* MR. 358 ff, *Winer.*“ — V. 2—8. Die Gelobung von *Personen.* Wenn jemand sich selbst Gott gelobte oder von seinen Eltern oder von seinem Besitzer gelobt wurde, so konnte das in verschiedener Weise geschehen z. B. zum Opfer Ri 11, 31 oder zum Nasiräat und lebenslänglichen Eigenthum Gottes 1 Sa 1, 11. 24 ff, viell. in älteren Zeiten auch zum Dienst am Heiligthum, obgleich wir darüber nichts Bestimmtes wissen, und nam. die in den Geschichtsbüchern erwähnten נְתִינִים (s. Esr 2, 58. 8, 20. Neh 7, 60. 11, 3 vgl. Jos 9, 23. 27) andern Ursprungs waren. Aber von derartigen Gelobungen ist hier bei P nicht die Rede, denn vom Nasiräat handelt er besonders Nu 6, Menschenopfer konnten für ihn gar nicht in Betracht kommen und die Dienste am Heiligthum haben bei ihm die Leviten. Nach seiner Festsetzung ist vielmehr die Gott gelobte Person loszukaufen (wie die menschliche Erstgeburt Nu 18, 16. Ex 13, 13. 34, 20; über die, die heilig geworden waren, s. zu Le 6, 11), und nur den Tarif für derartige Loskaufungen will er im Folgenden regeln. Dass solche Lösungen wirklich vorkamen, ergibt sich aus 2 Kg 12, 5, wo man zugleich sieht, dass das Geld dem Heiligthum gehörte. — V. 2. „*wann jemand ein Gelübde weiht* und zwar *nach deiner Schätzung Seelen dem Jahve* d. h. wann einer gelübdeweise Personen Gott weiht, so

dass er nach deiner Schätzung sie mit Geld loskauft. Der Fall der Ablieferung in natura wird gar nicht berücksichtigt. Angeredet ist Mose, wie 5, 15. 18, 25"; vom Priester ist erst V. 8 die Rede; ihn hier zu erwähnen, war gar nicht nöthig, da die Taxe ein für allemal durch Mose festgesetzt wird. הפליא נדר] s. 22, 21, welche Stelle wie Nu 15, 3. 8 die Auslegung *ein sonderliches* d. i. *vorzügliches Gelübde* (*Luth. Ke.*) oder *ausserordentlicher Weise* ein Gelübde thun (*Saalsch.* 364) ebenso ausschliesst, als die rabb. *deutlich aussprechen*. Da übrigens die Unterscheidung, als ob man bei Gelobung von Personen nur הַפְלָיא, von Sachen nur פָּלָא (22, 21. Nu 15, 3. 8) gesagt habe (*Vilm.*), aus den genannten Stellen nicht mit Sicherheit abzunehmen ist, vielmehr überall wesentlich der gleiche Sinn vorliegt, so ist viell. auch hier u. Nu 6, 2 als Piel zu vocalisiren (*Str.*). Der Nachsatz zu כי וגו׳ folgt V. 3; V. 2b (*Ros. Kal. Ke.*: so sollen Seelen nach deiner Schätzung dem Herrn sein) kann nicht Nachsatz sein, weil das Verb. fehlt und נְפָשׁוֹת als Hauptbegriff voranstehen müsste. Zu איש כי יפליא נדר bringt בערכך וגו׳, als Apposition zu נדר, den 1. Unterfall (s. v. a. אם בערכך נפשות ליי׳ sc. נֶדֶר), den 2. (Vieh) bringt V. 9. Demnach ist נְפָשׁ auch nicht (*Saalsch.*) von ערכך abhängig zu machen. — V. 3f. Die von Mose festzusetzende Taxe „soll bei einem Mannsbild von 20 bis 60 Jahren 50, bei einem Frauenzimmer dieses Alters 30 hl. Silbersekel betragen. Dieses Alter nennt der Verf. als das kräftigste und arbeitsfähigste zuerst und setzt dafür dem entsprechend die höchste Lösungssumme fest; bestimmt dabei den Mann höher, weil er im Arbeiten mehr leistet, als das Weib". Die Taxe von 30 Sekeln für Sklave und Sklavin Ex 21, 32 zieht etwa das Mittel, da sich hier nach V. 3—7 als Durchschnittstaxe für einen Mann (bei einem Alter von 65 Jahren) 37 und für eine Frau 22 Sekel ergeben (*André* l'escl. 133). והיה ער׳ הזכר] *so sei deine Schätzung des Männlichen* folgende! ebenso V. 5f; die Verbindung wie 26, 42. 6, 3; es ist kurz gesagt für לַזָּכָר vgl. V. 5b, oder für אִם זָכָר הוּא vgl. 4, 7 (s. auch Ges. § 128d). בְּשֶׁקֶל קֹדֶשׁ] s. Ex 30, 13 u. NDJ. 688. בְּרֹשָׁנָה] Ex 12, 5. וְהָיָה 2°] s. Ex 4, 9. — V. 5. „Bei Personen von 5 bis 20 Jahren, die noch nicht so viel leisten, bloss 20 und 10 Sekel. — V. 6. Bei einem Kinde von 1 Monat bis zu 5 Jahren nur 5 und 3 Sekel. — V. 7. Bei einem Greise von 60 und mehr Jahren 15, bei einer Greisin dieses Alters 10 Sekel. Hier hat die Arbeitsfähigkeit abgenommen und ist auch vom Leben nicht mehr viel übrig. — V. 8. Wenn aber der Gelobende zu arm ist *für deine Schätzung* d. h. den gesetzlichen Schätzungspreis oder die vorstehende Taxe nicht aufbringen kann, so soll man (*Ew.* § 294b) ihn (anders *Str.*: er, d. i. der Gelobende, ihn, d. i. die Gotte gelobte Person) vor den Priester stellen und dieser ihn schätzen, und zwar nach seinem Leistungsvermögen (s. 5, 11)". מוּךְ] s. 25, 25. — V. 9—13. „Die Gelobung von *Vieh* ist verschieden zu behandeln, je nachdem die Thiere rein oder unrein sind. Wenn es opferbares Vieh ist (S. 418), so soll alles, was man von solchem Jahve gibt, heilig sein d. h. in natura geweiht und an's Heiligthum abgeliefert werden, wodurch es קֹדֶשׁ wird. Die Stelle geht nicht mit auf die Brand- und Dankopfer, die man Jahve gelobte und darbrachte (s. 7, 16. 22, 18. Nu 15, 3). Denn das war

eine Gelobung von Opfern; hier dagegen ist bloss gemeint die Weihung und Abgabe von Thieren an das Heiligthum, das nach seinem Ermessen damit verfuhr". Dass sie wie die reinen Erstgeburten (Nu 18, 17 f) behandelt oder gar den Viehständen der Priester (Nu 35, 3) einverleibt wurden (*Kn.*), ist nicht gerade wahrscheinlich; eher wurden sie am Heiligthum nach Bedürfniss für den Gottesdienst verwendet. „Bei den Griechen kam es vor, dass man so geweihte Thiere in dem Bereiche des Tempels hielt (*Hermann* gott. Alt. § 20, 12)". יַמִּינֶנּוּ] s. Ex 11, 6. — V. 10. „Es ist nicht erlaubt, ein gelobtes Thier umzutauschen, ein schlechtes für ein gutes oder ein gutes für ein schlechtes abzuliefern. Was Gott zugesagt ist, muss pünktlich gegeben werden. Erlaubt der Weihende sich dennoch eine Umtauschung, so sollen beide, das gelobte und das dafür vertauschte Thier, dem Heiligthum verfallen sein", vgl. Dt 22, 9. „הָיָה קֹדֶשׁ] vgl. V. 21. Jos 6, 19. Zur Satzfolge s. Ex 4, 16. הוּא] „und das folg. Suff. gehen auf den einzelnen שֶׂה oder שׁוֹר. תָּמִיר, תְּמוּרָה] im Pent. nur noch V. 33; s. auch NDJ. 664. Solche Gelobungen von Vieh für die Gottheit kommen auch sonst vor z. B. bei den Römern das *ver sacrum* (Liv. 22, 9. 33, 44), das die animalia proximo vere nata umfasste (Festus u. Mamertini und ver sacrum) oder das pecus, quod natum esset inter Calendas Martias et pridie Calendas Majas (Liv. 34, 44)". — V. 11 f. „Wenn es aber irgend ein unreines, nicht opferbares Thier ist, so soll man es vor den Priester stellen und dieser es schätzen *zwischen gut und zwischen schlecht*" d. h. ob es gut oder schlecht sei, und darnach einen höheren oder niedrigeren Preis ansetzen (*Vulg. Luth. Ros. Kal.* a.), nicht: ihm einen Mittelpreis zwischen gut und schlecht bestimmen (*Kn. Ke.*), was besser durch Fixirung (wie in den Fällen V. 3—7) als durch Schätzung erreicht worden wäre, und in dem Falle V. 14 kaum möglich oder aber ungerecht gewesen wäre. *gemäss deiner, des Priesters, Schätzung, so soll es sein*] wie du, Priester, es schätzest, so soll es gelten. הַכֹּהֵן ist Apposition zu הוּא, hier hinzugesetzt, damit man nicht, wie V. 2 ff, an Mose denke; V. 15 ff war der Beisatz nicht mehr nothwendig. „Das Thier wurde also nicht קֹדֶשׁ, sondern ging durch Verkauf in fremde Hand über". — V. 13. „Will er es aber behalten, also lösen, so hat er ausser der vom Pr. bestimmten Summe noch $^1/_5$ mehr zu bezahlen (s. 5, 16), als eine Art Busse dafür, dass er einer Gott versprochenen Sache dennoch nicht entsagt". — V. 14 f. „Die Weihung von *Häusern*. Wenn einer (s. 1, 2) sein Haus Jahve weiht, so soll der Pr. es schätzen", je nachdem es gut oder schlecht ist, den Preis bestimmen, zu dem es verkauft werden soll; will der Weihende es aber zurücklösen, so hat er dieselbe Summe zu zahlen und noch $^1/_5$ des Werthes dazu. קוּם] 25, 30. — V. 16—24. „Die Weihung von *Aeckern*. Wenn einer *vom Feld seines Besitzes* d. h. von seinem erb- und eigenthümlichen Feld ein Stück weiht, so hat er nicht dieses selbst an das Heiligthum (zum wirklichen Eigenthum) abzutreten, da die Ländereien den Familien verbleiben sollen (S. 662 f), sondern bloss den Ertrag des Ackers, oder vielmehr den Preis dafür. Der Pr. hat also den Acker zu schätzen לְפִי זַרְעוֹ *nach Massgabe seiner Saat* d. i. Aussaat, und dabei immer einen Chomer Gerste Aussaat um 50 Silbersekel zu taxiren, also einen

Acker, auf den man einen Chomer säet, auf 50 Sekel anzuschlagen. Die 50 Sekel entsprechen der Erndte aus einem Chomer Aussaat. Nach der Erndte kann sich der taxirende Pr. nicht richten, weil diese verschieden ausfällt". Dem Wortlaut nach sind die 50 Sekel nicht als Preis eines Jahresertrags (*Kal.*), sondern als Taxwerth des Ackers für die ganze Jobelperiode gemeint (M. Arakh. 7, 1; *Raš.*, *Saalsch. Ke.* a.). Freilich da der Jahresertrag von 1 Chomer Aussaat zu etwa 20 Chomer angenommen werden kann, der Chomer aber 10 Epha (Ez 45, 11) und das Epha 10 Issaron (s. Ex 29, 40) fasste, und 20 Chomer 7288 Liter betrugen, so steht ein Taxwerth von 1 Sekel für 1 Jahr in gar keinem Verhältniss zum wirklichen Werth des Ertrags, selbst wenn man Arbeitslohn, alle übrigen Unkosten, Sabbathjahre und Missjahre abzieht, und würden nach den aus 2 Kg 7, 1 (und Hos 3, 2) zu erschliessenden Getreidepreisen selbst 50 Sekel für das Jahr nicht zu hochgegriffen sein. Etwas anders stellt sich die Sache, wenn man den 2 Sa 24, 24. 1 Kg 16, 24. Jer 32, 9 bemerkten Verkaufspreis von Grundstücken zum Maassstab nimmt. Immer aber erscheint die Taxe sehr niedrig gestellt, wohl theils in Anbetracht des Mangels an baarem Geld, theils um von der Gelobung der Grundstücke nicht geradezu abzuschrecken. Uebrigens erscheinen in dieser runden Rechnung die Sabbathjahre nicht berücksichtigt. חֹמֶר] assyr. imeru; im Pent. nur noch Nu 11, 32. — V. 17. „Die Weihung erstreckt sich aber nur bis zum Jobeljahr, in welchem das Grundstück für den Besitzer wieder frei wird. Die im Ganzen zu zahlende Summe stellt sich somit hoch oder niedrig, je nachdem es vom Zeitpunkt der Gelobung bis zum nächsten JJ. weit oder nahe ist. Wenn also der Gelobende sein Feld weiht" *vom Jobeljahr an* (ob inclusive oder exclusive, darauf kommt hier nichts an) d. h. für eine volle Jobelperiode, „so kommt es ihm zu stehen gemäss der priest. Schätzung d. h. er hat den vollen Betrag zu zahlen. קוּם] 25, 30. יוֹבֵל] 25, 10. — V. 18. Wenn er dagegen sein Feld weiht *nach dem Jobel* d. i. eine grössere oder geringere Zeit nach dem letzten JJ., so soll ihm der Pr. den Betrag berechnen nach den bis zum nächsten JJ. noch übrigen Jahren; von der Gesammtsumme soll ein entsprechender Abzug gemacht werden". ונגרע מע׳] Subj. könnte nicht der Betrag für die bis zum Jobel übrigen Jahre sein, denn gerade dieser soll ja bezahlt werden, sondern nur der Betrag für die vom letzten Jobel bis zur Weihung verflossenen Jahre, der vorher nicht genannt ist. Da *praeteritum tempus* (*IEs. Cler. Ros. Ke.*) nicht so ohne weiteres als Subj. supplirt werden kann, so lässt sich nur durch unpersönliche Fassung des נגרע und vollständige Abtrennung des Sätzchens vom vorhergehenden helfen. Klarer ist in V. 23 der Ausdruck. — Nach V. 23 scheint die Meinung zu sein, dass der Weihende den Taxwerth bezahlt und im Uebrigen den Acker selbst bewirthschaftet mit der Auflage, ihn während der Gelobungszeit nicht zu verkaufen, nicht aber, dass das Heiligthum ihn um den genannten Taxwerth an einen andern verpachtet. — V. 19. Will er aber den Acker lösen d. h. in seine eigene Gewalt zurückbekommen, „um ihn etwa zu verkaufen oder zu verpachten, so hat er den genannten Betrag zu zahlen und noch $^1/_5$ dazu (V. 13)". קוּם] 25, 30. — V. 20f.

Löst er den Acker nicht (in der Zeit bis zum nächsten JJ.) und verkauft ihn dennoch einem andern, so verwirkt er (mit solcher willkürlichen Verfügung über das dem Heiligthum Gelobte) „sein Lösungs- und Besitzrecht, so dass der Acker *bei seinem Ausgehen im Jobel* d. h. bei seinem Freiwerden (s. Ex 21, 2) im JJ., in welchem jeder fremde Käufer ihn unentgeltlich herauszugeben hat, nicht mehr an ihn, den ursprünglichen Besitzer, zurückfällt, sondern *dem Jahve heilig wird* d. h. diesem verfällt *wie ein gebanntes Feld* (s. V. 28) und dann dem Priester als dessen Eigenthum gehört". Dass mit וְאִם—וְאִם nicht 2 coordinirte Bedingungen aufgestellt, also der Verfall ans Heiligthum sowohl dann, wenn er vor dem Jobel den Acker nicht löst, als auch dann wenn er den noch dem Heiligthum verhafteten Acker in fremde Hand verkauft, einzutreten hätte (*IEs. Cler. Ke.*, z. Th. *Ew.* Alt. 498), dürfte klar sein, da es nicht heisst אִם—אוֹ אִם und von einer Zwangspflicht zur Lösung überhaupt keine Rede sein kann. Ebenso klar ist, dass zu מֻכָּר nicht der Priester oder Tempelschatzmeister (*Talm. Ros. deWe.* a.), sondern derselbe wie zu יִגְאַל Subj. ist, näml. חַמְקְדִישׁ. — V. 22f. (Gegensatz zu V. 16.) Wenn jemand *das Feld seines Kaufes*, seinen von einem andern erkauften Acker, der nicht zu seinem Erbeigenthum gehört, weihet, so soll ihm der Pr. den Schätzungsbetrag bis zum nächsten JJ. berechnen und er soll diesen Betrag *am selben Tage* d. i. sofort entrichten als eine Weihegabe an Jahve. Hier wird also nicht ein Rücklösungsrecht in jedem beliebigen Jahr bis zum Jobel, auch nicht eine Weihung des Ackers selbst an das Heiligthum gestattet, sondern gefordert, dass er das Weihestück sofort in Geldwerth umsetze und diesen als קֹדֶשׁ gebe. Der Grund liegt auf der Hand. Das jederzeitige Rücklösungsrecht des ursprünglichen Eigenthümers (25, 25ff) würde illusorisch, wenn durch den Käufer und zeitweiligen Besitzer das Object dem Heiligthum verhaftet werden könnte, daher wird in diesem Fall sofortige Abtragung der Verbindlichkeit durch Baarzahlung gefordert. Aus בַּחֹדֶשׁ הַהוּא scheint zu folgen (*Kn. Ke. Kal.*), dass in dem Fall V. 16—19 die Abtragung des Schätzungspreises in Jahresraten erlaubt war. הֲעֲרָכָה] zum Art. vgl. Jos 7, 21. 8, 33 (*Ew.* § 290[d]. *Ges.* § 127[i]); auch ־ָה — ist auffallend, die Phrase עֶרְכְּךָ erscheint wie erstarrt, so dass man das Suff. darin als solches gar nicht mehr fühlte, wie sich auch aus V. 1. 3. 5. 7. 13 ergibt. Immerhin ist es gerathener anzunehmen, dass das correcte עֶרְכָּהּ, das 12mal in diesem Cap. vorkommt, auch hier zu restituiren ist (*DrWh.*, w. s.). מַמָּסָה] Ex 12, 4. — V. 24. „Wie sich von selbst versteht, kehrt im Jobeljahr das Feldstück zu dem zurück, von dem dieser Weihende es gekauft hat", zu dem, dem der Landbesitz gehört, zum ursprünglichen und eigentlichen Besitzer. — V. 25. „Alle Schätzung hat nach dem hl. Sekel zu geschehen, auf den 20 Gera gehen; s. Ex 30, 13". Derartige Bemerkungen können leicht erst später zugesetzt sein; s. NDJ. 688. — V. 26—29. 2 Einschränkungen zum Bisherigen, beide mit אַךְ eingeführt. Die 1. V. 26f. *Jedoch Erstgeburt, die dem Jahve erstgeboren wird* (בְּכוֹר nur hier) *unter dem Vieh* d. h. die schon von Natur, als Erstgeburt, Jahve gehört und gar nicht Eigenthum des Menschen ist (Ex

13, 2 vgl. 13, 12. 15. 34, 19) — die soll und darf jemand nicht durch ein Gelübde oder als besonderes Weihegeschenk weihen. בְּכוֹר] *Sam.* und LXX: כל-בכור. — V. 27. *Und wenn unter dem unreinen Vieh* näml. die Erstgeburt geboren wird, die in natura für's Heiligthum unbrauchbar ist (z. B. ein Esel Ex 13, 13. 34, 20), „so soll er entweder sie um ihren Preis und die übliche Darauflage (5, 16) loskaufen und kann sie dann behalten, oder sie wird um ihren Preis verkauft und geht dann in fremde Hand über. Der Grund wie V. 13. Sonst s. über die Erstgeburt zu Ex 13, 2". — V. 28f. Die 2. Einschränkung, betreffend das *Gebannte.* Auch dieses nämlich ist etwas Gott Geweihtes, sogar unlöslich Geweihtes, und insofern ist die Einführung dieser Sätze mit אַךְ wohl gerechtfertigt. Im Uebrigen wird man zwischen חֵרֶם und חֵרֶם unterscheiden müssen. In V. 28 ist die Rede von den Banngeschenken der Einzelnen. Es wird als bekannt vorausgesetzt und war also gewiss eine geläufige Sache, dass der einzelne Mann *von seinem Eigenthum* etwas *dem Jahve* bannen kann, mag es in einem Menschen oder Vieh oder Eigenthumsfeld bestehen (ein erkauftes Feld wird nicht genannt, weil das nicht wirkliches Eigenthum des Käufers war, s. V. 22), aber eingeschärft wird, dass solches Banngeschenk ihm unwiderruflich verfallen ist. Es kann *nicht verkauft* und *nicht gelöst* werden, wie anderes Gelobte oder Geweihte, und heisst „als etwas vollkommen an Gott Abgetretenes, gleichsam in seine Hand Uebergegangenes, ein קֹדֶשׁ קָדָשִׁים לַיהוָה *Hochheiliges*, worüber zu 21, 22. Ex 26, 33". Alle solche Gott geweihten Banngeschenke fielen nach Nu 18, 14. Ez 44, 29 (vgl. oben Le 27, 21) den Priestern zu. V. 29 aber wird bestimmt, dass *alles Gebannte, was gebannt wird an Menschen* (eig. aus der Zahl der Menschen), also ein gebannter Mensch *nicht losgekauft* (vgl. Ex 21, 30; verschieden von גאל) werden darf: *getödtet muss er werden* (20, 2). Nach der gewöhnl. Auffassung soll hier von den in V. 28 als Gegenstände des Bannes aufgeführten Objecten eines, der Mensch, herausgenommen und darüber diese besondere Bestimmung gegeben werden. Dann wäre derselbe, der zuvor קדש קדשים ליהוה hiess, als ein Hinzurichtender bezeichnet. Ist schon dies schwer vereinbar, so würde in diesem Fall auch dem Nu 18, 14 aufgestellten Kanon seine Allgemeingültigkeit genommen. Bedenkt man weiter, dass es bloss heisst אֲשֶׁר יַחֲרִם, nicht יחרם ליהוה, wie V. 28, sowie dass nicht ein Einzelner als der מַחֲרִים namhaft gemacht, sondern die passive Wendung genommen ist (*Saalsch.* MR. 368ff), und nimmt man dazu die grosse sachliche Schwierigkeit, die darin läge, dass es bei jener Auffassung des Zusammenhangs dem einzelnen Mann zugestanden hätte, einen Menschen seines Eigenthums (wie Sklaven, Kinder) durch Bannung dem sicheren Tod anheimzugeben (was dann die Erklärer zu der Aufstellung einer durch keine Bibelstelle zu belegenden Cautele bewogen hat, dass nämlich ein Mann einen Menschen nur nach gerichtlicher Entscheidung habe bannen dürfen), so wird man zu der Annahme geführt, dass V. 28 und 29 von 2 verschiedenen Fällen handeln. V. 28 handelt es sich um החרים ליהוה d. h. um eine Weihung

an Gott, die von der V. 2ff abgehandelten Weihung nur dadurch verschieden ist, dass sie unwiderruflich, ohne Lösungsrecht ist; eine solche Weihung stand jedem Mann zu. V. 29 dagegen handelt es sich um einen durch das Gesetz selbst (z. B. Ex 22, 19 vgl. Dt 13, 16) oder eine gesetzliche Behörde ausgesprochenen Bannfluch über einen Menschen, der dessen Tödtung unausweichlich zur Folge hatte. Dann aber ist auch die Begriffsbestimmung des חֵרֶם, wornach der Unterschied von הקדיש im Object läge, nämlich der Gegenstand des חֵרֶם immer etwas Gott Widriges, seinen Zorn und Abscheu Herausforderndes und dem Menschen Grauenhaftes, Unerträgliches und Gefährliches wäre, das er Gott durch Bannung zueigne, damit dieser es entweder durch die Aufnahme in seinen Bereich unschädlich mache oder geradezu mit seinem Gotteszorn vernichte (*Ew.* Alt. 101ff; *Riehm* HWB.[2] 182ff), hinfällig. Im Wort חֵרֶם (vgl. حرم *prohibere, vetare, illicitum facere,* حَرَمٌ *illicitum, sacrum*) liegt nur, dass der Gegenstand dem gemeinen Gebrauch gänzlich entzogen und der Gottheit unwiderruflich zu ausschliesslicher Verfügung übergeben wird (*Ges. Kn.*). Nur dann, wenn der Gegenstand ein Gott widriger, ein Abscheu für ihn (Dt 7, 25f) ist, haftet sich an das sacer esto! die Bestimmung zur Vernichtung, betrifft aber dann keineswegs bloss Personen sondern auch Sachen; auch sagt man in diesem Fall nicht הֶחֱרִים לַיי (vgl. Mi 4, 13 wo gewiss nicht von Vernichtung die Rede ist; s. jedoch חֵרֶם לַיי Jos 6, 17), sondern bloss הֶחֱרִים d. h. zum חֵרֶם machen oder der Vernichtung weihen, obgleich es immer eine Vernichtung Gott zu Ehren, zur Befriedigung seines Zorns war (Dt 13, 17. 1 Sa 15, 33), wie ja auch Gott selbst der מַחֲרִים sein kann (z. B. Jer 25, 9). Beispiele davon, dass ein Einzelner in diesem letztern Sinn etwas von seinem Eigenthum gebannt hätte, kommen im A. T. nicht vor (denn Ri 11, 30f handelt es sich um ein Opfer). Dagegen wird dieser Bann sehr häufig erwähnt als geübt vom Volk, gegenüber von heidnischen, der Jahvereligion besonders gefährlichen oder gegen Israel erbitterten Völkern, theils in Folge eines Gelübdes (Nu 21, 2f), theils auf Befehl Gottes (Nu 31, 3ff. Dt 7, 2. 20, 16f. 1 Sa 15, 3) oder seiner Organe (Jos 6, 17), aber auch gegen Einheimische, die gegen die theokratische Ordnung sich auflehnten (Ri 21, 11. 20, 48. Dt 13, 13ff. Ex 22, 19). „Doch umfasste dieser Bann bald mehr bald weniger und hatte also verschiedene Grade: 1) Tödtung aller Menschen und Thiere und Verbrennung aller todten Habe sowie des Ortes selbst (Dt 13, 13 ff), 2) Tödtung aller Menschen und Thiere und Abgabe alles erbeuteten Metalls an das Heiligthum (Jos 6, 17 ff. 1 Sa 15, 3), 3) Tödtung aller Menschen, während das Vieh und die todte Habe als Beute behalten wird (Dt 2, 34f. 3, 6f. 20, 16 (vgl. 14). Jos 8, 2. 26f. 10, 28ff. 11, 14; 1 Sa 15, 8f), 4) Tödtung aller Menschen mit Ausnahme der Jungfrauen (Nu 31, 7ff. 17f), 5) Tödtung aller Männer und aller Weiber, die Beischlaf erfahren haben (Ri 21, 11f)." Uralt sind gewiss beide Gesetze V. 28f und ganz im Geiste des höheren Alterthums. Nach dem Exil trat eine Umbildung der Begriffe ein, in Anfängen schon Esr 10, 8. „Verbannungen, bei welchen alles Lebende zu Ehren der Gott-

heit umgebracht wurde, kommen auch bei andern Völkern vor, z. B. bei den Galliern (Caes. b. gall. 6, 17. Diod. 5, 32) und bei germanischen Stämmen (Tac. ann. 13, 57). Manchmal war der Bann auch gelinder, z. B. wenn die Gebannten zu Sklaven der Heiligthümer gemacht wurden (Aeschin. adv. Ktesiph. cp. 33f)." — V. 30—33. S. den Artikel „Zehnten bei den Hebräern" (von *Ryssel*) in PrRE.[2] XVII. 428—444. „Die letzte Stelle unter den Weihungen nimmt *der Zehnte* ein und er wird wie eine bekannte Sache hier eingeführt. In der That findet sich die Sitte, der Gottheit einen Zehnten zu weihen, schier im ganzen Alterthum z. B. bei den Südarabern vom Weihrauch (Plin. 12, 32), den Phöniken und Karthagern, welche letztere dem Herkules in Tyrus einen jährl. Zehnten sendeten (Diod. 20, 14. Justin. 18, 7), den Lydiern (Nicol. Dam. p. 263 Tauchn. Her. 1, 89) und bei den westlicheren Völkern. Schon in der Zeit der alten Pelasger war es Brauch, den Zehnten der Feldfrüchte und Viehheerden den Göttern zu weihen (Dionys. Hal. 1, 19. 23f). Die Hellenen gaben ihn vom jährlichen Feldertrag (Xen. anab. 5, 3, 9), von der Ausbeute der Bergwerke (Paus. 10, 11, 2), vom Handelsgewinn (Her. 4, 152), von eingezogenen Gütern (Xen. Hell. 1, 7, 10) und von der Beute (Her. 5, 77. 9, 81. Xen. anab. 5. 3, 4 und Hell. 4, 3, 21. Diod. 11, 33. Paus. 3, 18, 5. 5, 10, 2. 10, 10, 1). Es war hellenische Sitte, *τὰς δεκάτας τῶν περιγινομένων τοῖς θεοῖς καθιεροῦν* (Harpocrat. u. *δεκατεύειν*). Unter Pisistratus gab jeder Athener den Zehnten von seinem Gut für den öffentlichen Gottesdienst und andre öffentl. Zwecke (Diog. Laert. 2, 53). Auch als Strafe wurde *δεκατεύειν τοῖς θεοῖς* verhängt (Her. 7, 132. Polyb. 9, 39. Lycurg. in Leocr. § 81. Diod. 11, 3). Bei den italischen Völkern decima quaeque veteres diis suis offerebant (Festus u. decima), z. B. von der Beute (Diod. 5, 9. Justin. 20, 3), vom Handelsgewinn (Macrob. Sat. 3, 6). Die Römer weihten den Zehnten von ihrem Vermögen meist dem Herkules (Diod. 4, 21. Macrob. Sat. 3, 12); doch erhält auch Apollo den 10. Theil der Beute (Liv. 5, 21). Nicht minder kommt der Zehnte vom Feldertrag und den Viehheerden als königliche Abgabe vor (1 Sa 8, 15. 17); ebenso in Babylonien (Aristot. oecon. 2, 35) und auf einer Insel im arab. Meer (Diod. 5, 42). Mehr über den Zehnten bei *Selden* de decimis (in Clerici Pentat. p. 622 ff), *Hottinger* de decimis Jud. Lugd. Bat. 1713, *Spencer* leg. Hebr. 3, 1, 10 p. 720 ff. *Winer* RWB." Bei den Hebräern war die Zehntung an die Gottheit altes Herkommen, wird darum schon bei den Patriarchen vorausgesetzt Gen 14, 20. 28, 22. Das Gesetz hier spricht von der Sache als etwas Bekanntem (vgl. V. 28), obwohl dies im Pent. die erste gesetzliche Bestimmung darüber ist. Das Bundesbuch Ex 21 ff hat keine Verordnung darüber (ob in Folge der erfahrenen Kürzung?). Im nördl. Reich wurde die Verzehntung sehr eifrig betrieben (Am 4, 4). — V. 30 gibt den Grundsatz kurz und scharf, so constitutiv wie nur irgend ein anderes Gebot des Dekalogs oder der andern ältesten Gesetzesreihen. Das Dt. 14, 22 ff gibt nicht die erste Constituirung (*Kleinert* Dt. S. 76), sondern eine Erklärung dieses Gesetzes. *Aller Zehnte des Landes* d. h. des Bodens oder dessen was darin wächst (wie sofort erklärt

wird; im Gegensatz gegen V. 32) *von der Saat des Landes und von der Baumfrucht, dem Jahve gehört er, etwas Heiliges dem Jahve.* זֶרַע] anders als V. 16, ist hier die Saatfrucht, Dt 14, 22 erklärt als תְּבוּאַת זֶרַע Ertrag der Saat, sonst Getreide von der Tenne (Nu 18, 27) oder Getreide (Dt 14, 23). גֹּרֶן עֵץ] dafür Fülle der Kelter (Nu 18, 27) oder Most und Oel (Dt 14, 23). „Von diesen Dingen wird der Zehnte auch Neh 13, 5. 12 verstanden. An geringfügige Küchenkräuter, worauf die Pharisäer (Mt 23, 23. Lc 11, 42) und die Talmudisten (M. Maasroth 4, 5 f) das Gesetz ausdehnten, hat der Gesetzgeber nicht gedacht." — V. 31. Man kann ihn aber lösen. „Will man seinen Zehnten nicht ganz liefern, sondern einen Theil behalten, so hat man den abgeschätzten Preis dafür zu zahlen und $^1/_5$ des Werths darauf zu legen (s. V. 13)." — V. 32. Der 2. Hauptsatz. *Und jeglicher Zehnte von Rind- und Kleinvieh,* von allem was unter *dem Stabe hindurchgeht — das zehnte* (Stück) *soll dem Jahve heilig sein.* Der Beisatz כל אשר יע' וגו' soll wohl besagen: was der Zählung durch den Hirten unterliegt. „Der Hirt führte einen Stab (Ps 23, 4. Mi 7, 14. Sach 11, 7) und brauchte ihn beim Zählen, wenn er die Thiere aus ihrem Behältnisse heraus und in dasselbe hinein gehen liess (M. Bekhor. 9, 7). Man pflegte die Thiere alle Tage zu zählen (Jer 33, 13. Ez 20, 37) und zwar gewöhnlich am Abend bei der Heimkehr (Theocrit 8, 16. Verg. georg. 4, 436), bisweilen auch zweimal, Morgens und Abends (Verg. ecl. 3, 34)." Ob kleinere Bestände, die man auch ohne Zählung übersieht, durch diesen Beisatz von der Verzehntung ausgeschlossen werden sollen (*Kn.*), ist fraglich; bei zu kleiner Anzahl unterblieb die Verzehntung von selbst. „Uebrigens verstehen die Rabb. wohl richtig nur den jährlichen Zuwachs, der noch keine Zehntung erfahren hat" (M. Bekhor. 9, 5. Roš haš. 1, 1). — V. 33. „Der Besitzer soll nicht suchen zwischen gut und böse und das Thier nicht vertauschen (s. V. 10) d. h. er soll es nicht besonders aussuchen, sondern immer genau das beim Abzehnten getroffene soll Jahve gehören; erlaubt er sich eine Vertauschung, so verfallen beide Thiere dem Heiligthum (V. 10) und zwar unabänderlich; eine Lösung kann da nicht stattfinden. בְּקֹר] 13, 36." — Während nun hier im Heiligkeitsgesetz nur ausgesprochen wird, dass aller Zehnte von der Saat- und Baumfrucht sowie vom Heerdenvieh Gott heilig sei, über seine Verwendung aber nichts verordnet wird, wird dann Nu 18, 21—32 bei P bestimmt, dass aller Zehnte in Israel von Gott den Leviten für ihre Dienste am Heiligthum und weil sie keinen Antheil am Land haben, zur נַחֲלָה gegeben sei und sie ihn בְּכָל־מָקוֹם *an jedem Ort* d. i. an jedem ihrer Wohnorte (Jos 21) verzehren dürfen, dass sie aber wieder den 10. Theil dieses Zehntens an die Aaronsöhne, die Priester, abzugeben haben. [Daraus dass V. 32 f auch der Viehzehnte gefordert wird, derselbe aber Nu 18, 21 ff nicht erwähnt ist, folgt nicht, dass Le 27 später als Nu 18 ist (*Kuen.* a.), sondern viel eher das Gegentheil, sofern unsere Stelle eine theoretische, im System begründete, aber praktisch nicht durchgeführte Bestimmung aufstellt; NDJ. 643.] Anders lauten die Bestimmungen Dt 12, 6. 11. 14, 22—29. 26, 12—15. Das Dt. spricht 1) nur vom vegetabilischen Zehnten, nicht vom animalischen, 2) will jährlich den Zehnten an den

Ort des Heiligthums gebracht und dort zusammen mit den Erstgeburten des Rind- und Kleinviehs vor Gott verzehrt wissen zur Uebung der Gottesfurcht, 3) erlaubt den Zehnten in Geld zu verwandeln und von diesem Geld die Zehntmahlzeit am Heiligthum abzuhalten, 4) befiehlt bei diesen frohen Mahlzeiten, an denen das Haus des Zehntenden theilnimmt, den Leviten des Heimathorts nicht zu versäumen, weil der keinen Antheil am Land (נַחֲלָה) hat, 5) verlangt aber, dass im je 3. Jahr (welches das Zehntjahr heisst Dt 26, 12) der ganze Zehnte am Heimathort belassen und zur Speisung (zum Unterhalt) des Leviten, Fremdlings, Waisen und der Wittwe daselbst verwendet werde. Beiderlei Gesetze hat die harmonistische Tradition (vgl. hierzu PrRE.[2] XVII. 438—441) so vereinigt, dass ausser dem Levitenzehnten (Nu 18) jährlich noch ein 2. Zehnten zu Opfermahlzeiten und im je 3. Jahr als Armenzehnten zu verwenden (so der Talm., s. *Geig.* Urschr. 179 f; *Saalsch.* MR. 356 f) oder gar im je 3. Jahr noch ein 3. Zehnten zu erheben sei (Tob. 1, 7 f. Jos. ant. 4, 8, 8. 22; TgJer. II, Karäer und Samarier, selbst ältere Halakha, s. *Geig.* 178 f). Würde das Dt. wirklich eine solche Erweiterung des alten Zehntgesetzes durch Einführung eines 2. Zehnten (*Ros. JDMich. Ranke* II. 286. *Hengst. Win. Ke.* a.) beabsichtigen, so müsste das Dt 14, 22 ff nothwendig ausdrücklich bemerkt sein. In Wahrheit, da beide Gesetze nur vom Zehnten (keines von einem 2.) reden, steht das eine an der Stelle des andern, und stellen sie also zeitlich verschiedene Stadien der Rechtsentwicklung dar, und die Frage ist nur, welches das ältere sei. Während z. B. *Ew.* Alt. 398 f. *Riehm* Gesetzg. 42 ff. *Kn.* das Gesetz in Lev. und Num. für das ältere ansehen, wollen *George* S. 67, *Graf* 47 ff, *Kal.* I. 605 ff, *Kuen.* Godsd. II. 268 ff, *Kleinert* Dt. S. 74 ff, *Wl.* Proll.[4] 154 f es als eine Fortbildung des deuteron. Rechts zu Gunsten der Priester begriffen wissen, und nach *Kuen. Wl. Reuss* soll Le 27, 32 f gar eine erst nach Nehemja gemachte Interpolation im Priestercodex sein [vgl. NDJ. 687], weil weder Nu 18 noch Neh 10, 37—39. 12, 44—47. 13, 5. 12. Mal 3, 8. 10 etwas vom Viehzehnten sagen, sondern erst 2 Chr 31, 5 f. Damit wäre zugleich ein Hauptdifferenzpunkt zwischen P und Dt. beseitigt. Allein dass im Zeitalter der Sopherim, die keineswegs Parteigänger der Priester waren, eine Bestimmung von solcher Wichtigkeit zum Vortheil der Priester in die Sinaigesetze (selbst im *Sam.*) soll haben eingeschmuggelt werden können, ist undenkbar. Kann sie aber das nicht und ist selbst in Nehemja's Zeit ein Viehzehnte nicht eingetrieben, sondern nach dem Dt. [das ihn nicht verlangt, wie sogar Nu 18, 21 ff ihn nicht ausdrücklich nennt] verfahren worden [wahrsch. in Anbetracht der Armuth der Leute, s. NDJ. 673 f], so folgt von selbst, dass die Bestimmung viel älter sein muss und damals als veraltet galt. In der That, wenn Jacob alles, was er hat, verzehntet (Gen 28, 22), so kann das Vieh, sein Hauptbesitz, nicht gefehlt haben, und wenn die Könige den Viehzehnten nahmen (1 Sa 8, 17), so kann dieser nichts „Unerhörtes" sein. In einem Volk, dessen einer Hauptnahrungszweig die Viehzucht war, wäre es sogar höchst verwunderlich, wenn der Brauch des Zehntens nicht auch auf diesen ausgedehnt worden wäre. Je tiefer herunter in der Zeit, desto weniger

lässt sich eine erstmalige Einführung des Viehzehntens begreifen; je höher hinauf und je näher dem alten Hirtenleben der Stämme, desto natürlicher erscheint er. Wenn er auch nicht allgemein und regelmässig durchgeführt war, so muss er doch vorgekommen sein, und P fixirt hier älteren Brauch (als Dt.). Den andern wesentlichen Differenzpunkt, die Verwendung des Zehnten anlangend, so wird niemand läugnen, dass der Zehnte von Anfang an eine Leistung *an Gott* war, mag sie mehr als freie Gabe der Dankbarkeit oder geradezu als religiöse Pflicht („der Zehnte ist Gott heilig") geübt worden sein. Aber augenscheinlich ist, dass dem Begriff einer Gabe an Gott die Verwendung zu einer Opfermahlzeit, bei der der Opfernde das Meiste selbst behält, nur nothdürftig, voll dagegen nur die Ablieferung oder Abgabe an Gott entspricht, und sicher ist, dass zwischen einer Gabe an Gott und einem deuteron. Armenzehnten im je 3. Jahr keine innere Verbindung besteht, sondern hier Mittelglieder fehlen. Nimmt man dazu einerseits, dass nach übereinstimmender Angabe aller Schriften (auch Dt 10, 9. 12, 12. 18, 2) Levi keinen Theil am Grundbesitz hatte und doch zu leben haben musste, die Theilnahme an Zehntmahlzeiten aber ihm unmöglich als Lebensunterhalt genügen konnte, andererseits dass die Ueberweisung der Gott geleisteten Abgaben an die Diener des Heiligthums oder der Heiligthümer die natürlichste Sache von der Welt war, so wird man wiederum die bezügliche Gesetzesbestimmung bei P als die ältere (gegenüber vom Dt.) erkennen. Dabei mag immer sein, dass mit der Ablieferung der Zehnten von jeher fröhliche Zehntmahlzeiten (die P ganz ignorirt) verbunden waren; auch einige der secundären Bestimmungen über die Entrichtung, wie die Einlieferung in natura, die Aufzählung eines Fünftels bei Lösungen, die Wiederverzehntung an die Priester, mögen immerhin nur jüngere Formulirungen priesterlicher Ansprüche und Theorien sein, denen die Praxis nicht entsprach. Umgekehrt begreift sich die deuteron. Verwendung zu *blossen* Zehntmahlzeiten und zu einer nur zweimaligen Naturallieferung innerhalb des Sabbathjahrcyclus an die Leviten und andere Besitzlosen am leichtesten als Surrogat für die nicht mehr durchführbare ursprüngliche Verwendung unter veränderten äusseren Verhältnissen. Denn das versteht sich von selbst, dass die Laien, wo nicht wirkliche Gottesfurcht sie trieb, der Zehntpflicht für das Heiligthum sich möglichst entzogen haben werden, zumal in der Königszeit (1 Sa 8); selbst in der nachexilischen Zeit mussten sie immer wieder daran gemahnt oder neu dazu verpflichtet werden (Mal. Neh.). Geschichtlich wissen wir aus der vorexilischen Zeit nur, dass Hiskia im Zusammenhang mit seiner Reformation auch mit der Durchführung des Zehntgesetzes Ernst machte 2 Chr 31, 5 ff. „Ueber die talmudisch-rabb. Bestimmungen s. *Hottinger* p. 116 ff. 146 ff. 182 ff." — V. 34. Die Unterschrift, ähnlich der Unterschrift 26, 46. Sie kommt nicht nach Thorschluss (*Wl.*, *Reuss* l'hist. et la loi 245), ist auch nicht bloss Unterschrift zu dem Nachtrag Cap. 27 (*Kal. Ke; Kuen.* Einl. 88: zu P^3 oder den jüngsten priesterl. Bestandtheilen gehörig), denn weder ist Cap. 27 blosser Nachtrag, noch würde es dann אֵלֶּה הַמִּצְוֹת (statt גַּם אֵלֶּה מִצְוֹת) heissen, sondern ist die Unterschrift zu

den Sinaigesetzen nach P (nicht später nach Willkür als Unterschrift beigesetzt, also fingirt, wie *Horst* meint; NDJ. 643), während 26, 46 die der Sinaigesetze nach J [doch s. o. S. 584] ist. בהר סיני] 7, 38. 25, 1. 26, 46. Ex 34, 32; dass es hier urspr. במדבר סיני für בהר סיני geheissen habe (*Kuen.* Einl. 328), ruht auf keinem zureichenden Grunde (NDJ. 643). מִצְוֹת] 22, 31. 26, 3. Die Gesetze sind also hier bloss mit dem allgemeinen Namen benannt, nicht wie 26, 46 in verschiedene Arten specificirt. צִוָּה] mit Acc. und אֶל wie Ex 25, 22.

Berichtigungen.

S. 235 Z. 6'f lies: ZA. IV. 278, statt ZA. IV. 374 ff vgl. ZKF. 1887, 278.
S. 435 Z. 6 „ *Barhebr.* Chron. Syr. edd. Bedjan p. 119.
S. 443 Z. 14 „ تنّور statt تنور.
S. 599 Z. 21 „ בֹּשֶׁת statt בֹּשֶׁת.

Druck von August Pries in Leipzig.

DATE DUE

SEP 17 [illegible]

NOV 30 [illegible]

JUN 15 [illegible]

APR 26 2011

JUN 30 2012

JUN 30 2013

JUN 30 2015

GAYLORD

PRINTED IN U.S.A.

BS1245 .D578
Die Bucher Exodus und Leviticus.
Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 00064 3199